OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG-ANTIQ.
:LEIPZIG:



LOGIÆ

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG-ANTIQ.
:LEIPZIG:

PATROLOGIÆ
CURSUS COMPLETUS

SIVE

BIBLIOTHECA UNIVERSALIS, INTEGRA, UNIFORMIS, COMMODA, OECONOMICA,

OMNIUM SS. PATRUM, DOCTORUM SCRIPTORUMQUE ECCLESIASTICORUM

QUI

AB ÆVO APOSTOLICO AD INNOCENTII III TEMPORA

FLORUERUNT;

RECUSIO CHRONOLOGICA

OMNIUM QUÆ EXSTITERE MONUMENTORUM CATHOLICÆ TRADITIONIS PER DUODECIM PRIORA ECCLESIÆ SÆCULA,

JUXTA EDITIONES ACCURATISSIMAS, INTER SE CUMQUE NONNULLIS CODICIBUS MANUSCRIPTIS COLLATAS, PERQUAM DILIGENTER CASTIGATA;
DISSERTATIONIBUS, COMMENTARIIS LECTIONIBUSQUE VARIANTIBUS CONTINENTER ILLUSTRATA;
OMNIBUS OPERIBUS POST AMPLISSIMAS EDITIONES QUÆ TRIBUS NOVISSIMIS SÆCULIS DEBENTUR ABSOLUTAS DETECTIS, AUCTA;
INDICIBUS PARTICULARIBUS ANALYTICIS, SINGULOS SIVE TOMOS, SIVE AUCTORES ALICUJUS MOMENTI SUBSEQUENTIBUS, DONATA;
CAPITULIS INTRA IPSUM TEXTUM RITE DISPOSITIS, NECNON ET TITULIS SINGULARUM PAGINARUM MARGINEM SUPERIOREM DISTINGUENTIBUS SUBJECTAMQUE MATERIAM SIGNIFICANTIBUS, ADORNATA;
OPERIBUS CUM DUBIIS TUM APOCRYPHIS, ALIQUA VERO AUCTORITATE IN ORDINE AD TRADITIONEM ECCLESIASTICAM POLLENTIBUS, AMPLIFICATA;
DUOBUS INDICIBUS GENERALIBUS LOCUPLETATA: ALTERO SCILICET RERUM, QUO CONSULTO, QUIDQUID UNUSQUISQUE PATRUM IN QUODLIBET THEMA SCRIPSERIT UNO INTUITU CONSPICIATUR; ALTERO SCRIPTURÆ SACRÆ, EX QUO LECTORI COMPERIRE SIT OBVIUM QUINAM PATRES ET IN QUIBUS OPERUM SUORUM LOCIS SINGULOS SINGULORUM LIBRORUM SCRIPTURÆ TEXTUS COMMENTATI SINT.
EDITIO ACCURATISSIMA, CÆTERISQUE OMNIBUS FACILE ANTEPONENDA, SI PERPENDANTUR: CHARACTERUM NITIDITAS, CHARTÆ QUALITAS, INTEGRITAS TEXTUS, PERFECTIO CORRECTIONIS, OPERUM RECUSORUM TUM VARIETAS TUM NUMERUS, FORMA VOLUMINUM PERQUAM COMMODA SIBIQUE IN TOTO OPERIS DECURSU CONSTANTER SIMILIS, PRETII EXIGUITAS, PRÆSERTIMQUE ISTA COLLECTIO, UNA, METHODICA ET CHRONOLOGICA, SEXCENTORUM FRAGMENTORUM OPUSCULORUMQUE HACTENUS HIC ILLIC SPARSORUM, PRIMUM AUTEM IN NOSTRA BIBLIOTHECA, EX OPERIBUS AD OMNES ÆTATES, LOCOS, LINGUAS FORMASQUE PERTINENTIBUS, COADUNATORUM.

SERIES SECUNDA,

IN QUA PRODEUNT PATRES, DOCTORES SCRIPTORESQUE ECCLESIÆ LATINÆ A GREGORIO MAGNO AD S. THOMAM.

ACCURANTE J.-P. MIGNE,

BIBLIOTHECÆ CLERI UNIVERSÆ,

SIVE

CURSUUM COMPLETORUM IN SINGULOS SCIENTIÆ ECCLESIASTICÆ RAMOS EDITORE.

PATROLOGIÆ TOMUS

SUMMÆ DIVI THOMÆ AQUINATIS TOMUS QUARTUS.

VENEUNT 4 VOLUMINA VIGINTI ET QUATUOR FRANCIS GALLICIS.

EXCUDEBATUR ET VENIT APUD J.-P. MIGNE EDITOREM,
IN VIA DICTA *D'AMBOISE*, PROPE PORTAM LUTETIÆ PARISIORUM VULGO *D'ENFER* NOMINATAM,
SEU PETIT-MONTROUGE.

1846

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/petrilombardisen04unse

Petrus Lombardus, Bp. of Paris, 12th cent.

PETRI LOMBARDI

NOVARIENSIS,

Cognomine Magistri Sententiarum,

EPISCOPI PARISIENSIS,

SENTENTIARUM

LIBRI QUATUOR,

PER JOANNEM ALEAUME, PARISIENSIS THEOLOGIÆ PROFESSOREM,

Pristino suo nitori verè restituti;

NECNON

DIVI THOMÆ AQUINATIS,

Doctoris Angelici, ordinis Praedicatorum,

SUMMA THEOLOGICA,

Ad manuscriptos codices à Francisco Garcia, Gregorio Donato, Lovaniensibus ac Duacensibus Theologis, Joanne Nicolai, ac Thomâ Madalena diligentissimè collata;

Novisque curis ac Dissertationibus à Bernardo Maria de Rubeis illustrata.

Accurante J.-P. Migne,

BIBLIOTHECÆ CLERI UNIVERSÆ,

SIVE

CURSUUM COMPLETORUM IN SINGULOS SCIENTIÆ ECCLESIASTICÆ RAMOS EDITORE.

TOMUS QUARTUS,

COMPLECTENS SUMMÆ THEOLOGICÆ PARTEM TERTIAM CUM SUPPLEMENTO, NECNON DISSERTATIONES BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS.

4 vol. Prix : 24 fr.

EXCUDEBATUR ET VENIT APUD J.-P. MIGNE EDITOREM,
IN VIA DICTA *D'AMBOISE*, PROPE PORTAM LUTETIÆ PARISIORUM VULGO *D'ENFER* NOMINATAM,
SEU PETIT-MONTROUGE.

1853

CBPac

BR
60
P45
v.4

ELENCHUS OPERUM

QUÆ IN HOC QUARTO VOLUMINE CONTINENTUR.

Summæ Theologicæ tertia pars.

Tertiæ partis Summæ Theologicæ Supplementum.

Appendix. — Quæstio prima : De qualitate animarum quæ cum originali peccato solo ex hac vita decedunt.

— Quæstio II : De qualitate animarum quæ in purgatorio propter peccatum actuale, vel ejus pœnam, expiantur.

Articuli duo de Purgatorio.

Bernardi Mariæ de Rubeis Dissertatio de Summa Theologica genuino certissimoque S. Thomæ Aquinatis opere adversus Joannem Launoium , et Petrum de Alva et Astorga ; deque Supplemento tertiæ partis, ac etiam tempore quo idem opus elucubravit Aquinas ; ejusque versione græca, armenica aliisque.

Ejusdem Dissertatio de præcipuis Summæ Theologicæ editionibus , cum mendorum correctione , deque genuino ejusdem textu, numquam et nuspiam depravato.

Ejusdem Dissertatio de secundæ Summæ Theologicæ parte quam minime S. Thomas ex alio scriptore, sed alter ex Aquinate defloravit ; deque Speculi moralis, nomine Vincentii Bellovacensis insigniti, vero auctore, ejusque ætate.

Ejusdem Dissertatio de integra S. Thomæ immunitate a plagio, quo Theologica quadripartita Summa, ac Summa quædam Virtutum Alexandri Halensis , nimia confidentia ab eodem Aquinate surreptæ dicuntur expilatæque ; adversus Lucam Wadingum et Joannem de la Haye.

Ejusdem Dissertatio de quatuor S. Thomæ Aquinatis locis ac doctrinæ capitibus inepta et injusta censura notatis a Joanne Fabricio.

Ejusdem Admonitio prævia de imperitia in historiæ factis inepte ac falso imputata S. Thomæ Aquinati.

Ex typis MIGNE, au Petit-Montrouge.

2765

SUMMÆ THEOLOGICÆ

PARS TERTIA.

Prologus.

Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus, teste angelo, *populum suum salvum faciens à peccatis eorum,* viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus; necesse est ut ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanæ vitæ et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis ejus humano generi præstitis nostra consideratio subsequatur.

Circa quam 1° considerandum occurrit de ipso Salvatore; 2° de sacramentis ejus, quibus salutem consequimur; 3° de fine immortalis vitæ, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus.

Circa primum duplex consideratio occurrit: prima est de ipso incarnationis mysterio, secundùm quod Deus pro nostrâ salute factus est homo: secunda de his quæ per ipsum Salvatorem nostrum, id est, Deum incarnatum, sunt acta et passa.

QUÆSTIO PRIMA.

De convenientia incarnationis. — (*In sex articulos divisa.*)

Circa primum tria consideranda occurrunt: primò quidem de convenientiâ incarnationis Christi; secundò, de modo unionis Verbi incarnati; tertiò, de his quæ consequuntur ad hanc unionem.

Circa primum quæruntur sex: 1° utrùm conveniens fuerit Deum incarnari; 2° utrùm fuerit necessarium ad reparationem generis humani; 3° utrùm si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset; 4° utrùm principaliùs sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quàm actuale; 5° utrùm conveniens fuerit Deum incarnari à principio mundi; 6° utrùm ejus incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

Articulus primus. — *Utrùm conveniens fuerit Deum incarnari.* — (3, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 4 *cont.*, *cap.* 40, 49, 53, 54 *et* 55, *et opusc.* 3, *cap.* 5 *et* 6, *et opusc.* 2, *cap.* 207 *et* 208.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens Deum incarnari. Cùm enim Deus ab æterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse sicut ab æterno fuit. Sed Deus ab æterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.

2. Præterea, quæ sunt in infinitum distantia, inconvenienter junguntur; sicut inconveniens junctura esset, si quis pingeret imaginem, in quâ humano capiti cervix jungeretur equina. Sed Deus et caro in infinitum distant; cùm Deus sit simplicissimus, caro autem maximè composita, et præcipuè humana. Ergo inconveniens fuit quòd Deus carni uniretur humanæ.

3. Præterea, sic distat corpus à summo spiritu, sicut malitia à summâ bonitate. Sed omninò inconveniens esset quòd Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non fuit conveniens quòd summus spiritus increatus corpus assumeret.

4. Præterea, inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo, et cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota rerum universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quòd *intra corpusculum vagientis infantiæ lateat, cui parva putatur universitas; et tamdiù à sedibus suis absit ille regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transferatur,* ut Volusianus scribit ad Augustinum, ep. 135, al. 2, à med., inter oper. August.

Sed contra, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei: ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed, sicut Damascenus dicit in princ. 3 lib. de Orthod. Fide, cap. 1, per incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, et sapientia, et justitia, et potentia Dei, vel virtus. Bonitas « quidem, quoniam « non despexit proprii plasmatis infirmitatem; « justitia verò, quoniam homine victo, non « alio (1) quàm homine fecit vinci tyrannum, « neque vi eripuit ex morte hominem; sa- « pientia verò, quoniam invenit difficillimi « pretii decentissimam solutionem; potentia « verò, sive virtus infinita, quia nihil est ma- « jus quàm Deum fieri hominem. » Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

Respondeo dicendum quòd unicuique rei conveniens est illud quod competit ei secundùm rationem propriæ naturæ; sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc ei convenit in quantum est rationalis secundùm naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis (2), ut patet per Dionysium, 1 cap. de div. Nomin., lect. 2 et 3. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., circ. princ., lect. 1. Unde

(1) Nicolaius, *ab alio*

(2) Ita edit. omnes Codd. Camer. et Alcan. aliique: *Natura Dei est bonitas.*

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

ad rationem summi boni pertinet quòd summo bono se creaturæ communicet : quod quidem maximè fit per hoc quòd *naturam creatam sic sibi conjungit ut una persona fiat ex tribus, Verbo, animâ, et carne*, sicut dicit Augustinus, 13 de Trin., cap. 18, à princ. Unde manifestum est quòd conveniens fuit Deum incarnari.

Ad primum ergo dicendum quòd incarnationis mysterium non est impletum per hoc quòd Deus sit aliquo modo à suo statu immutatus, in quo ab æterno fuit; sed per hoc quòd novo modo se creaturæ univit, vel potiùs eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quæ secundùm rationem suî mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideò sicut creatura incepit esse, cùm priùs non esset, ita convenienter cùm priùs non est unita Deo in personâ, postmodùm ei fuit unita.

Ad secundum dicendum quòd uniri Deo in unitate personæ, non fuit conveniens carni humanæ secundùm conditionem suæ naturæ, quia hoc erat supra dignitatem ipsius; conveniens tamen fuit Deo secundùm infinitam excellentiam bonitatis ejus, ut sibi eam uniret pro salute humanâ.

Ad tertium dicendum quòd quælibet alia conditio, secundùm quam creatura quæcumque differt à Creatore, à Dei sapientiâ est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata. Deus enim propter suam bonitatem, cùm sit increatus, immobilis et incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas. Et similiter malum pœnæ à Dei justitiâ est introductum propter gloriam Dei. Malum verò culpæ committitur per recessum ab arte divinæ sapientiæ, et ab ordine divinæ bonitatis. Et ideò Deo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et pœnalitati subjectam, non autem fuit ei conveniens assumere malum culpæ.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Augustinus respondet in epist. ad Volusianum 136, al. 3, aliquant. à princ., « non habet hoc « christiana doctrina, quòd ita sit Deus infu« sus carni humanæ, ut curam gubernandæ « universitatis vel deseruerit, vel amiserit, « vel ad illud corpusculum quasi contractam « transtulerit : hominum enim est iste sen« sus, nihil nisi corporea valentium cogitare.» Circ. med. : « Deus autem non mole, sed vir« tute magnus est. Unde magnitudo virtutis « ejus nullas in angusto sentit angustias. Nec « est incredibile, si verbum hominis transiens « simul auditur à multis, et à singulis totum, « quòd Verbum Dei permanens simul ubique « sit totum. » Unde nullum inconveniens sequitur Deo incarnato.

Articulus ii. — *Utrùm necessarium fuerit ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari.* — (3, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 1, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 10, *art.* 1, *ad* 3, *et dist.* 43, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 1, *ad* 2, *et* 4 *cont.*, *cap.* 55, *et Psal.* 45.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari. Verbo enim Dei, cùm sit Deus perfectus, ut in primo habitum est, quæst. 4, art. 1 et 2, nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo Verbum Dei incarnatum humanam naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

2. Præterea, ad reparationem humanæ naturæ, quæ per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur quàm quòd homo satisfaceret pro peccato. Sed homo (1), ut videtur, satisfacere potuit pro peccato : non enim Deus ab homine plus requirere debet quàm possit; et cùm pronior sit ad miserendum quàm ad puniendum, sicut homini imputat ad pœnam actum peccati, ita imputare debet ad meritum actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ Verbum Dei incarnari.

3. Præterea, ad salutem hominis præcipuè pertinet ut Deum revereatur : unde dicitur Malach. 1, 6 : *Si ego Pater, ubi honor meus? si Dominus, ubi timor meus?* Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur quòd eum considerant super omnia elevatum et ab hominum sensibus remotum : unde in psalmo 112, 4, dicitur : *Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cœlos gloria ejus;* et postea subditur : *Quis sicut Dominus Deus noster?* quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanæ saluti quòd Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.

Sed contra, illud per quod humanum genus liberatur à perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinæ incarnationis est hujusmodi, secundùm illud Joan. 3, 16 : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret; ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Ergo necessarium fuit ad humanam salutem Deum incarnari.

Respondeo dicendum quòd ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest; sicut cibus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ; alio modo, per quod meliùs et convenientiùs pervenitur ad finem; sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. Unde Augustinus dicit 13 de Trinit., cap. 10, parùm à princ.:«Verùm etiam « ostendamus, non alium modum possibilem « Deo defuisse, cujus potestati omnia æqua« liter subjacent; sed sanandæ miseriæ no« stræ convenientiorem alium modum non « fuisse. » Et hoc quidem considerari potest quantùm ad promotionem hominis in bonum. Primò quidem quantùm ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc quòd ipsi Deo loquenti credit : unde Augustinus dicit 11 de Civit. Dei, cap. 2, à med. : *Ut homo fidentiùs ambu-*

(1) Ita Mss. et Edit. passim. In cod. Alcan. desunt sequentia : *Sed homo, ut videtur, satisfacere potuit peccato;* et mox sic legitur : *Ita etiam videtur quòd ei imputaret ad deletionem peccati actum contrarium.*

laret ad veritatem, ipsa veritas Dei Filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem. Secundò, quantùm ad spem, quæ per hoc maximè erigitur; unde Augustinus dicit, 13 de Trinit., loc. cit. : « Nihil tam necessarium « fuit ad erigendam spem nostram quàm ut « demonstraretur nobis quantùm diligeret « nos Deus. Quid verò hujus rei isto judicio « manifestius quàm quòd Dei Filius naturæ « nostræ dignatus est inire consortium? » Tertiò, quantùm ad charitatem, quæ maximè per hoc excitatur : unde Augustinus dicit in lib. de catechizandis Rudibus, cap. 4, in princ. : « Quæ major est causa adventûs Do- « mini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem « suam in nobis? » et postea subdit : « Si « amare pigebat, saltem redamare non pi- « geat. » Quartò, quantùm ad rectam operationem, in quâ nobis exemplum se præbuit : unde Augustinus dicit in quodam sermone de Nat. Domini, 22 de Temp., in med. : « Homo « sequendus non erat, qui videri poterat; « Deus sequendus erat, qui videri non pote- « rat. Ut ergo exhiberetur homini et qui vi- « deretur ab homine, et quem homo seque- « retur, Deus factus est homo. » Quintò, quantùm ad plenam participationem Divinitatis, quæ vera est hominis beatitudo et finis humanæ vitæ; et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem : dicit enim Augustinus in quodam sermone de Nativ. Domini, 13 de Temp., in princ. : *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.* Similiter et hoc utile fuit ad remotionem mali. Primò enim per hoc homo instruitur ne sibi diabolum præferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati : unde Augustinus dicit 13 de Trin., cap. 17, circa princ. : « Quandoquidem sic potuit Deo con- « jungi humana natura, ut fieret una persona, « superbi illi maligni spiritus non ideò se au- « deant homini præponere, quia non habent « carnem. » Secundò, per hoc instruimur quanta sit dignitas humanæ naturæ, ne eam inquinemus peccando : unde Augustinus dicit in lib. de verâ Relig., cap. 16, à princ. : « Demonstravit nobis Deus quàm excelsum « locum inter creaturas habeat humana na- « tura, in hoc quòd hominibus in vero homine « apparuit. » Et Leo papa dicit in serm. de Nativ., 1, vers. fin. : « Agnosce, o Christiane, « dignitatem tuam; et divinæ consors factus « naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri « conversatione redire. » Tertiò, quia « ad « præsumptionem hominis tollendam gra- « tia Dei, in nobis nullis meritis præce- « dentibus, in homine Christo commenda- « tur, » ut dicit Augustinus, in 13 de Trin., cap. 17, ante med. Quartò, quia « superbia « hominis, quæ maximè impedimento est ne « inhæreatur Deo, per tantam Dei humilita- « tem redargui potest atque sanari, » ut dicit Augustinus ibidem. Quintò, ad liberandum hominem à servitute peccati : quod quidem, ut Augustinus dicit in 13 de Trinit., cap. 13, in princ., *fieri debuit sic ut diabolus justitiâ hominis Jesu Christi superetur;* quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat : unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum. Unde et Leo papa dicit in serm. de Nativ., loc. cit. : « Suscipitur à « virtute infirmitas, à majestate humilitas, ab « æternitate mortalitas, ut quod nostris re- « mediis congruebat, unus atque idem Dei et « hominum mediator, et mori ex uno, et re- « surgere posset ex altero. Nisi enim esset « verus Deus, non afferret remedium; nisi « esset verus homo, non præberet exemplum. » Sunt autem et aliæ plurimæ utilitates quæ consecutæ sunt supra apprehensionem sensûs humani.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit secundùm primum modum necessarii, sine quo ad finem perveniri non potest.

Ad secundum dicendum quòd aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens : uno modo perfectè, quia est condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ; et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato, tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta; nec bonum alicujus personæ, vel etiam plurium, poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare; tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis : tantò enim offensa est gravior, quantò major est ille in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfectè, scilicet secundùm acceptationem ejus qui est eâ contentus, quamvis non sit condigna : et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum præsupponit aliquid perfectum, à quo sustentetur, inde est quòd omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet à satisfa ctione Christi.

Ad tertium dicendum quòd Deus assumendo carnem, suam majestatem non minuit; et per consequens non minuitur ratio reverentiæ ad ipsum, quæ augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem quòd nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

Articulus iii. — *Utrùm, si homo non peccâsset, Deus incarnatus fuisset.* — (3, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 3; *et* 4, *dist.* 43, *qu.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *ad* 2, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 4, *ad* 3, *et* 1 *Tim.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd, si homo non peccâsset, nihilominùs Deus incarnatus fuisset. Manente enim causâ, manet effectus. Sed sicut Augustinus dicit 13 de Trin., cap. 17, in princ., *alia multa sunt cogitanda in Christi incarnatione, præter absolutionem à peccato*, de quibus dictum est art. præc. Ergo etiamsi homo non peccâsset, Deus incarnatus fuisset.

2. Præterea, ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cùm sit finita per suam essentiam : in solo autem opere incarnationis videtur præ-

cipuè manifestari infinitus effectus divinæ potentiæ, per quam in infinitum distantia conjunguntur, in quantum factum est quòd homo esset Deus : in quo etiam opere maximè videtur perfici universum, per hoc quòd ultima creatura, scilicet homo, primo principio conjungitur, scilicet Deo. Ergo etiamsi homo non peccâsset, Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ. Sed post peccatum capax est gratiæ unionis, quæ est maxima gratia. Ergo si homo non peccâsset, humana natura hujus gratiæ capax fuisset; nec Deus subtraxisset humanæ naturæ bonum cujus capax erat. Ergo si homo non peccâsset, Deus incarnatus fuisset.

4. Præterea, prædestinatio Dei est æterna. Sed dicitur Rom 1, 4, de Christo : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute.* Ergo etiam ante peccatum necessarium erat Filium Dei incarnari, ad hoc quòd Dei prædestinatio impleretur.

5. Præterea, incarnationis mysterium est primo homini revelatum, ut patet per hoc quod dixit, Genes. 2, 23 : *Hoc nunc os ex ossibus meis*, etc., quod Apostolus dicit esse *magnum sacramentum in Christo et in Ecclesiâ,* ut patet Ephes. 5, 32. Sed homo non potuit esse præscius sui casûs eâdem ratione quâ nec angelus, ut Augustinus probat 11 super Genes. ad litt., cap. 18. Ergo etiamsi homo non peccâsset, Deus incarnatus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, exponens illud quod habetur Luc. 19 : *Venit Filius hominis quærere, et salvum facere quod perierat,* serm. 36, cap. ult., sed expressiùs in lib. de Verb. Apost., serm. 8, cap. 2, circa princ. : *Ergo si homo non peccâsset, Filius hominis non venisset;* et 1 Timoth. 1, super illud : *Christus venit in hunc mundum, ut peccatores salvos faceret,* dicit Glossa (ord. Aug., lib. de Verb. Apost., serm. 9, circa princ.) : « Nulla causa veniendi « fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos « facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla « est medicinæ causa. »

Respondeo dicendum quòd aliqui circa hoc diversimodè opinantur. Quidam enim dicunt quòd etiamsi homo non peccâsset, Dei Filius incarnatus fuisset. Alii verò contrarium asserunt : quorum assertioni magis assentiendum videtur.

Ea enim quæ ex solâ Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenùs in sacrâ Scripturâ traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cùm in sacrâ Scripturâ ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientiùs dicitur, incarnationis opus ordinatum esse à Deo in remedium contra peccatum; ita quòd peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim etiam peccato non existente, Deus incarnari.

Ad primum ergo dicendum quòd omnes aliæ causæ quæ sunt assignatæ art. præc., pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccâsset, perfusus fuisset lumine divinæ sapientiæ, et justitiæ rectitudine perfectus à Deo ad omnia necessaria cognoscenda et agenda. Sed quia homo, deserto Deo, collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit ut Deus carne assumptâ etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde dicit Augustinus super Joan. 1 : *Verbum caro factum est,* tract. 2, circa fin. : *Caro te obcæcaverat, caro te sanat : quoniam sic venit Christus, ut carnis vitia extingueret.*

Ad secundum dicendum quòd in ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur : ad perfectionem etiam universi sufficit quòd naturali modo creatura ordinetur in Deum sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturæ ut creatura uniatur Deo in persona.

Ad tertium dicendum quòd duplex capacitas attendi potest in humanâ naturâ : una quidem secundùm ordinem potentiæ naturalis, quæ à Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundùm suam capacitatem naturalem; alia verò secundùm ordinem divinæ potentiæ, cui omnis creatura obedit ad nutum : et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnium talem capacitatem naturæ implet : alioquin Deus non posset facere in creaturâ nisi quod facit : quod falsum est, ut in primo habitum est, qu. 105, art. 6. Nihil autem prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat : unde dicitur Rom. 5, 20 : *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur : *O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*

Ad quartum dicendum quòd prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum : et ideò sicut Deus prædestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam prædestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

Ad quintum dicendum quòd nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur causa. Potuit igitur primo homini revelari incarnationis mysterium, sine hoc quòd esset præscius sui casûs. Non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam.

Articulus iv. — *Utrùm principaliùs Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quàm actuale.* — (3, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 2, *ad* 6, *et opusc.* 10, *cap.* 28, *et opusc.* 11, *art.* 23, *et opusc.* 33, *art.* 21.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus principaliùs incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quàm in remedium originalis peccati. Quantò enim peccatum est gravius, tantò magis humanæ saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus. Sed peccatum actuale est gravius quàm originale peccatum; *minima enim pœna debetur originali peccato,* ut Augustinus dicit contra Julianum, lib. 5, cap. 11, parùm à princ. Ergo principaliùs incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum quàm ad deletionem originalis peccati.

2. Præterea, peccato originali non debetur pœna sensûs, sed solùm pœna damni, ut in

secundo habitum est (implic. 1-2. quæst. 87, art. 5, arg. 2, sed clariùs in 2, dist. 33, quæst. 2, art. 1). Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum pœnam sensûs pati in cruce, non autem pœnam damni, quia nullum defectum habuit divinæ visionis aut fruitionis. Ergo principaliùs venit ad deletionem peccati actualis quàm originalis.

3. Præterea, sicut Chrysostomus dicit in 2 lib. de Compunctione cordis, cap. 5, in fin., « hic est affectus servi fidelis, ut beneficia « Domini sui, quæ communiter omnibus data « sunt, quasi sibi soli præstita reputet. « Quasi enim de se solo loquens Paulus ita « scribit ad Galat. 2 : Dilexit me, et tradidit « semetipsum pro me. » Sed propria peccata nostra sunt actualia, originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere ut existimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.

Sed contra est quod Joan. 1, 29, dicitur : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi :* quod exponens Beda dicit : *Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi.* (Colligitur ex ejus hom. in oct. Epiph., aliquant. à princ., et habetur in Gloss. ord.)

Respondeo dicendum quòd certum est Christum venisse in hunc mundum non solùm ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quæ postmodùm superaddita sunt : non quòd omnia deleantur, quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent, secundùm illud Joan. 3, 19 : *Venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quàm lucem;* sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem. Unde dicitur Rom. 5, 15 : *Non sicut delictum, ita et donum... Nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.* Tantò autem principaliùs ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quantò illud peccatum majus est. Dicitur autem aliquid majus dupliciter. Uno modo intensivè : sicut est major albedo quæ est intensior : et per hunc modum majus est peccatum actuale quàm originale, quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo habitum est, 1-2, quæst. 81, art. 1. Alio modo dicitur aliquid majus extensivè; sicut dicitur major albedo quæ est in majori superficie : et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ. Et quantùm ad hoc Christus principaliùs venit ad tollendum originale peccatum, in quantum *bonum gentis divinius et eminentius est quàm bonum unius,* ut dicitur 1 Ethic., cap. 2, circ. fin.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de intensivâ magnitudine peccati.

Ad secundum dicendum quòd peccato originali in futurâ retributione non debetur pœna sensûs. Pœnalitates tamen, quas sensibiliter in hâc vitâ patimur, sicut famem, sitim, mortem et alia hujusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideò Christus, ut plenè pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut mortem et alia hujusmodi in seipso consumeret.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Chrysostomus ibidem, cap. 6, dicit, « verba illa « dicebat Apostolus, non quasi diminuere « volens amplissima, et per orbem terrarum « diffusa Christi munera ; sed ut pro omnibus « se solum judicaret obnoxium. Quid enim « interest, si et aliis præstitit, cùm quæ tibi « sunt præstita, ita integra sunt, et ita perfe- « cta quasi nulli alii ex his aliquid fuerit præ- « stitum? » Ex hoc ergo quòd aliquis debet reputare sibi beneficia Christi præstita esse, non debet existimare quòd non sint aliis præstita. Et ideò non excluditur quin principaliùs venerit abolere peccatum totius naturæ quàm peccatum unius personæ. Sed illud peccatum naturæ ita perfectè curatum est in unoquoque ac si in uno solo esset curatum. Et ideò propter unionem charitatis totum quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.

ARTICULUS V.—*Utrùm conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi.*—(1-2, *qu.* 98, *art.* 6, *corp.; et* 3, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 4, *et* 4 *cont.*, *cap.* 55, *ad* 9, *et Isai.* 2, *col.* 1, *et Gal.* 4, *col.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd conveniens fuisset Deum incarnari à principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate divinæ charitatis processit, secundùm illud Ephes. 2, 4 : « Deus, qui di- « ves est in misericordiâ, propter nimiam « charitatem suam, quâ dilexit nos, cùm es- « semus mortui peccatis, convivificavit nos in « Christo. » Sed charitas non tardat subvenire amico necessitatem patienti, secundùm illud Prov. 3, 28 : *Ne dicas amico tuo : Vade et revertere, cras dabo tibi, cùm statim possis dare.* Ergo Deus incarnationis opus differre non debuit, sed statim à principio per suam incarnationem humano generi subvenire.

2. Præterea, 1 Tim. 1, 15, dicitur : *Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Sed plures salvati fuissent, si à principio humani generis Deus incarnatus fuisset : plurimi enim ignorantes Deum in suo peccato perierunt in diversis seculis. Ergo convenientiùs fuisset quòd à principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, opus gratiæ non est minùs ordinatum quàm opus naturæ. Sed natura initium sumit à perfectis, ut dicit Boetius in lib. 3 de Consolat., prosâ 10, parùm à princ. Ergo opus gratiæ à principio debuit esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiæ, secundùm illud, Joan. 1, 14 : *Verbum caro factum est;* et postea subditur : *Plenum gratiæ et veritatis.* Ergo Christus à principio humani generis debuit incarnari.

Sed contra est quod dicitur Galat. 4, 4 : *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere factum sub lege;* ubi dicit Glossa (Ambros. in hunc loc.) quòd *plenitudo temporis est quod præfinitum fuit à Deo Patre quando mitteret Filium suum.* Sed Deus suâ sapientiâ omnia definivit. Ergo

convenientissimo tempore Deus est incarnatus : et sic conveniens non fuit quòd à principio humani generis Deus incarnaretur.

Respondeo dicendum quòd cùm opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanæ naturæ per peccati abolitionem, manifestum est quòd non fuit conveniens à principio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse. Non enim datur medicina nisi jam infirmis. Unde ipse Dominus Matth. 9, 12, dicit : *Non est opus valentibus medico, sed malè habentibus : non enim veni vocare justos, sed peccatores.* Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primò quidem propter conditionem humani peccati, quod ex superbiâ provenerat, unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Galat. 3: *Ordinata per angelos in manu mediatoris,* dicit Glossa ord. : *Magno Dei consilio factum est ut post hominis casum non illicò Dei Filius mitteretur.* Reliquit enim Deus priùs hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturæ suæ cognosceret : ubi cùm deficeret, legem accepit; quâ datâ invaluit morbus, non legis, sed naturæ vitio; ut ita cognitâ suâ infirmitate, clamaret ad medicum et gratiæ quæreret auxilium. Secundò, propter ordinem promotionis in bonum, secundùm quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit 1 ad Corinth. 15, 46 : « Non prius quod spirituale est, sed « quod animale, deinde quod spirituale. Pri« mus homo de terrâ terrenus, secundus « homo de cœlo cœlestis. » Tertiò, propter dignitatem Verbi incarnati, quia super illud Gal. 4, *At ubi venit plenitudo temporis,* dicit Glossa (Aug. tract. 31 in Joan., ante med.) : *Quantò major judex veniebat, tantò præconum series longior præcedere debebat.* Quartò, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret, quia circa finem mundi refrigescet charitas multorum. Unde Luc. 18, 8, dicitur : *Cùm Filius hominis veniet* (1), *putas inveniet fidem in terrâ?*

Ad primum ergo dicendum quòd charitas non differt amico subvenire, salvâ tamen negotiorum opportunitate et personarum conditione. Si enim medicus statim à principio ægritudinis medicinam daret infirmo, minùs proficeret, vel magis læderet quàm juvaret. Et ideò etiam Dominus non statim à principio incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbiâ, si priùs suam infirmitatem non cognosceret.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus ad hoc respondet in lib. de sex Quæstionibus paganorum, ep. 102, al. 49, qu. 2, inter. med. et fin., dicens « quòd tunc voluit « Christus hominibus apparere, et apud eos « prædicari suam doctrinam, quando et « ubi sciebat esse qui in eum fuerant cre« dituri. His enim temporibus, et his in locis, « quibus Evangelium ejus non est prædica« tum, tales omnes in ejus prædicatione fu« turos esse præsciebat, quales non quidem « omnes, sed tamen multi in ejus corporali « præsentiâ fuerunt; qui nec in eum, susci« tatis ab eo mortuis, credere voluerunt. » Sed hanc responsionem reprobans idem Augustinus in lib. de Perseverantiâ, cap. 9, non procul à fin., dicit : « Numquid possu« mus dicere Tyrios et Sidonios talibus apud « se virtutibus factis credere noluisse, aut « credituros non fuisse, si fierent; cùm ipse « Deus attestetur eis quòd acturi essent ma« gnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta « essent divinarum illa signa virtutum ? « Proinde, » ut ipse solvens subdit, cap. 11, in princ., « sicut Apostolus ait ad Rom. 9 : *Non* « *est volentis, neque currentis, sed miserentis* « *Dei,* qui his quos prævidit, si apud eos « facta essent, suis miraculis credituros, « quibus voluit, subvenit : aliis autem non « subvenit, de quibus in suâ prædestina« tione occultè quidem, sed aliud justè judi« cavit. Itaque (1) misericordiam ejus in his « qui liberantur, et veritatem in his qui « puniuntur, sine dubitatione credamus. »

Ad tertium dicendum quòd perfectum est prius imperfecto, in diversis quidem tempore et naturâ (oportet enim quòd perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit), sed in uno et eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius naturâ. Sic ergo imperfectionem naturæ humanæ duratione præcedit æterna Dei perfectio; sed sequitur ipsam consummata perfectio ejus in unione ad Deum.

Articulus vi. — *Utrùm incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi.* — (*Locis sup., art.* 5, *citatis.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi. Dicitur enim in psal. 92, 2 : *Senectus mea in misericordiâ uberi,* id est, *in novissimo*, ut Glossa (interl. et Aug. in hunc loc.) dicit. Sed tempus incarnationis est maximè tempus misericordiæ, secundùm illud psal. 101, 14 : *Quoniam venit tempus miserendi ejus.* Ergo incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

2. Præterea, sicut dictum est art. præc., ad 3, perfectum in eodem (subjecto), tempore est posterius imperfecto. Ergo illud quod est maximè perfectum, debet esse omninò ultimum in tempore. Sed summa perfectio humanæ naturæ est in unione ad Verbum, quia in Christo complacuit omnem plenitudinem Divinitatis inhabitare, ut Apostolus dicit Coloss. 1. Ergo incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

3. Præterea, non est conveniens fieri per duo quod per unum fieri potest. Sed unus Christi adventus sufficere poterat ad salutem humanæ naturæ, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quòd antea veniret per incarnationem; et ita incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

Sed contra est quod dicitur, Habac. 3, 2 : *In medio annorum notum facies.* Non ergo

(2) Vulgata: *Verumtamen Filius hominis veniens, putas,* etc

(1) Ita cum Augustino Mss. et editi multi. In cod. Alcan., obscurè, *ita quòd.*

debuit incarnationis mysterium, quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.

Respondeo dicendum quòd sicut non fuit conveniens Deum incarnari à principio mundi, ita non fuit conveniens quòd incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet primò ex unione divinæ et humanæ naturæ. Sicut enim dictum est art. præc., ad 3, perfectum uno modo tempore præcedit imperfectum; alio modo è converso imperfectum tempore præcedit perfectum. In eo enim quòd de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum; in eo verò quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit, quia natura humana in ipsâ incarnatione est perducta ad summam perfectionem; et ideò non decuit quòd à principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanæ naturæ causa efficiens, secundùm illud Joan. 1, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus :* et ideò non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri; sed perfectio gloriæ, ad quam perducenda est ultimò natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi.

Secundò, ex effectu humanæ salutis : ut enim dicitur in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quæst. 83, « in potestate dantis est, « quando vel quantùm velit misereri. Venit « ergo, quando et subveniri debere scivit, « et gratum futurum beneficium. Cùm enim « languore quodam humani generis, obso- « lescere cœpisset cognitio Dei inter homi- « nes, et mores immutarentur, eligere di- « gnatus est Abraham, in quo forma esset « renovatæ notitiæ Dei et morum : et cùm « adhuc reverentia segnior esset, postea « per Moysem legem litteris dedit; et quia « eam gentes spreverunt, non se subjicientes « ei, neque hi qui acceperunt, eam serva- « verunt, motus misericordiâ Dominus misit « Filium suum, qui, datâ omnibus remis- « sione peccatorum, Deo Patri illos justifica- « tos offerret. » Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia, et reverentia, et morum honestas abolita fuisset in terris.

Tertiò, apparet hoc fuisse conveniens ad manifestationem divinæ virtutis, quæ pluribus modis homines salvavit, non solùm per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis et præteriti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa exponit de misericordiâ perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Christi, sciendum est quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 26, ante med., tempus incarnationis potest comparari juventuti humani generis *propter vigorem fervoremque fidei, quæ per dilectionem operatur;* senectuti autem, quæ est sexta ætas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sextâ ætate. Et quamvis in corpore non possit simul esse juventus et senectus, potest tamen simul esse in animâ, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem. Et ideò alicubi in lib. 83 QQ., quæst. 44, in med., dicit Augustinus quòd *non oportuit divinitùs venire magistrum, cujus imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore juventutis.* Alibi autem, lib. 1 de Gen. cont. Manich., cap. 23, dicit Christum in sextâ ætate humani generis, tanquàm in senectute, venisse.

Ad secundum dicendum quòd opus incarnationis non solùm est considerandum ut terminus motûs de imperfecto ad perfectum, sed etiam ut principium perfectionis in humanâ naturâ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dicit Chrysostomus super illud Joan. 3 : *Non misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum,* hom. 27, inter princ. et med., « duo sunt Christi adventus : primus quidem, « ut remittat peccata; secundus, ut judicet « mundum. Si enim hoc non fecisset, uni- « versi simul perditi essent, omnes enim « peccaverunt, et egent gloriâ Dei. » Unde patet quòd non debuit adventum misericordiæ differre usque in finem mundi.

QUÆSTIO II.

De modo unionis Verbi incarnati. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modo unionis Verbi incarnati : et primò, quantùm ad ipsam unionem; secundò, quantùm ad personam assumentem; tertiò, quantùm ad naturam assumptam.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrùm unio Verbi incarnati sit facta in naturâ; 2° utrùm sit facta in personâ; 3° utrùm sit facta in supposito vel hypostasi; 4° utrùm persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita; 5° utrùm sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo; 6° utrùm natura humana fuerit unita Verbo accidentaliter; 7° utrùm ipsa unio sit aliquid creatum; 8° utrùm sit idem quod assumptio; 9° utrùm unio duarum naturarum sit maxima unionum; 10° utrùm unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam; 11° utrùm eam aliqua merita præcesserint; 12° utrùm gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

Articulus primus. — *Utrùm unio Verbi incarnati sit facta in naturâ.* — (*Inf., art. 2 et 6, corp., et 12, ad 1, et quæst. 50, art. 2; et 3, dist. 1, quæst. 11, art. 1, et dist. 5, quæst. 1, art. 2 et 3, et 4 cont., cap. 35, 37 et 41, et Verit. quæst. 20, art. 1, corp., et opusc. 2, cap. 211, 212, 225.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unio Verbi incarnati sit facta in naturâ (1). Dicit enim Cyrillus, et inducitur in gestis concilii Chalced., part. 2, act. 1, aliquant. post epist. Cyrill. : *Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei Verbi incarnatam :* quod quidem non esset, nisi unio fieret in naturâ. Ergo unio Verbi incarnati facta est in naturâ.

(1) Ita post theologos, qui vocem *una* sustulerunt, edit. omnes, Mss. et Edit. veteres, *in unâ naturâ.*

2. Præterea, Athanasius dicit, in Symb. fid. : *Sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus.* Sed anima rationalis et caro conveniunt in constitutione unius naturæ humanæ. Sic ergo Deus et homo conveniunt in constitutione alicujus unius (1). Ergo unio facta est in naturâ.

3. Præterea, duarum naturarum una non denominatur ex alterâ, nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed divina natura et humana in Christo ab invicem denominantur : dicit enim Cyrillus, loc. cit., *divinam naturam esse incarnatam;* et Gregorius Nazianzenus dicit, epist. 1 ad Cledonium, ante med., *humanam naturam esse deificatam*, ut patet per Damascenum, lib. 3, orth. Fid., cap. 6, à med., et cap. 11. Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.

Sed contra est quod dicitur in determinatione concilii Chalcedon., sup cit. act. 5, ad fin. : « Confitemur in novissimis diebus « Filium Dei unigenitum in duabus naturis « inconfusè, immutabiliter, indivisè, inse- « parabiliter agnoscendum, nunquàm sub- « latâ differentiâ naturarum propter unio- « nem. » Ergo unio non est facta in naturâ.

Respondeo dicendum quòd ad hujus quæstionis evidentiam oportet considerare quid sit natura. Sciendum est ergo quòd nomen naturæ à nascendo est dictum vel sumptum : unde primò est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quæ nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura : deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium hujus generationis ; et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulteriùs derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motûs, secundùm quod Philosophus dicit in 2 Phys., text. 3, quòd *natura est principium motûs in eo in quo est per se, et non secundùm accidens.* Hoc autem principium vel forma est vel materia. Unde quandoque natura dicitur forma, quandoque verò materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei, quam significat definitio; inde est quòd hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit in lib. de duab. Nat., aliquant. à princ., dicens : *Natura est unamquamque rem informans specificâ differentiâ*, quæ scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de naturâ, secundùm quòd natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei.

Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in naturâ. Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur : uno modo ex duobus integris perfectis remanentibus; quod quidem fieri non potest nisi in iis quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura; sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundùm aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis fit domus. Et secundùm hoc posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quæ scilicet est sine ordine ; vel per modum commensurationis (1), quæ scilicet est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primò quidem, quia compositio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis : et sic sequeretur quòd unio incarnationis non esset per se, sed per accidens : quod infra improbabitur, art. 6 huj. quæst. Secundò, quia ex hujusmodi non fit unum simpliciter, sed secundùm quid, remanent enim plura actu. Tertiò, quia forma talium non est natura, sed magis ars; sicut forma domûs : et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt.

Alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum : et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum commixtionis (2). Sed hoc non potest esse. Primò quidem, quia natura divina est omninò immutabilis, ut in 1 parte dictum est, quæst. 9, art. 1 et 2, unde nec ipsa potest converti in aliud, cùm sit incorruptibilis ; nec aliud in ipsam, cùm ipsa sit ingenerabilis. Secundò, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie : differt enim caro à quâlibet elementorum specie. Et sic Christus non esset ejusdem naturæ cum patre, nec cum matre. Tertiò, quia ex his quæ plurimùm distant, non potest fieri commixtio : solvitur enim species unius eorum, putà si quis guttam aquæ amphoræ vini apponat. Et secundùm hoc cùm natura divina in infinitum excedat humanam naturam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina.

Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis vel permutatis, sed imperfectis; sicut ex animâ et corpore fit homo : et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur. Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primò quidem, quia utraque natura est secundùm rationem suam perfecta, divina scilicet et humana. Secundò, quia natura divina et humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea ; neque per modum formæ et materiæ, quia divina natura non potest esse forma alicujus, præsertim corporei : sequeretur enim quòd species resultans esset communicabilis pluribus ; et ita essent plures Christi. Tertiò, quia Christus non esset humanæ naturæ, neque divinæ naturæ. Differentia enim addita variat speciem, sicut unitas numerum, sicut dicitur in 8 Metaph., text. 10.

Ad primum ergo dicendum quòd aucto-

(1) Ita cum codd. Camer. et Alcan. Edit. passim. Al. deest, *unius.*

(1) Ita Mss. et Edit. passim. Al., *commassationis.*

(2) Ita cum Garciâ Edit. omnes posteriores. Codd Alcan., Rom., aliique cum veteribus editis, *complexionis.*

ritas illa Cyrilli exponitur in quintâ Synodo (scil. Constantin. II, generali 5, collat. 8, can. 8), sic : *Si quis unam naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat sicut Patres docuerunt, quia ex divinâ naturâ et humanâ, unione secundùm subsistentiam factâ, unus Christus factus est, sed ex talibus vocibus naturam unam sive substantiam Divinitatis et carnis Christi introducere conetur; talis anathema sit.* Non ergo sensus est quòd in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta; sed quòd natura Verbi Dei carnem univit sibi in personâ.

Ad secundum dicendum quòd ex animâ et corpore constituitur in unoquoque nostrûm duplex unitas, naturæ et personæ. Naturæ quidem, secundùm quòd anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentiâ, vel materiâ et formâ. Et quantùm ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est, qu. 3, art. 8. Unitas verò personæ constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et animâ : et quantùm ad hoc attenditur similitudo : unus enim Christus subsistit in divinâ naturâ et humanâ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Damascenus dicit, loc. cit. in arg., natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter, non quòd sit in naturam carnis conversa. Similiter et caro dicitur deificata, ut ipse dicit ibid., cap. 15, ante med., et cap. 17, non per conversionem, sed per unionem ad Verbum, salvis suis proprietatibus naturalibus, ut intelligatur caro deificata, quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus.

Articulus II. — *Utrùm unio Verbi incarnati sit facta in personâ.* — (*Locis sup., art. 1, inductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd unio Verbi incarnati non sit facta in personâ. Persona enim Dei non est aliud à naturâ ipsius, ut habitum est in primo, quæst. 3, art. 3. Si ergo unio non est facta in naturâ, sequitur quòd non sit facta in personâ.

2. Præterea, natura humana non est minoris dignitatis in Christo quàm in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est, quæst. 29, art. 3, ad 2. Cùm ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multò magis habuit propriam personalitatem in Christo.

3. Præterea, sicut Boetius dicit in lib. de duab. Nat., aliquant. à princ., *persona est rationalis naturæ individua substantia.* Sed Verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam : *natura enim universalis non subsistit secundùm se, sed in nudâ contemplatione consideratur,* ut Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 11. Ergo humana natura habet suam personalitatem in Christo. Non ergo videtur quòd sit facta unio in personâ.

Sed contra est quod in Chalcedon. synodo legitur, act. 5, vers. fin. : « Non in duas per« sonas partitum aut divisum, sed unum et « eumdem Filium unigenitum, Deum Verbum, « Dominum nostrum Jesum Christum confi« temur. » Ergo facta est unio Verbi in personâ.

Respondeo dicendum quòd persona aliud significat quàm natura. Natura enim, ut dictum est art. præc., significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam à supposito naturæ, quod est individuum subsistens in naturâ illâ, quia unumquodque individuum subsistens in naturâ aliquâ esset omninò idem cum suâ naturâ. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia; sicut maximè apparet in his quæ sunt ex materiâ et formâ composita. Et ideò in talibus etiam secundùm rem differt natura et suppositum, non quasi omninò aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quædam alia quæ sunt præter rationem speciei : unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam suî : et propter hoc in compositis ex materiâ et formâ natura non prædicatur de supposito : non enim dicimus quòd hic homo sit sua humanitas. Si qua verò res est in quâ omninò nihil aliud est præter rationem speciei vel naturæ suæ, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundùm rem suppositum et natura, sed solùm secundùm rationem intelligendi, quia natura dicitur secundùm quòd est essentia quædam; eadem verò dicitur suppositum, secundùm quòd est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de personâ in creaturâ rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quàm *rationalis naturæ individua substantia,* secundùm Boetium, lib. de duab. Nat., parùm à princ.

Omne igitur quod inest alicui personæ, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in personâ. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in personâ, nullo modo ei unitur : et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quòd unio sit facta in Verbi personâ, non autem in naturâ.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt in Deo non sit aliud secundùm rem natura et persona; differt tamen secundùm modum significandi, sicut dictum est in corp. art., quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in eâ subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel ut ejus natura in aliud transmutetur; ideò unio humanæ naturæ ad Verbum Dei facta est in personâ, non in naturâ.

Ad secundum dicendum quòd personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem alicujus rei et perfectionem ejus pertinet quod per se existat; quod in nomine perso-

næ intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori quàm quòd existat per se. Et ideò ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quàm in nobis, quòd in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in personâ Verbi : sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formæ, tamen sensitivum nobilius est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quàm sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

Ad tertium dicendum quòd Verbum Dei *non assumpsit humanam naturam in universali, sed in atomo*, id est, in individuo, sicut Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 11, parùm à princ.; alioquin oporteret quòd cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quòd non quodlibet individuum in genere substantiæ etiam in rationali naturâ habet rationem personæ, sed solùm illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Ex hoc etiam potest significari in hoc quòd persona dicitur substantia individua : non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licèt ergo hæc humana natura sit quoddam individuum in genere substantiæ, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in personâ Dei Verbi, consequens est quòd non habeat personalitatem propriam. Et ideò facta est unio in personâ.

Articulus III. — *Utrùm unio Verbi incarnati facta sit in supposito, vel hypostasi.* — (3, *dist.* 6, *quæst.* 1, *art.* 1, *et dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 1, *et dist.* 10, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *et* 4 *cont.*, *cap.* 34, 38 *et* 39, *et de Unione Verbi, art.* 1, 2 *et* 3, *ad* 4, 5, 9, *et quodl.* 4, *art.* 8, *et quodl.* 9, *quæst.* 2, *art.* 1 *et* 3, *corp.*, *et opusc.* 1, *cap.* 21 *et* 22, *et opusc.* 2, *cap.* 217, 218, 219 *et* 220.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd unio Verbi incarnati non sit facta in supposito, sive in hypostasi. Dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 35 : *Divina substantia et humana, utraque est unus Dei Filius; sed aliud propter Verbum, et aliud propter hominem.* Leo Papa etiam dicit in epist. ad Flavianum 28 in edit. Ven., ante med. : *Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis.* Sed aliud et aliud differt supposito. Ergo unio Verbi incarnati non est facta in supposito.

2. Præterea, hypostasis nihil aliud est quàm substantia particularis, ut Boetius dicit in lib. de duab. Nat., aliquant. à princ. Manifestum est autem quòd in Christo est quædam alia substantia particularis præter hypostasim Verbi, scilicet corpus, et anima, et compositum ex eis. Ergo in ipso est alia hypostasis præter hypostasim Verbi.

3. Præterea, hypostasis Verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his quæ in primâ parte dicta sunt, quæst. 3, art. 5. Sed Christus, secundùm quòd est factus homo, continetur sub specie humanâ : dicit enim Dionysius 1 cap. de div. Nom., ante med., lect. 2 : *Intra naturæ nostræ terminos venit qui omnem totius naturæ ordinem supereminenter excedit;* non autem continetur sub specie humanâ, nisi sicut hypostasis quædam humanæ speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim Verbi Dei; et sic idem quod priùs.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 3, 4 et 5 : *In Domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim.*

Respondeo dicendum quòd quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licèt concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei, et aliam hominis, ac si unio sit facta in personâ, non in hypostasi. Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primò, ex hoc quòd persona super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem, secundùm quòd Boetius dicit in lib. de duab Natur., aliquant. à princ., quòd *persona est rationalis naturæ individua substantia;* et ideò idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo et propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres, utrumque in concilio quinto apud Constantinopolim celebrato, collat. 8, can. 5, damnaverunt, dicentes : « Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias, « seu duas personas, anathema sit. Nec enim « adjectionem personæ vel subsistentiæ su- « scepit (1) sancta Trinitas incarnato uno de « sancta Trinitate Deo Verbo. » Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium in lib. de duab. Natur., aliquant à princ.

Secundò, quia si detur quòd persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit unio fieri, hoc nihil aliud est quàm proprietas ad dignitatem pertinens; secundùm quod à quibusdam dicitur, quòd persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit unio in personâ, et non in hypostasi, consequens erit quòd non facta sit unio nisi secundùm dignitatem quamdam. Et hoc est approbante synodo Ephesinâ, gener. III, part. 3, can. seu anathem. 3, damnatum à Cyrillo sub his verbis : « Si quis in uno Christo dividit subsistentias « post adunationem, solâ copulans eas con- « junctione, quæ secundùm dignitatem quam- « dam vel auctoritatem est, vel secundùm « potentiam, et non magis concursu secun- « dùm adunationem naturalem, anathema « sit. »

Tertiò, quia tantùm hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturæ, et ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto : dicimus enim quòd hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hâc ratione hic homo di-

(1) Al., *suscivit*, et mox. *ex incarnato*

citur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quæ ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo præter hypostasim Verbi, sequitur quòd de aliquo alio quàm de Verbo verificentur ea quæ sunt hominis, putà esse natum de Virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante concilio Ephes., loc. cit., can. 4, sub his verbis : «Si quis personis duabus « vel subsistentiis eas quæ sunt in evangeli-« cis et apostolicis Scripturis, partitur voces, « aut de Christo à sanctis dictas, aut ab ipso « de se, et quasdam quidem velut homini « præter illud ex Deo Verbum specialiter « intellecto applicat, quasdam verò, velut « Deo dicibiles, soli ex Deo Patre Verbo; ana-« thema sit.»

Sic ergo patet esse hæresim olim ab Ecclesiâ damnatam, dicere, quòd in Christo sunt duæ hypostases, vel duo supposita, sive quòd unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eâdem synodo, can. 2, legitur : « Si « quis non confitetur carni secundùm subsi-« stentiam unitum ex Deo Patre Verbum, « utrumque esse Christum cum suâ carne, « eumdem scilicet Deum et hominem; ana-« thema sit.»

Ad primum ergo dicendum quòd sicut accidentalis differentia facit alterum; ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quòd alteritas, quæ provenit ex differentiâ accidentali, potest ad eamdem hypostasim vel suppositum pertinere in rebus creatis, eò quòd idem numero potest diversis accidentibus subesse. Non autem contingit in rebus creatis quòd idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis; sed unus et idem Christus subsistit in duabus naturis. Unde sicut quod dicitur alterum et alterum in creaturis, non significat diversitatem suppositi, sed solùm diversitatem formarum accidentalium, ita quòd dicitur Christus aliud et aliud, non importat diversitatem suppositi vel hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit in epist. 1, ad Cledonium (1), inter princ. et med. : « Aliud et aliud sunt « ea ex quibus Salvator est, non autem alius « et alius. Dico verò, aliud et aliud è contrario « quàm in Trinitate habet : ibi enim alius et « alius dicimus, ut non subsistentias confun-« damus, non autem aliud et aliud. »

Ad secundum dicendum quòd hypostasis significat substantiam particularem, non quocumque modo, sed prout est in suo complemento; secundùm verò quòd venit in unionem alicujus magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus vel pes. Et similiter humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cujusdem completi, scilicet totius Christi, prout est Deus et homo non potest dici hypostasis vel suppositum; sed illud completum, ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

Ad tertium dicendum quòd in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere, vel in specie ratione ejus quod pertinet ad ejus individuationem, sed ratione naturæ, quæ secundùm formam determinatur; cùm individuatio magis sit secundùm materiam in rebus compositis. Sic ergo dicendum est quòd Christus est in specie humanâ ratione naturæ assumptæ, non ratione ipsius hypostasis.

Articulus iv. — *Utrùm persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.* — (3, *dist.* 6, *quæst.* 2, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quàm persona vel hypostasis Verbi, ut ex dictis apparet, art. 2 huj. quæst. Sed in Verbo non est aliud persona et natura, ut patet ex dictis in primâ parte, quæst. 3, art. 3 et 7. Cùm ergo natura Verbi sit simplex, ut in primo ostensum est ib., impossibile est quòd persona Christi sit composita.

2. Præterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis, quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quòd persona Christi sit composita ex duabus naturis.

3. Præterea, quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis; sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si ergo ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quòd illud non erit persona, sed natura; et sic in Christo erit facta unio in naturâ; quod est contra prædicta, art. 2 huj. quæst.

Sed contra est quod Damascenus dicit lib. 3 orth. Fid., cap. 3, 4 et 5 : *In Domino Jesu Christo duas naturas agnoscimus, unam autem hypostasim ex utrâque compositam.*

Respondeo dicendum quòd persona sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari : uno modo secundùm illud quod est in se; et sic est omninò simplex, sicut et natura Verbi; alio modo secundùm rationem personæ vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliquâ naturâ; et secundùm hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde licèt sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi : et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd illa compositio personæ ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potiùs ratione numeri; sicut omne illud in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

Ad tertium dicendum quòd non in omni compositione hoc verificatur quòd illud quod componitur sit homogeneum componentibus, sed solùm in partibus continui. Nam continuum non componitur nisi ex continuis; animal verò componitur ex animâ et corpore, quorum neutrum est animal.

Articulus v. — *Utrùm sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo.* — (*Inf., qu.* 16, *art.* 1, *cap. et* 3, *dist.* 6, *qu.* 3, *art.* 1,

(1) Al., *ad Didymum*, et in marg., *ad Celidonium*.

et 4, *cont. gent., cap.* 37 *et* 41, *et opusc.* 2, *cap.* 211.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit unio animæ et corporis. Ex unione enim animæ et corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima et corpus fuerunt in Christo unita, sequitur quòd fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta. Non autem hypostasis Verbi Dei, quæ est æterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis præter hypostasim Verbi; quod est contra prædicta, art. 2 et 3 præc.

2. Præterea, ex unione animæ et corporis constituitur natura humanæ speciei. Damascenus autem dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 3, circa med., quòd *in Domino Jesu Christo non est communem speciem accipere.* Ergo in eo non est facta animæ et corporis unio.

3. Præterea, anima non conjungitur corpori, nisi ut vivificet ipsum. Sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso Verbo Dei, quod est fons et principium vitæ. Ergo in Christo non fuit unio animæ et corporis.

Sed contra est quòd corpus non dicitur animatum nisi ex unione animæ. Sed corpus Christi dicitur animatum, secundùm illud quod Ecclesia cantat: *Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est.* Ergo in Christo fuit unio animæ et corporis.

Respondeo dicendum quòd Christus dicitur homo univocè cum aliis hominibus, utpote ejusdem speciei existens, secundùm illud Apostoli Philipp. 2, 7: *In similitudinem hominum factus.* Pertinet autem ad rationem speciei humanæ quòd anima corpori uniatur; non enim forma constituit speciem, nisi per hoc quod fit actus materiæ, et hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quòd in Christo fuerit anima corpori unita: et contrarium est hæreticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi.

Ad primum ergo dicendum quòd ex hâc ratione moti videntur illi qui negaverunt unionem animæ et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam vel hypostasim in Christo inducere, quia videbant quòd in puris hominibus ex unione animæ ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideò in puris hominibus accidit, quia anima et corpus sic in eis conjunguntur ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem, ut adjuncta alteri principaliori, quod subsistit in naturâ ex eis compositâ. Ea propter ex unione animæ et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona; sed advenit ipsum conjunctum personæ seu hypostasi præexistenti. Nec propter hoc sequitur quòd sit minoris efficaciæ unio animæ et corporis in Christo quàm in nobis, quia ipsa conjunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget; sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma; non autem in hominibus, quamvis in nobis sit virtuosior et nobilior: et hoc propter adjunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis, scilicet animæ rationalis, ut etiam supra dictum est, art. 2 huj. quæst., ad 2.

Ad secundum dicendum quòd verbum Damasceni potest intelligi dupliciter: uno modo, ut referatur ad humanam naturam; quæ quidem non habet rationem communis speciei, secundùm quòd est in uno solo individuo, sed secundùm quòd est abstracta ab omni individuo, prout in nudâ contemplatione consideratur, vel secundùm quòd est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam, prout est in solâ consideratione intellectûs, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanæ naturæ, nisi fortè diceretur quòd humana natura est quædam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materiâ ex Arist., 1 Metaph., text. 6, 25 et seq. Sed tunc Filius Dei non assumpsisset carnem, contra illud quod dicitur Luc. ult. 39: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Similiter etiam non potest dici quòd Filius Dei assumpserit humanam naturam prout est in omnibus individuis ejusdem speciei, quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascenus postea dicit in eodem lib., cap. 11, parùm à princ., quòd *assumpserit naturam humanam in atomo,* id est, in individuo; non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturæ quàm in personâ Filii Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damasceni, ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animæ et corporis non resultet una communis natura, quæ est humana, sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinæ scilicet et humanæ, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod fit quædam natura communis, quia sic illud esset natum prædicari de pluribus: et hoc ibi intendit, unde subdit: *Neque enim generatus est, neque unquàm generabitur alius Christus ex Deitate et humanitate, in Deitate et humanitate Deus perfectus, idem et homo perfectus.*

Ad tertium dicendum quòd duplex est principium vitæ corporalis: unum quidem effectivum: et hoc modo Verbum Dei est principium omnis vitæ; alio modo est aliquid principium vitæ formaliter: cùm enim *vivere viventibus sit esse,* ut dicit Philosophus 2 de Animâ, text. 37, sicut unumquodque formaliter est per formam suam, ita corpus vivit per animam: et hoc modo non ponitur corpus vivere per Verbum, quod non potest esse corporis forma.

Articulus vi. — *Utrùm natura humana fuerit unita Verbo Dei accidentaliter.* — (*Part.* 1, *quæst.* 17, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 8, *quæst.* 3, *art.* 2, *et* 4 *cont., cap.* 37, 41 *et* 49, *et de Unione Verbi, art.* 1, *corp., et ad* 13, *et opusc.* 2, *cap.* 215, *et Philipp.* 2, *col.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter. Dicit enim Apostolus Philipp. 2 de Filio Dei, quòd *habitu inventus* est *ut homo.* Sed habitus accidentaliter advenit ei cujus est, sive accipiatur habitus, prout est unum de decem prædicamentis, sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est Filio Dei.

2. Præterea, omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: hoc enim dicimus accidens, quod potest et adesse et abesse alicui præter subjecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore Filio Dei habenti esse perfectum ab æterno. Ergo advenit ei accidentaliter.

3. Præterea, quidquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicujus rei, est accidens ejus: quia omne quod est, aut est substantia aut accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam divinam Filii Dei: quia non est facta unio in naturâ, ut supra dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo oportet quòd natura humana accidentaliter Filio Dei advenerit.

4. Præterea, instrumentum accidentaliter advenit. Sed humana natura in Christo fuit Divinitatis instrumentum: dicit enim Damascenus, in 3 lib. orth. Fid., cap. 15, post med., quòd *caro Christi instrumentum Divinitatis existit*. Ergo videtur quòd humana natura fuerit Filio Dei unita accidentaliter.

Sed contra est quòd illud quod accidentaliter prædicatur, non prædicat quid, sed quantùm, vel quale, vel aliquo alio modo se habens. Si ergo humana natura accidentaliter adveniret, cùm dicitur, *Christus est homo*, non prædicaretur quid, sed quale, aut quantum, aut aliquo alio modo se habens: quod est contra Decretalem Alexandri papæ III, dicentis, in concil. Later 3, part. ult., cap. 20, et habetur cap. *Cùm Christus*, de Hæreticis: *Cùm Christus sit perfectus Deus et perfectus homo, quâ temeritate audent quidam dicere quòd Christus secundùm quòd est homo, non est quid?*

Respondeo dicendum quòd ad hujus quæstionis evidentiam sciendum est quòd circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo duplex hæresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas; sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt quòd ex duabus naturis est constituta una natura; ita quòd confiterentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis, non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. Alia verò fuit hæresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni separantium personas. Posuerunt enim aliam esse personam Filii Dei et filii hominis, quas dicebant sibi invicem esse unitas, primò quidem secundùm inhabitationem, in quantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo: secundò, per unitatem affectûs, in quantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Verbi Dei; tertiò, secundùm operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Verbi Dei instrumentum; quartò, secundùm dignitatem honoris, prout omnis honor qui exhibetur Filio Dei, coexhibetur filio hominis propter conjunctionem ad Filium Dei; quintò, secundùm æquivocationem, id est, communicationem nominum, prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et Filium Dei. Manifestum est autem istos omnes modos accidentalem unionem importare.

Quidam autem posteriores magistri putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita, dicentes hominem quemdam compositum ex corpore et animâ à principio suæ conceptionis esse assumptum à Dei Verbo. Et hæc est prima opinio, quam Magister ponit in 6 dist. lib. 3 Sent. Alii verò volentes servare unitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed hæc duo separata ab invicem esse unita Verbo accidentaliter, ut sic non cresceret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio, quam Magister ibidem ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in hæresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra dictum est, art. 3 huj. quæst. Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est quòd etiam Nestorius utebatur unitate personæ propter unitatem dignitatis et honoris. Unde etiam quinta synodus (Constant. 2, gener. 5, collat. 8, can. 5, definit anathema eum qui dicit *unam personam secundùm dignitatem, et honorem, et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt*. Alia verò opinio incidit in errorem Nestorii quantùm ad hoc quòd posuit unionem accidentalem. Non enim differt dicere quòd Verbum Dei unitum est homini Christo secundùm inhabitationem, sicut in templo suo (sicut dicebat Nestorius), et dicere quòd unitum fuit Verbum Dei homini secundùm induitionem, sicut vestimento, sicut dicit tertia opinio: quæ etiam pejus dicit aliquid quàm Nestorius, scilicet quòd anima et corpus non sunt unita.

Fides autem catholica medium inter prædictas positiones tenens, non dicit unionem factam Dei et hominis secundùm essentiam vel naturam, neque etiam secundùm accidens, sed medio modo secundùm subsistentiam seu hypostasim. Unde in quintâ synodo, loc. sup. cit., dicitur: *Cùm multis modis unitas intelligatur, qui impietatem Apollinarii et Eutychetis sequuntur, interemptionem eorum quæ convenerunt colentes* (1), id est, interimentes utramque naturam, *unionem secundùm confusionem dicunt; Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt. Sancta verò Dei Ecclesia utriusque perfidiæ impietatem rejiciens, unionem Verbi Dei ad carnem secundùm compositionem confitetur, quod est secundùm subsistentiam.* Sic ergo patet quòd secunda trium opinionum, quas Magister ponit, 3 Sent., dist. 6, quæ asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia catholicæ fidei. Similiter etiam prima opinio, quæ ponit duas hypostases, et tertia, quæ ponit unionem accidentalem, non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in conciliis ab Ecclesiâ damnatæ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 26,

(1) Ita cum Ms. Alcan. aliisque pluribus edit. Rom. Theologorum, et Patav. Nicolaius, *ponentes*. Al.: *Inperemptionem eorum quæ convenerant, tollentes*. Al.: *Interemptionem eorum quæ convenerunt, tollentes*.

in fin., « Non necesse est omnifariam et in« defectivè assimilari exempla : quod enim « est in omnibus simile, idem utique erit, et « non exemplum, et maximè in divinis : im« possibile enim est simile exemplum inve« nire in omnibus et in theologiâ, » id est, in Deitate personarum, et in dispensatione, id est, in mysterio incarnationis. Humana ergo natura in Christo assimilatur habitui, id est, vestimento, non quidem quantùm ad accidentalem unionem, sed quantùm ad hoc quòd Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum; et etiam quantùm ad hoc quòd vestimentum mutatur, quia scilicet formatur secundùm figuram ejus qui induit ipsum, qui à suâ formâ non mutatur propter vestimentum. Et similiter humana natura assumpta à Verbo Dei est meliorata, ipsum autem Verbum Dei non est mutatum, ut Augustinus exponit in lib 83 QQ., qu. 73, vers. fin.

Ad secundum dicendum quòd illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi; sicut in resurrectione corpus advenit animæ præexistenti; non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam; non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud est esse hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundùm hypostasim sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse, prout est naturæ; sicut corpus assumitur ad esse animæ; sed ad unum esse, prout est hypostasis vel personæ. Et ideò humana natura non utitur accidentaliter Filio Dei.

Ad tertium dicendum quòd accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem, ut patet 5 Metaph., text. 25, dupliciter dicitur: uno modo pro essentiâ sive naturâ; alio modo pro supposito, sive hypostasi; unde sufficit ad hoc quòd non sit unio accidentalis, quòd sit facta unio secundùm hypostasim, licèt non sit facta unio secundùm naturam.

Ad quartum dicendum quòd non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio; nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra ejus. Nestorius ergo posuit quòd natura humana est assumpta à Verbo solùm per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideò non concedebat quòd homo ille verè esset Filius Dei, sed instrumentum ejus. Unde Cyrillus dicit in epistolâ ad monachos Ægypti, inter med. et fin.: *Hunc Emmanuelem,* id est, Christum, *non tanquàm instrumenti officio assumptum dicit Scriptura; sed tanquàm Deum verè humanatum,* id est, hominem factum. Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.

Articulus vii. — *Utrùm unio naturæ divinæ et humanæ sit aliquid creatum.* — (*Inf., art.* 8, *corp.; et* 3, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 2, *et dist.* 5, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *et dist.* 7, *quæst.* 2, *art* 2, *et* 4 *cont., cap.* 39 *et* 45.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd unio naturæ divinæ et humanæ non sit aliquid creatum. Nihil enim creatum in Deo potest esse, quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo, quia ipse Deus est humanæ naturæ unitus. Ergo videtur quòd unio non sit aliquid creatum.

2. Præterea, finis est potissimùm in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur quòd hujusmodi unio maximè debeat judicari secundùm conditionem divinæ hypostasis, quæ non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

3. Præterea, *propter quod unumquodque, et illud magis,* ut dicit Philosophus, lib. 1 Poster., text. 5. Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multò magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.

Sed contra, omne quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa ab æterno non fuit, sed incepit esse ex tempore. Ergo unio est aliquid creatum.

Respondeo dicendum quòd unio de quâ loquimur, est relatio quædam, quæ consideratur inter divinam naturam et humanam, secundùm quòd conveniunt in unâ personâ Filii Dei. Sicut autem in primâ parte dictum est, quæst. 13, art. 7, omnis relatio quæ consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creaturâ, per cujus mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo, sed secundùm rationem tantùm, quia non innascitur secundùm mutationem Dei. Sic ergo dicendum est quòd hæc unio de quâ loquimur, non est in Deo realiter, sed secundùm rationem tantùm; in humanâ autem naturâ, quæ creatura quædam est, realiter est. Et ideò oportet dicere quòd sit quiddam creatum.

Ad primum ergo dicendum quòd hæc unio non est in Deo realiter, sed secundùm rationem tantùm: dicitur enim Deus unitus creaturæ ex hoc quòd creatura est realiter unita Deo absque ejus mutatione.

Ad secundum dicendum quòd ratio relationis, sicut et motus, dependet ex fine vel termino; sed esse ejus dependet à subjecto. Et quia unio talis non habet esse reale nisi in naturâ creatâ, ut dictum est in corp., consequens est quòd habeat esse creatum.

Ad tertium dicendum quòd homo dicitur creator, et est Deus propter unionem, in quantum terminatur ad hypostasim divinam; non tamen sequitur quòd ipsa unio sit creator vel Deus: quia quòd aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quàm rationem.

Articulus viii. — *Utrùm unio Verbi incarnati sit idem quod assumptio.* — (3, *dist.* 5, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 5.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur

quòd idem sit unio quod assumptio. Relationes enim, sicut et motus, specificantur secundùm terminum. Sed idem est terminus assumptionis et unionis, scilicet divina hypostasis. Ergo videtur quòd non differant unio et assumptio.

2. Præterea, in mysterio incarnationis idem videtur esse uniens, et assumens, unitum et assumptum. Sed unio et assumptio videntur sequi actionem et passionem unientis et uniti, vel assumentis et assumpti. Ergo videtur idem esse unio quòd assumptio.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. 3 orth. Fid., cap. 11, ante med.: « Aliud est unio, « aliud incarnatio : nam unio solam demon- « strat copulationem; ad quid autem facta est « copulatio, non adhuc : humanatio autem et « incarnatio determinant, ad quem sit facta « copulatio. » Sed similiter assumptio non determinat, ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur unio idem esse quod assumptio.

Sed contra est quòd divina natura dicitur esse unita, non autem assumpta.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., unio importat relationem quamdam divinæ naturæ et humanæ, secundùm quòd conveniunt in unâ personâ. Omnis autem relatio quæ incipit esse ex tempore, ex aliquâ mutatione causatur, mutatio autem consistit in actione et passione. Sic ergo dicendum est quòd prima et principalis differentia inter assumptionem et unionem est quòd unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem, secundùm quam dicitur aliquis assumens, vel passionem, secundùm quam dicitur aliquid assumptum. Ex hâc autem differentiâ accipitur secundò alia differentia : nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse : et ideò uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur, ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam, per hoc quod dicitur homo : unde verè dicimus quòd Filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, id est, in abstracto, significatur ut assumpta : non autem dicimus quòd Filius Dei sit humana natura. Ex eodem etiam sequitur tertia differentia, quòd relatio, præcipuè æquiparantiæ, non magis se habet ad unum extremum quàm ad aliud, actio autem et passio diversimodè se habent ad agens et patiens, et ad diversos terminos. Et ideò assumptio determinat terminum *à quo*, et *ad quem* : dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio. Unio autem nihil horum determinat : unde indifferenter dicitur quòd humana natura est unita divinæ, et è converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humanâ, sed è converso, quia humana natura adjuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humanâ naturâ subsistat.

Ad primum ergo dicendum quòd unio et assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimodè, sicut dictum est in corp. artic.

Ad secundum dicendum quòd uniens et assumens non omninò sunt idem. Nam omnis persona assumens est uniens, non autem è converso. Nam persona Patris univit naturam humanam Filio, non autem sibi; et ideò dicitur uniens, non assumens, quasi ad se sumens : persona autem Filii, quæ sibi humanam naturam univit, est uniens et assumens. Et similiter non est idem unitum et assumptum : nam divina natura dicitur unita et non assumpta.

Ad tertium dicendum quòd assumptio determinat, cui facta est copulatio ex parte assumentis, in quantum assumptio dicitur, quasi ad se sumptio; sed incarnatio et humanatio ex parte assumpti, quod est caro vel natura humana. Et ideò assumptio differt ratione et ab unione, et ab incarnatione seu humanatione.

Articulus ix. — *Utrùm unio duarum naturarum in Christo sit maxima unionum.* — (3, *dist.* 5, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *et* 4, *cont., cap.* 41.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd unio duarum naturarum in Christo non sit maxima unionum. Unitum enim deficit in ratione unitatis ab eo quod est unum, eò quòd unitum dicitur per participationem, unum autem per essentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur simpliciter esse unum, sicut præcipuè patet de unitate ipsâ, quæ est principium numeri. Ergo hujusmodi unio de quâ loquimur, non importat maximam unitatem.

2. Præterea, quantò ea quæ uniuntur, magis distant, tantò minor est unio. Sed ea quæ secundùm hanc unionem uniuntur, maximè distant, scilicet natura divina et humana; distant enim in infinitum. Ergo hujusmodi est minima unio.

3. Præterea, per unionem fit aliquid unum. Sed ex unione animæ et corporis in nobis fit aliquid unum in personâ et naturâ; ex unione autem divinæ et humanæ naturæ fit aliquid unum solùm in personâ. Ergo major est unio animæ ad corpus quàm divinæ naturæ ad humanam : et sic unio, de quâ loquimur, non importat maximam unitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Trinitate, cap. 10, ante med., *quòd homo potiùs est in Filio Dei quàm Filius in Patre.* Filius autem est in Patre per unitatem essentiæ, homo verò est in Filio per unionem incarnationis. Ergo major est unio incarnationis quàm unitas divinæ essentiæ, quæ tamen est maxima unionum : et sic per consequens unio incarnationis importat maximam unitatem.

Respondeo dicendum quòd unio importat conjunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi : uno modo ex parte eorum quæ conjunguntur; alio modo ex parte ejus in quo conjunguntur.

Et ex hâc parte hujusmodi unio habet præeminentiam inter alias uniones; nam unitas personæ divinæ, in quâ uniuntur duæ naturæ est maxima; non autem habet

præeminentiam ex parte eorum quæ conjunguntur.

Ad primum ergo dicendum quòd unitas divinæ personæ est major quàm unitas numeralis, quæ scilicet est principium numeri. Nam unitas divinæ personæ est unitas increata per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem : est etiam in se completa, habens in se quicquid pertinet ad rationem unitatis; et ideò non competit ei ratio partis, sicut unitati numerali, quæ est pars numeri, et quæ participatur in rebus numeratis. Et ideò quantùm ad hoc unio incarnationis præeminet unitati numerali, ratione scilicet unitatis divinæ personæ, non autem ratione naturæ humanæ, quæ non est ipsa unitas divinæ personæ, sed est ei unita.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit ex parte conjunctorum, non autem ex parte personæ, in quâ facta est unio.

Ad tertium dicendum quòd unitas divinæ personæ est major unitas quàm unitas et personæ et naturæ in nobis : et ideò unio incarnationis est major quàm unio animæ et corporis in nobis.

Quia verò illud quod in contrarium objicitur, falsum supponit, scilicet quòd major sit unio incarnationis quàm unitas personarum divinarum in essentiâ, dicendum est ad auctoritatem Augustini, quòd humana natura non est magis in Filio Dei quàm Filius Dei in Patre, sed multò minùs. Sed ipse homo quantùm ad aliquid est in Filio magis quàm Filius in Patre, in quantum scilicet idem supponitur in hoc quòd dico *homo,* prout sumitur pro Christo, et in hoc quòd dico *Filius Dei;* non autem est idem suppositum Patris et Filii.

Articulus x. — *Utrùm unio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam. — (Inf., quæst.* 6, *art.* 6, *et Verit. quæst.* 29, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 3, *art.* 1.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd unio incarnationis non sit facta per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam, ut in secundâ parte habitum est, 1–2, qu. 110, art. 2. Sed humanæ naturæ unio ad divinam non est facta per accidens, ut supra ostensum est, art. 6 huj. quæst. Ergo videtur quòd unio incarnationis non sit facta per gratiam.

2. Præterea, gratiæ subjectum est anima. Sed, sicut dicitur Coloss. 2, 9 : *in Christo inhabitat plenitudo Divinitatis corporaliter.* Ergo videtur quòd illa unio non sit facta per gratiam.

3. Præterea, quilibet sanctus Deo unitur per gratiam Si igitur unio incarnationis fuit per gratiam, videtur quòd non aliter dicatur Christus esse Deus quàm alii sancti homines.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Prædestin. sanctorum, cap. 15, ante med. : *Eâ gratiâ fit ab initio fidei suæ homo quicumque christianus, quâ gratiâ homo ille ab initio suo factus est Christus.* Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte dictum est, 1–2, quæst. 110, art. 1, gratia dupliciter dicitur : uno modo ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis; alio modo ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuitâ Dei voluntate ad hoc quòd elevetur in Deum, cùm hoc sit supra facultatem suæ naturæ. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter; uno modo per operationem, quâ scilicet sancti cognoscunt et amant Deum; alio modo per esse personale, qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quòd sit in personâ Filii Dei. Manifestum est autem quòd ad perfectionem operationis requiritur quòd potentia sit perfecta per habitum; sed quòd natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.

Sic ergo dicendum est quòd si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum, seu acceptum aliquem habens; unio incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si verò gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personæ divinæ, potest dici quædam gratia, in quantum nullis præcedentibus meritis hoc est factum; non autem ita quòd sit aliqua gratia habitualis, quâ mediante talis unio fiat.

Ad primum ergo dicendum quòd gratia quæ est accidens, est quædam similitudo Divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participâsse similitudinem aliquam divinæ naturæ, sed dicitur esse conjuncta ipsi divinæ naturæ in personâ Filii. Majus autem est ipsa res quàm similitudo ejus participata.

Ad secundum dicendum quòd gratia habitualis est solùm in animâ; sed gratia, id est, gratuitum Dei donum, quod est uniri divinæ personæ, pertinet ad totam naturam humanam, quæ componitur ex animâ et corpore. Et per hunc modum dicitur *plenitudo Divinitatis in Christo corporaliter* habitâsse, quia est unita divina natura non solùm animæ, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici quòd dicitur habitâsse in Christo corporaliter, id est, non umbraliter, sicut habitavit in sacramentis veteris legis; de quibus ibidem subditur, quòd sunt umbra futurorum, corpus autem est Christus, prout scilicet corpus contra umbram dividitur. Dicunt etiam quidam quòd Divinitas dicitur in Christo habitâsse corporaliter, id est, tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones : uno modo per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut in cæteris creaturis; alio modo per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis ; tertio, per unionem personalem, quod est proprium ipsi Christo.

Unde patet responsio ad tertium, quia scilicet unio incarnationis non est facta solùm per gratiam habitualem, sicut alii sancti uniuntur Deo, sed secundùm subsistentiam sive personam.

Articulus xi. — *Utrùm unionem Verbi in-*

carnati aliqua merita præcesserint. — (1-2, *quæst.* 98, *art.* 4, *corp.; et* 3, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 1, *et Rom.* 1, *lect.* 3, *col.* 2, *et Hebr.* 1, *lect.* 4, *col.* 3.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta, quia, super illud psal. 32 : *Fiat misericordia tua super nos, quemadmodùm*, etc., dicit Glossa (ord. implic.) : *Hìc insinuatur desiderium prophetæ de incarnatione, et meritum impletionis.* Ergo incarnatio cadit sub merito.

2. Præterea, quicumque meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui patres merebantur vitam æternam, ad quam pervenire non poterant nisi per incarnationem : dicit enim Gregorius in lib. 13 Moral., cap. 15, in fin. : « Hi « qui ante Christi adventum in hunc mundum « venerunt, quantamlibet justitiæ virtutem « haberent, ex corporibus educti, in sinum « cœlestis patriæ statim recipi nullo modo « poterant, quia nondùm ille venerat qui « justorum animas in perpetuâ sede colloca- « ret. » Ergo videtur quòd meruerint incarnationem.

3. Præterea, de beatâ Virgine cantatur quòd *Dominum omnium meruit portare :* quod quidem factum est per incarnationem. Ergo incarnatio cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Prædest. sanct., cap. 15, ad fin. : *Quisquis in capite nostro præcedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris ejus præcedentia merita multiplicatæ regenerationis inquirat.* Sed nulla merita præcesserunt regenerationem nostram, secundùm illud ad Titum 3, 5 : *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis.* Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita præcesserunt.

Respondeo dicendum quòd quantùm ad ipsum Christum, manifestum est ex præmissis, art. præc., quòd nulla ejus merita potuerunt præcedere unionem. Non enim ponimus quòd ante fuerit purus homo, et posteà per meritum bonæ vitæ obtinuerit esse Filius Dei, sicut posuit Photinus; sed ponimus quòd à principio suæ conceptionis ille homo verè fuerit Filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam Filii Dei, secundùm illud Luc. 1, 35 : *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et ideò omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Ergo nulla ejus operatio potuit esse meritum unionis.

Sed neque etiam opera alterius cujuscumque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis ex condigno : primò quidem quia opera meritoria hominis propriè ordinantur ad beatitudinem, quæ est virtutis præmium, et consistit in plenâ Dei fruitione. Unio autem incarnationis, cùm sit in *esse* personali, transcendit unionem beatæ mentis ad Deum, quæ est per actum fruentis, et ideò non potest cadere sub merito. Secundò, quia gratia non potest cadere sub merito, principium enim meriti non cadit sub merito, et ideò nec ipsa gratia, quia est merendi principium. Unde multò minùs incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ, secundùm illud Joan. 1, 17 : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Tertiò, quia incarnatio Christi est reformativa totius humanæ naturæ : et ideò non cadit sub merito alicujus hominis singularis, quia bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturæ.

Ex congruo tamen meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando et petendo : congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd hoc est falsum, quòd sub merito cadit omne illud sine quo præmium esse non potest. Quædam enim sunt quæ non solùm requiruntur ad præmium, sed etiam præexiguntur ad meritum; sicut divina bonitas et ejus gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter incarnationis mysterium est principium merendi, quia *de plenitudine Christi omnes accepimus*, ut dicitur Joan. 1, 16.

Ad tertium dicendum quòd beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratiâ sibi datâ illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congruè posset esse mater Dei.

Articulus xii. — *Utrùm gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.* — (*Inf.*, *quæst.* 7, *art.* 13, *ad* 2, *et quæst.* 34, *art.* 3, *ad* 2; *et* 3, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 2.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia unionis non fuerit homini Christo naturalis. Unio enim incarnationis non est facta in naturâ, sed in personâ, ut dictum est art. 2 huj. quæst. Sed unumquodque denominatur à termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis quàm naturalis.

2. Præterea, gratia dividitur contra naturam : sicut gratuita, quæ sunt à Deo, distinguuntur contra naturalia, quæ sunt à principio intrinseco. Sed eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

3. Præterea, naturale dicitur quod est secundùm naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundùm naturam divinam, quia sic conveniret etiam aliis personis; nec etiam naturalis est ei secundùm naturam humanam, quia sic conveniret omnibus hominibus, qui sunt ejusdem naturæ cum ipso. Igitur videtur quòd nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 40 : *In humanæ naturæ susceptione fit quodammodò ipsa gratia illi homini naturalis, quâ nullum possit admittere peccatum.*

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum in 5 Metaph., text. 5, natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter : uno modo quòd est tantùm ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursùm ferri; alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsâ nativitate ha-

bet, secundùm illud Ephes. 2, 3 : *Eramus naturâ filii iræ;* et Sap. 12, 10 : *Nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum.* Gratia igitur Christi, sive unionis, sive habitualis, non potest dici naturalis, quasi causata ex principiis humanæ naturæ in Christo; quamvis possit dici naturalis, quasi proveniens in naturam humanam Christi, causante divinâ naturâ ipsius. Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo, in quantum eam à nativitate habuit, quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinæ personæ unita, et anima ejus fuit munere gratiæ repleta.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt unio non sit facta in naturâ, est tamen causata ex virtute divinæ naturæ, quæ est verè natura Christi; et etiam convenit Christo à principio suæ nativitatis.

Ad secundum dicendum quòd non secundùm idem dicitur gratia et naturalis : sed gratia quidem dicitur, in quantum non est ex merito; naturalis autem dicitur, in quantum est ex virtute divinæ naturæ in humanitate Christi ab ejus nativitate.

Ad tertium dicendum quòd gratia unionis non est naturalis Christo secundùm humanam naturam, quasi ex principiis humanæ naturæ causata : et ideò non oportet quòd conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundùm humanam naturam propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundùm verò divinam naturam est ei naturalis, in quantum divina natura est principium activum hujus gratiæ : et hoc convenit toti Trinitati, scilicet hujus gratiæ esse activum principium.

QUÆSTIO III.

De modo unionis ex parte personæ assumentis. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de unione ex parte personæ assumentis : et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm assumere conveniat personæ divinæ; 2° utrùm conveniat naturæ divinæ; 3° utrùm natura possit assumere, abstractâ personalitate; 4° utrùm una persona possit assumere sine aliâ; 5° utrùm quælibet persona possit assumere; 6° utrùm plures personæ possint assumere unam numero naturam; 7° utrùm una persona possit assumere duas numero naturas; 8° utrùm magis fuerit conveniens de personâ Filii Dei quòd assumpserit humanam naturam, quàm de aliâ personâ divinâ.

Articulus primus. — *Utrùm personæ divinæ conveniat assumere naturam creatam.* — (3, *dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam. Persona enim divina significat aliquid maximè perfectum. Perfectum autem est cui non potest fieri additio. Cùm igitur assumere sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti, videtur quòd personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam.

2. Præterea, illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodò ei quod in ipsum assumitur; sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personæ est quòd sit incommunicabilis, ut in primâ parte dictum est, quæst. 29, art. 1. Ergo personæ divinæ non convenit assumere, quod est ad se sumere.

3. Præterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quòd constitutum assumat constituens, quia effectus non agit in suam causam. Ergo personæ non convenit assumere naturam.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit, de Fide ad Petrum, cap. 2, à med. : *Formam, id est, naturam servi, in suam accepit Deus ille,* scilicet unigenitus, *personam.* Sed Deus unigenitus est persona. Ergo personæ competit accipere naturam, quod est assumere.

Respondeo dicendum quòd in verbo assumptionis duo importantur, videlicet principium actûs et terminus : dicitur enim assumere, quasi ad se sumere. Hujus autem sumptionis persona est et principium et terminus. Principium quidem, quia personæ propriè competit agere : hujusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est hujus sumptionis terminus, quia, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 2, unio facta est in personâ, non in naturâ. Et sic patet quòd propriissimè competit personæ assumere naturam.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit (in epist. synodali Ephes. concil., quæ inscribitur : *Cyrillus et Synodus ex Ægypti,* etc., can. 5, et habetur in eo conc. quod est generale III, part. 1, cap. 26) : *Non secundùm appositionem conjunctionis intelligimus modum,* sicut etiam in unione hominis ad Deum, quæ est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo; sed illud quod divinum est, apponitur homini : unde non Deus, sed homo perficitur.

Ad secundum dicendum quòd persona dicitur incommunicabilis, in quantum non potest de pluribus suppositis prædicari; nihil tamen prohibet plura de personâ prædicari. Unde non est contra rationem personæ sic communicari ut subsistat in pluribus naturis, quia etiam in personam creatam possunt plures naturæ concurrere accidentaliter; sicut in personâ unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinæ personæ propter ejus infinitatem, ut fiat in eâ concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundùm subsistentiam.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 2, art. 1, natura humana non constituit personam divinam simpliciter; sed constituit eam, secundùm quòd denominatur à tali naturâ. Non enim ex naturâ humanâ habet Filius Dei quòd sit simpliciter, cùm fuerit ab æterno; sed solùm quòd sit homo. Sed secundùm naturam divinam

constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.

ARTICULUS II. — *Utrùm divinæ naturæ conveniat assumere.* — (3, *dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd naturæ divinæ non conveniat assumere. Quia, sicut dictum est art. præc., assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam, quia non est facta unio in naturâ, sed in personâ, sicut supra dictum est, quæst. 2, art. 1 et 3. Ergo naturæ divinæ non competit assumere naturam humanam.

2. Præterea, natura divina communis est tribus personis. Si ergo naturæ convenit assumere, sequitur quòd conveniat tribus personis: et ita Pater assumpsit naturam humanam, sicut et Filius, quod est erroneum.

3. Præterea, assumere est agere. Agere autem convenit personæ, non naturæ, quæ magis significatur ut principium quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturæ.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib de Fide ad Pet., cap. 2, inter princ. et med.: *Illa natura quæ semper genita manet ex Patre,* id est, quæ per generationem æternam accepta est à Patre, *naturam nostram à matre sine peccato suscepit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., in verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium actionis, et terminus ejus. Esse autem assumptionis principium convenit naturæ divinæ secundùm seipsam, quia ejus virtute assumptio facta est; sed esse terminum assumptionis, non convenit naturæ divinæ secundùm seipsam, sed ratione personæ, in quâ consideratur. Et ideò primò quidem et propriissimè persona dicitur assumere; secundariò autem potest dici quòd etiam natura assumpsit naturam ad suî personam; et secundùm etiam hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conversa, sed quia naturam carnis assumpsit. Unde Damascenus dicit, lib. 3 orthod. Fid., cap. 6, ad fin: *Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundùm beatos Athanasium et Cyrillum.*

Ad primum ergo dicendum quòd ly *se* est reciprocum, et refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito à personâ Verbi. Et ideò in quantum natura divina sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis Pater sumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se, quia non est idem suppositum Patris et Verbi; et ideò non potest dici propriè quòd Pater assumat naturam humanam.

Ad secundum dicendum quòd illud quod convenit naturæ divinæ secundùm se, convenit tribus personis; sicut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personæ Verbi, sicut dictum est in corp. art., et ideò soli illi personæ convenit.

Ad tertium dicendum quòd, sicut in Deo idem est quod est, et quo est, ita etiam in eo idem est id quod agit, et id quo agit, quia unumquodque agit, in quantum est ens. Unde natura divina est illud quo Deus agit: et est ipse Deus agens.

ARTICULUS III. — *Utrùm, abstractâ personalitate per intellectum, natura possit assumere.* — (3, *dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd, abstractâ personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim, art. 1 huj. quæst., quòd naturæ convenit assumere ratione personæ. Sed quod convenit alicui ratione alicujus, remoto eo, non potest ei convenire; sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo, abstractâ personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

2. Præterea, assumptio importat terminum unionis, ut dictum est loc. cit. Sed unio non potest fieri in naturâ, sed solùm in personâ. Ergo, abstractâ personalitate, natura divina non potest assumere.

3. Præterea, in primâ parte dictum est, quæst. 40, art. 3, quòd in divinis, abstractâ personalitate, nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo, abstractâ personalitate, non potest divina natura assumere.

Sed contra est quòd in divinis personalitas dicitur proprietas personalis; quæ triplex est, scilicet paternitas, filiatio et processio, ut in primâ parte dictum est, quæst. 30, art. 2. Sed remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio; sicut Angelus dicit Luc. 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Ergo videtur quòd etiam (1) remotâ personalitate, natura divina possit assumere.

Respondeo dicendum quòd intellectus dupliciter se habet ad divina: uno modo ut cognoscat Deum sicut est; et sic impossibile est quòd circumscribatur per intellectum aliquid à Deo, et quòd aliud remaneat, quia totum quod est in Deo, est unum, salvâ distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, sublatâ aliâ, quia distinguuntur solùm relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter, et divisim, id quod in Deo est unum: et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia hujusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellectâ paternitate vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundùm hoc, abstractâ personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

Ad primum ergo dicendum quòd, quia in divinis idem est quo est, et quod est, quid quid eorum quæ attribuuntur Deo in abstracto, secundùm se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cùm sit in naturâ intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus

(1) Ita cum Mss. Camer. Nicolaius. Cod. Alcan., *Videtur etiam quòd.* Al. deest *etiam.*

personalibus in Deo dicimus tres personas, ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostrâ natura divina ut subsistens et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quòd assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ vel personalitatis.

Ad secundum dicendum quòd etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Judæi intelligunt; ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

Ad tertium dicendum quòd, abstractâ personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis, quasi aliud sit quod subjicitur relationi, et aliud ipsa relatio, quia quidquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum quæ dicuntur de Deo, intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum jam dictum in corp. art.

Articulus iv. — *Utrùm una persona possit sine aliâ naturam creatam assumere.* — (3, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd una persona non possit assumere naturam creatam, aliâ non assumente. *Indivisa enim sunt opera Trinitatis*, ut dicit Augustinus in Enchirid., cap. 38, à med. Sicut autem trium personarum est una essentia, ita et una operatio. Sed assumere est operatio quædam. Ergo non potest convenire uni personæ divinæ, quin conveniat alii.

2. Præterea, sicut dicimus personam Filii incarnatam, ita et naturam; *tota enim divina natura in unâ suarum hypostasum incarnata est*, ut dicit Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 6, ante med. Sed natura communis est tribus personis. Ergo et assumptio.

3. Præterea, sicut humana natura in Christo assumpta est à Deo, ita etiam homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundùm illud Rom. 14, 3 : *Deus illum assumpsit.* Sed hæc assumptio communiter pertinet ad omnes personas. Ergo et prima.

Sed contra, est quòd Dionysius 2 cap. de div. Nom., lect. 1 et 2, incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam theologiam, secundùm quam scilicet aliquid distinctim dicitur de divinis personis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., assumptio duo importat, scilicet actum assumentis et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divinâ virtute, quæ communis est tribus personis ; sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est loc. cit. Et ideò id quod est actionis in assumptione commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ quod non alii : tres enim personæ fecerunt ut humana natura uniretur uni personæ Filii.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit ex parte operationis : et sequeretur conclusio, si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

Ad secundum dicendum quòd natura dicitur incarnata, sicut et assumens, ratione personæ, ad quam terminata est unio, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst., non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis, sed quia nihil deest de perfectione divinæ naturæ personæ incarnatæ, ut explicat ibid. Damascenus.

Ad tertium dicendum quòd assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinæ naturæ secundùm quamdam assimilationem ad bonitatem illius, secundùm illud 2 Petr. 1, 4 : *Ut divinæ consortes naturæ* (1), etc., et ideò hujusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii, et ex parte termini. Sed assumptio quæ est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est in corp. art., et art. 2 huj. quæst.

Articulus v. — *Utrùm quælibet persona divina potuerit humanam naturam assumere.* — (3, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla alia persona divina potuerit humanam naturam assumere præter personam Filii. Per hujusmodi enim assumptionem factum est quòd Deus sit filius hominis. Sed inconveniens esset quòd esse filium hominis conveniret Patri vel Spiritui sancto : hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo Pater vel Spiritus sanctus carnem assumere non potuit.

2. Præterea, per incarnationem divinam homines asseculi sunt adoptionem filiorum, secundùm illud Rom. 8, 15 : *Non accepistis spiritum servitutis iterùm in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.* Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quæ non convenit nec Patri, nec Spiritui sancto : unde dicitur Rom. 8, 29 : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Ergo videtur quòd nulla alia persona potuerit incarnari præter personam Filii.

3. Præterea, Filius dicitur missus et genitus nativitate temporali, secundùm quòd incarnatus est. Sed Patri non convenit mitti, quia etiam est innascibilis, ut in primâ parte habitum est, quæst. 32, art. 3, et quæst. 43, art. 4. Ergo saltem persona Patris non potuit incarnari.

Sed contra est quòd quidquid potest Filius, potest Pater et Spiritus sanctus; alioquin non esset eadem potentia trium personarum. Sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater et Spiritus sanctus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., assumptio duo importat, scilicet ipsum actum assumentis et terminum assumptionis. Principium autem actûs est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem

(1) Vulgata ; *Ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.*

etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licèt proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare; sicut patet in potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personæ Patris, vel Spiritûs sancti, sicut univit eam personæ Filii. Et ideò dicendum quòd Pater vel Spiritus sanctus potuit carnem assumere, sicut et Filius.

Ad primum ergo dicendum quòd filiatio temporalis, quâ Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio æterna; sed est quiddam consequens nativitatem temporalem. Unde si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum.

Ad secundum dicendum quòd filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriatè à Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritûs sancti, qui est amor Patris et Filii, secundùm illud Gal. 4, 6 : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem : Abba, pater.* Et ideò, sicut Filio incarnato, adoptivam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis ejus, ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo, tanquàm à principio naturalis filiationis, et à Spiritu sancto, tanquàm à nexu communi Patris et Filii.

Ad tertium dicendum quòd Patri convenit esse innascibilem secundùm nativitatem æternam; quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur Filius Dei secundùm incarnationem, eò quòd est ab alio, sine quo incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

Articulus vi. — *Utrùm plures personæ divinæ possint assumere unam numero naturam humanam.*— (3, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd duæ personæ divinæ non possint assumere unam et eamdem numero naturam. Hoc enim supposito, aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures : sicut enim una natura divina in personis pluribus non patitur esse plures deos, ita una natura humana in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo, quia unus homo est iste homo, qui demonstrat unam personam; et sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum, quod est inconveniens. Non ergo duæ aut tres personæ possunt accipere unam naturam humanam.

2. Præterea, assumptio terminatur ad unitatem personæ, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Sed non est una persona Patris, et Filii, et Spiritûs sancti. Ergo non possunt tres personæ assumere unam naturam humanam.

3. Præterea, Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 3 et cap. 4, ad fin., et Augustinus in 1 de Trinit., cap. 11, 12 et 13, quòd ex incarnatione Filii Dei consequitur quòd quidquid dicitur de Filio Dei, dicitur de filio hominis, et è converso. Si ergo tres personæ assumerent unam naturam humanam, sequeretur quòd quidquid dicitur de quâlibet trium personarum, diceretur de illo homine; et è converso quæ dicerentur de illo homine, possent dici de quâlibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium Patris, scilicet generare Filium ab æterno, diceretur de illo homine, et per consequens diceretur de Filio Dei, quod est inconveniens. Non ergo est possibile quòd tres personæ divinæ assumant unam naturam humanam.

Sed contra, persona incarnata subsistit in duabus naturis, divinâ scilicet et humanâ. Sed tres personæ possunt subsistere in unâ naturâ divinâ. Ergo etiam possunt subsistere in unâ naturâ humanâ, ita scilicet quòd sit una natura humana à tribus personis assumpta.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 2, art. 5, ad 1, ex unione animæ et corporis in Christo non fit neque nova persona, neque nova hypostasis, sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam : quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam divinæ personæ. Est autem talis divinarum personarum conditio, quòd una earum non excludit aliam à communione ejusdem naturæ, sed solùm à communione ejusdem personæ. Quia igitur *in mysterio incarnationis tota ratio facti est potentia facientis*, ut Augustinus dicit in epist. ad Volusianum, 132, al. 3, ante med., magis circa hoc est judicandum secundùm conditionem divinæ personæ assumentis, quàm secundùm conditionem naturæ humanæ assumptæ. Sic ergo non est impossibile divinis personis ut duæ vel tres assumant unam naturam humanam; esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim vel unam personam humanam; sicut et Anselmus dicit in lib. 2 : *Cur Deus homo*, cap. 9, circa princ., quòd *plures personæ non possunt assumere unum eumdemque hominem in unitate personæ.*

Ad primum ergo dicendum quòd hâc positione, factâ scilicet quòd tres personæ assumerent unam naturam humanam, verum esset dicere quòd tres personæ essent unus homo propter unam naturam humanam. Sicut enim nunc verum est dicere quòd tres personæ sunt unus Deus propter unam divinam naturam; sic verum esset dicere quòd essent unus homo propter unam naturam humanam. Nec ly *unus* importaret unitatem personæ, sed unitatem in naturâ humanâ; non enim posset argui ex hoc quòd tres personæ sunt unus homo, quòd essent unus simpliciter. Nihil enim prohibet dicere quòd homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantùm ad aliquid, putà unus populus; et, sicut Augustinus dicit, 6 de Trin., cap. 3, ante med., *diversum est naturâ spiritus Dei et spiritus hominis, sed inhærendo fit unus spiritus*, secundùm illud 1 Cor. 6, 17 : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.*

Ad secundum dicendum quòd illâ positione

factâ, humana natura esset assumpta in unitate non unius personæ, sed in unitate singularum personarum, ita scilicet quòd sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

Ad tertium dicendum quòd circa mysterium incarnationis fit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam, quia quæcumque conveniunt naturæ, possunt prædicari de personâ subsistente in naturâ illâ, cujuscumque naturæ nomine significetur. Prædictâ igitur positione factâ, de personâ Patris poterunt prædicari et ea quæ sunt humanæ naturæ, et ea quæ sunt divinæ; et similiter de personâ Filii, et Spiritûs sancti: non autem id quod conveniret personæ Patris ratione propriæ personæ, posset attribui personæ Filii aut Spiritûs sancti, propter distinctionem personarum, quæ remaneret. Posset ergo dici quòd sicut Pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundùm quòd ly *homo* supponeret pro personâ Patris. Si quis autem ulteriùs procederet: Homo est ingenitus; Filius est homo; ergo Filius est ingenitus, esset fallacia figuræ dictionis vel accidentis: sicut et nunc dicimus Deum esse ingenitum, quia Pater est ingenitus: nec tamen possumus concludere quòd Filius sit ingenitus, quamvis sit Deus.

Articulus vii. — *Utrùm una persona divina possit assumere duas naturas humanas.* — (3, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd una persona divina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio incarnationis non habet aliud suppositum præter suppositum personæ divinæ, ut ex supra dictis patet, art. præc., et art. 2 huj. quæst. Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum ejusdem speciei, quod videtur implicare contradictionem: non enim natura unius speciei multiplicatur nisi secundùm distinctionem suppositorum.

2. Præterea, hâc suppositione factâ, non posset dici quòd persona divina incarnata esset unus homo, quia non haberet unam naturam humanam: similiter non posset dici quòd esset plures, quia plures homines sunt supposito distincti, et ibi esset tantùm unum suppositum. Ergo prædicta positio est omninò impossibilis.

3. Præterea, in incarnationis mysterio tota natura divina est unita toti naturæ assumptæ, id est, cuilibet parti ejus: *Est* enim *Christus perfectus Deus, et perfectus homo, totus Deus, et totus homo*, ut Damascenus dicit in 3 lib., cap. 7, à med. Sed duæ humanæ naturæ non possent totaliter sibi invicem uniri, quia oporteret quòd anima unius esset unita corpori alterius, et quòd etiam duo corpora essent simul, quod confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile quòd una persona divina duas humanas naturas assumat.

Sed contra est quòd quidquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater post incarnationem Filii potest assumere naturam humanam aliam numero ab eâ quam Filius assumpsit: in nullo enim per incarnationem Filii est diminuta potentia Patris vel Filii. Ergo videtur quòd Filius post incarnationem possit aliam humanam naturam assumere præter eam quam assumpsit.

Respondeo dicendum quòd illud quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinæ personæ est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quòd persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quòd non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quòd personalitas divinæ naturæ esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quòd ad ejus personalitatem alia assumi non possit; quod est impossibile, non enim increatum à creato comprehendi potest. Patet ergo quòd sive consideremus personam divinam secundùm virtutem, quæ est principium unionis, sive secundùm suam personalitatem, quæ est terminus unionis, oportet dicere quòd persona divina præter naturam humanam quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.

Ad primum ergo dicendum quòd natura creata perficitur in suâ ratione per formam, quæ multiplicatur secundùm divisionem materiæ. Et ideò si compositio materiæ et formæ constituat novum suppositum, consequens est quòd natura multiplicetur secundùm multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio incarnationis unio formæ et materiæ, id est, animæ et corporis, non constituit novum suppositum, ut supra dictum est art. præc. Et ideò posset esse multitudo secundùm numerum ex parte naturæ propter divisionem materiæ, absque distinctione suppositorum.

Ad secundum dicendum quòd posset videri dicendum quòd prædictâ positione factâ, sequeretur quòd essent duo homines propter duas naturas, absque hoc quòd essent ibi duo supposita; sicut è converso tres personæ dicerentur unus homo, propter unam naturam humanam assumptam, ut supra dictum est, art. præc., ad 1. Sed hoc non videtur esse verum, quia nominibus est utendum, secundùm quòd sunt ad significandum imposita; quod quidem est ex consideratione eorum quæ apud nos sunt. Et ideò oportet circa modum significandi et consignificandi considerare ea quæ apud nos sunt; in quibus nunquàm nomen ab aliquâ formâ impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. Homo enim qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis; et qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundùm duas qualitates. Natura autem assumpta quantùm ad aliquid se habet per modum indumenti, licèt non sit similitudo quantùm ad omnia, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 6, ad 1. Et ideò si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi diceretur unus homo

habens duas naturas humanas. Contingit autem quòd plures homines dicuntur unus populus propter hoc quòd conveniunt in aliquo uno, non autem propter unitatem suppositi. Et similiter si duæ personæ divinæ assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo, ut supra dictum est, art. præc., ad 1, non unitate suppositi, sed in quantum convenirent in aliquo uno.

Ad tertium dicendum quòd divina et humana natura non eodem ordine se habent ad unam personam divinam: sed per prius comparatur ad ipsam divina natura, utpote quæ est unum cum eâ ab æterno; sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore à divinâ personâ, non quidem ad hoc quòd natura sit ipsa persona, sed quòd persona Dei in humanâ naturâ subsistat. Filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideò ad hoc quòd natura humana assumatur à divinâ personâ, requiritur quòd divina natura unione personali uniatur toti naturæ assumptæ, id est, secundùm omnes partes ejus. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam: unde oporteret (1) quòd una earum totaliter alteri uniretur, id est, omnes partes unius omnibus partibus alterius.

Articulus viii. — *Utrùm fuerit magis conveniens quòd persona Filii assumeret humanam naturam quàm alia persona divina.* — (*Inf., quæst.* 39, *art.* 8, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 4 *cont.*, *cap.* 39, *fin.*, *et* 62.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quàm Patrem vel Spiritum sanctum. Per mysterium enim incarnationis homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti, secundùm illud Joan. 18, 37: *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed ex hoc quòd persona Filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt à verâ Dei cognitione, ea quæ dicuntur de Filio secundùm humanam naturam, referentes ad ipsam Filii personam; sicut Arius, qui posuit inæqualitatem personarum, propter hoc quod dicitur Joan. 14, 28: *Pater major me est;* qui quidem error non provenisset, si persona Patris incarnata fuisset, nullus enim æstimâsset Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur fuisse conveniens quòd persona Patris incarnaretur quàm persona Filii.

2. Præterea, incarnationis effectus videtur esse recreatio quædam humanæ naturæ, secundùm illud Gal. ult., 15: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, nec præputium, sed nova creatura.* Sed potentia creandi appropriatur Patri. Ergo magis decuisset Patrem incarnari quàm Filium.

3. Præterea, incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum, secundùm illud Matth., 11: *Vocabis nomen ejus Jesum: ipse enim salvum faciet populum suum à peccatis eorum.* Remissio autem peccatorum attribuitur Spiritui sancto, secundùm illud Joan. 20, 22: *Accipite Spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ergo magis congruebat personam Spiritûs sancti incarnari quàm personam Filii.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 1: *In mysterio incarnationis manifestata est sapientia et virtus Dei: sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii quàm decentissimam* (1); *virtus autem, quia victum fecit rursùs victorem.* Sed virtus et sapientia appropriantur Filio, secundùm illud 1 Corinth. 1, 14: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Ergo conveniens fuit personam Filii incarnari.

Respondeo dicendum quòd convenientissimum fuit personam Filii incarnari: primò quidem ex parte unionis; convenienter enim ea quæ sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personæ Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam; quia verbum artificis, id est, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum quæ ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est æternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturæ. Et ideò sicut per participationem hujus similitudinis creaturæ sunt in propriis speciebus institutæ, sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad æternam et immobilem perfectionem: nam et artifex per formam artis conceptam, quâ artificiatum condidit, ipsum si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humanâ naturâ ex eo quòd Verbum est conceptus æternæ sapientiæ, à quâ omnis sapientia hominum derivatur. Et ideò per hoc homo in sapientiâ perficitur; quæ est propria ejus perfectio, prout est rationalis, quòd participat Verbum Dei; sicut discipulus instruitur per hoc quòd recipit verbum magistri. Unde Eccli. 1, 5, dicitur: *Fons sapientiæ Verbum Dei in excelsis.* Et ideò ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanæ naturæ personaliter uniretur.

Secundò, potest accipi ratio hujus congruentiæ ex fine unionis, qui est impletio prædestinationis, eorum scilicet qui præordinati sunt ad hæreditatem cœlestem, quæ non debetur nisi filiis, secundùm illud Rom. 8, 17: *Si filii, et hæredes.* Et ideò congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem hujus filiationis secundùm adoptionem; sicut Apostolus ibidem 29, dicit: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.*

Tertiò, potest accipi ratio hujus congruentiæ ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccaverat enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per Verbum veræ sapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiæ recesserat à Deo.

(1) In Nicol., *non oporteret.*

(1) Ita passim. Codex Alcan., *valdè decentissimam.*

Ad primum ergo dicendum quòd nihil est quo humana malitia non possit abuti, quando etiam ipsâ Dei bonitate abutitur, secundùm illud Rom. 2 : *An divitias bonitatis ejus contemnis?* Unde etiamsi persona Patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicujus erroris occasionem sumere, quasi Filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

Ad secundum dicendum quòd prima rerum creatio facta est à potentiâ Dei Patris per Verbum : unde et recreatio per Verbum fieri debuit à potentiâ Dei Patris, ut recreatio creationi responderet, secundùm illud 2 Cor. 5, 19 : *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.*

Ad tertium dicendum quòd Spiritui sancto proprium est quòd sit donum Patris et Filii. Remissio autem peccatorum fit per Spiritum sanctum, tanquàm per donum Dei. Et ideò convenientius fuit ad justificationem hominum quòd incarnaretur Filius, cujus Spiritus sanctus est donum.

QUÆSTIO IV.

De modo unionis ex parte naturæ humanæ assumptæ. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primò considerandum occurrit de his quæ sunt à Verbo Dei assumpta. Secundò, de coassumptis, quæ sunt perfectiones et defectus. Assumpsit autem Dei Filius humanam naturam et partes ejus.

Unde circa primum triplex consideratio occurrit. Prima est quantùm ad ipsam naturam humanam. Secunda est quantùm ad partes ipsius. Tertia quantùm ad ordinem assumptionis.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm humana natura fuerit magis assumptibilis à Filio Dei quàm aliqua alia natura ; 2° utrùm assumpserit personam ; 3° utrùm assumpserit hominem ; 4° utrùm fuisset conveniens quòd assumpsisset naturam humanam à singularibus separatam ; 5° utrùm fuisset conveniens quòd assumpsisset naturam humanam in omnibus ejus singularibus ; 6° utrùm fuerit conveniens quòd assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adæ progenito.

Articulus primus. — *Utrùm natura humana fuerit magis assumptibilis à Filio Dei quàm aliqua alia natura.*—(3, *dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 4 *cont.*, *cap.* 55, *ad* 3 *et* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd humana natura non fuerit magis assumptibilis à Filio Dei quàm quælibet alia natura. Dicit enim Augustinus in epist. ad Volusianum, 138, al. 3, ante med. : *In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis.* Sed potentia Dei facientis incarnationem, quæ est opus maximè mirabile, non limitatur ad unam naturam, cùm potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis à Deo quàm aliqua alia creatura.

2. Præterea, similitudo est ratio faciens ad congruitatem incarnationis divinæ personæ, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 8. Sed sicut in creaturâ rationali invenitur similitudo imaginis, ita in creaturâ irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura.

3. Præterea, in naturâ angelicâ invenitur expressior Dei similitudo quàm in naturâ humanâ, sicut Gregorius dicit in hom. de centum Ovibus, 34, in Evang., ante med., introducens illud Ezech. 28, 12 : *Tu signaculum similitudinis.* Invenitur etiam in angelo peccatum, sicut in homine, secundùm illud Job 4, 18 : *In angelis suis reperit pravitatem.* Ergo natura angelica fuit ita assumptibilis sicut natura hominis.

4. Præterea, cùm Deo competat summa perfectio, tantò magis est Deo aliquid simile, quantò est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quàm partes ejus, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quàm humana natura.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 8, 31, ex ore Sapientiæ genitæ : *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum :* et ita videtur esse quædam congruentia unionis Filii Dei ad humanam naturam.

Respondeo dicendum quòd aliquid assumptibile dicitur, quasi aptum assumi à divinâ personâ : quæ quidem aptitudo non potest intelligi secundùm potentiam passivam naturalem, quæ non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturæ ad Deum. Unde relinquitur quòd assumptibile aliquid dicatur secundùm congruentiam ad unionem prædictam. Quæ quidem congruentia attenditur secundùm duo in humanâ naturâ, scilicet secundùm ejus dignitatem et necessitatem. Secundùm dignitatem quidem, quia humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum ; secundùm necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subjaceret originali peccato. Hæc autem duo soli humanæ naturæ conveniunt. Nam creaturæ irrationali deest congruitas dignitatis ; naturæ autem angelicæ deest congruitas prædictæ necessitatis. Unde relinquitur quòd sola natura humana sit assumptibilis.

Ad primum ergo dicendum quòd creaturæ denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundùm proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundùm causas primas et universales ; sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari à Deo, sed quia per propria principia subjecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid potentiæ divinæ, sed ad ostendendum conditionem creaturæ, quæ ad hoc aptitudinem non habet.

Ad secundum dicendum quòd similitudo imaginis attenditur in naturâ humanâ, secundùm quòd est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propriâ operatione cognitionis et amoris ; similitudo autem vestigii attenditur solùm secundùm repræsentationem aliquam

ex impressione divinâ in creaturâ existentem, non autem ex eo quòd creatura irrationalis, in quâ est sola talis similitudo, possit Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit à minori, non habet congruitatem ad id quod est majus; sicut corpus quod non est aptum perfici animâ sensitivâ, multò minùs est aptum perfici animâ intellectivâ. Multò autem major et perfectior est unio ad Deum secundùm *esse* personale quàm quæ est secundùm operationem. Et ideò creatura irrationalis quæ deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundùm *esse* personale.

Ad tertium dicendum quòd quidam dicunt angelum non esse assumptibilem, quia à principio suæ creationis est in suâ personalitate perfectus, cùm non subjaceat generationi et corruptioni : unde non posset in unitatem divinæ personæ assumi, nisi ejus personalitas destrueretur : quod neque convenit incorruptibilitati naturæ ejus, neque bonitati assumentis; ad quam non pertinet quòd aliquid perfectionis in creaturâ assumptâ corrumpat. Sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis angelicæ naturæ. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam copulare eam sibi in unitate personæ; et sic nihil præexistens ibi corrumperetur. Sed, sicut dictum est in corp. art., deest congruitas ex parte necessitatis, quia etsi natura angelica in aliquibus peccato subjacet, est tamen ejus peccatum irremediabile, ut in 1 parte habitum est, qu. 64, art. 2.

Ad quartum dicendum quòd perfectio universi non est perfectio unius personæ vel suppositi, sed ejus quod est unum positione vel ordine, cujus plurimæ partes non sunt assumptibiles, ut dictum est in corp. art., ad 1. Unde relinquitur quòd solùm natura humana sit assumptibilis.

Articulus ii. — *Utrùm Filius Dei assumpserit personam.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei assumpserit personam. Dicit enim Damascenus in 3 lib., cap. 11, parùm à princ., quòd *Filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo,* id est, in individuo. Sed individuum rationalis naturæ est persona, ut patet per Boetium in lib. de duab. Nat., et una persona Christi, aliquant. à princ. Ergo Filius Dei personam assumpsit.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. 3 orthod. Fid., cap. 6, circ. med., quòd *Filius Dei assumpsit ea quæ in naturâ nostrâ plantavit.* Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo Filius Dei assumpsit personam.

3. Præterea, nihil consumitur nisi quod est. Sed Innocentius III dicit in quâdam Decret. (id habet Paschas. Diac., lib. 2 de Spiritu sancto, cap. 4, ante med., implic., et concil. Francoford. an. 794 in epist. ad episc. Galliæ, à med. tom. 7 Conc.) quòd *persona Dei consumpsit personam hominis.* Ergo videtur quòd persona hominis fuerit priùs assumpta.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petr., cap. 2, quòd *Deus naturam hominis assumpsit, non personam.*

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur assumi ex eo quòd ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur, oportet præintelligi assumptioni, sicut illud quod movetur localiter, præintelligitur ipsi motui. Persona autem non præintelligitur in humanâ naturâ assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 2. Si enim præintelligeretur, vel oporteret quòd corrumperetur; et sic frustra esset assumpta : vel quòd remaneret post unionem, et sic essent duæ personæ, una assumens et alia assumpta, quod est erroneum, ut supra ostensum est, quæst. 2, art. 6. Unde relinquitur quòd nullo modo Filius Dei assumpserit humanam personam.

Ad primum ergo dicendum quòd naturam humanam assumpsit Filius Dei in atomo, id est, in individuo, quod non est aliud à supposito increato, quod est persona Filii Dei. Unde non sequitur quòd persona sit assumpta.

Ad secundum dicendum quòd naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicujus quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

Ad tertium dicendum quòd consumptio ibi non importat destructionem alicujus quod priùs fuerat, sed impeditionem ejus quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta à divinâ personâ, natura humana propriam personalitatem haberet; et pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licèt impropriè, quia persona divina suâ unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

Articulus iii. — *Utrùm persona divina assumpserit hominem.* — (3, *dist.* 5, *qu.* 1, *art.* 2, *et dist.* 7, *quæst.* 3, *art.* 2, *et op.* 1, *cap.* 21, *et op.* 3, *cap.* 6, *et Rom.* 1, *lect.* 3, *in fin., et Philipp.* 2, *lect. in fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd persona divina assumpserit hominem. Dicitur enim in psal. 64, 5 : *Beatus quem elegisti et assumpsisti;* quod Glossa (interl. et ord. Aug.) exponit de Christo; et Augustinus dicit in lib. de Agone christiano, cap. 11, ante med., quòd *Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpessus est.*

2. Præterea, hoc nomen *homo* significat naturam humanam. Sed Filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

3. Præterea, filius Dei est homo. Sed non est homo quem assumpsit, quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.

Sed contra est auctoritas Felicis papæ et martyris, quæ introducitur in Ephesinâ synodo (et refertur in concil. Chalced., part. 2, act. 1, in actis synodi Ephes.) : « Credimus in « Dominum nostrum Jesum Christum de « Virgine Mariâ natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius et Verbum, et non homo à « Deo assumptus, ut alter sit præter illum

« Neque enim hominem assumpsit Dei Fi-« lius, ut alter sit præter ipsum. »

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., illud quod assumitur non est terminus assumptionis, sed assumptioni præintelligitur. Dictum est autem qu. 3, art. 1 et 2, quòd individuum in quo assumitur humana natura, non est aliud quàm divina persona, quæ est terminus assumptionis. Hoc autem nomen *homo* significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse, quia, ut dicit Damascenus, lib. 3 orth. Fid., cap. 4 et 11, sicut hoc nomen *Deus* significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen *homo* significat eum qui habet naturam humanam. Et ideò non est propriè dictum quòd Filius Dei assumpsit hominem, supponendo (sicut rei veritas se habet) quòd in Christo sit tantùm unum suppositum et una hypostasis.

Sed secundùm illos qui ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita, convenienter et propriè dici posset quòd Filius Dei hominem assumpsisset. Unde et prima opinio, quæ ponitur in 6, dist. 3, lib. 3 Sententiarum, concedit hominem esse assumptum. Sed illa opinio erronea est, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 6.

Ad primum ergo dicendum quòd hujusmodi locutiones non sunt extendendæ tanquàm propriæ, sed piè sunt exponendæ, ubicumque à sacris doctoribus ponuntur; ut dicamus hominem assumptum, quia ejus natura est assumpta, et quia assumptio terminata est ad hoc ut Filius Dei sit homo.

Ad secundum dicendum quòd nomen *homo* significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito; et ideò sicut non possumus dicere quòd suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere quòd homo sit assumptus.

Ad tertium dicendum quòd Filius Dei non est homo quem assumpsit, sed cujus naturam assumpsit.

Articulus quartus.—*Utrùm Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis.—(Sup., qu. 2, art. 2, ad 3, et art. 5, ad 2, et quæst. præc., art. 2, ad 1, et art. 3, in corp.; et 3, dist. 5, quæst. 3, art. 3, ad 1, et dist. 6, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 3, ad 1.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis. Assumptio enim humanæ naturæ facta est ad communem omnium hominum salutem: unde dicitur 1 ad Timoth. 4, 10, de Christo, quòd est *salvator omnium hominum, maximè fidelium*. Sed natura, prout est in individuis, recedit à suâ communitate. Ergo Filius Dei debuit humanam naturam assumere, prout est ab omnibus individuis abstracta.

2. Præterea, in omnibus id quod est nobilissimum, est Deo attribuendum. Sed in unoquoque genere illud quod est per se, potissimum est. Ergo Filius Dei debuit assumere hominem per se, qui quidem secundùm Platonicos, ex Arist., 1 Met., text. 6 et 25, est ipsa humana natura ab individuis separata. Hanc igitur debuit Filius Dei assumere.

3. Præterea, humana natura non est assumpta à Filio Dei, prout significatur in concreto per hoc nomen *homo*, ut dictum est, art. præc. Sic autem significatur, prout est in singularibus, ut ex dictis patet, ibid. Ergo Filius Dei assumpsit naturam humanam, prout est ab individuis separata.

Sed contra est quod dicit Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 11, circ. princ.: *Deus Verbum incarnatum non eam quæ nudâ contemplatione consideratur, naturam assumpsit: non enim incarnatio hoc, sed deceptio et fictio incarnationis esset.* Sed humana natura prout est ab individuis separata vel abstracta, in nudâ contemplatione cogitatur, quia *secundùm seipsam non subsistit*, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo Filius Dei non assumpsit humanam naturam, secundùm quòd est à singularibus separata.

Respondeo dicendum quòd natura hominis vel cujuscumque alterius rei sensibilis, præter *esse* quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi: uno modo, quasi per seipsam *esse* habeat præter materiam, sicut Platonici posuerunt; alio modo, sicut in intellectu existens vel humano vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut Philosophus probat in 7 Met., text. 26, 27, 39, 51 et seq., quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quæ ponitur in ejus definitione, sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quòd natura humana sit præter materiam sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut à Verbo Dei assumeretur. Primò quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam: hoc autem est contra rationem formæ communis, ut sit in personâ, quia in personâ individuatur. Secundò, quia naturæ communi non possunt attribui nisi operationes communes et universales, secundùm quas homo non meretur nec demeretur; cùm tamen illa assumptio ad hoc facta sit ut Filius Dei, naturâ assumptâ, nobis mereretur. Tertiò, quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis: Filius autem Dei assumpsit humanam naturam, ut hominibus in eâ visibilis appareret, secundùm illud Baruch 3, 38: *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

Similiter etiam non potuit assumi humana natura à Filio Dei, secundùm quòd est in intellectu divino, quia sic nihil aliud est quàm natura divina; et per hunc modum ab æterno esset in Filio Dei humana natura.

Similiter non convenit dicere quòd Filius Dei assumpsit humanam naturam, prout est in intellectu humano, quia hoc nihil aliud esset quàm quod intelligeretur assumere naturam humanam; et sic si non assumeret eam in rerum naturâ, esset intellectus falsus; nec esset aliud ista naturæ humanæ assumptio quàm fictio quædam incarnationis, ut Damascenus dicit loc. cit.

Ad primum ergo dicendum quòd Filius Dei incarnatus est communis omnium salvator, non communitate generis vel speciei,

quæ attribuitur naturæ ab individuis separatæ, sed communitate causæ, prout Filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanæ.

Ad secundum dicendum quòd per se homo non invenitur in rerum naturâ, ita quòd sit præter singularia, ut Platonici posuerunt : quamvis quidam dicant quòd Plato non intellexit hominem separatum esse nisi in intellectu divino. Et sic non oportuit quòd assumeretur à Verbo, cùm ab æterno sibi adfuerit.

Ad tertium dicendum quòd quamvis natura humana non sit assumpta in concreto, ut suppositum præintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est in individuo, quia assumpta est ut sit in individuo.

Articulus v. — *Utrùm Filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis.* — (*Sup., quæst.* 2, *art.* 5, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis. Illud enim quod primò et per se assumptum est, est natura humana. Sed quod convenit per se alicui naturæ, convenit omnibus in eâdem naturâ existentibus. Ergo conveniens fuit ut natura humana assumeretur à Dei Verbo in omnibus suis suppositis.

2. Præterea, incarnatio divina processit ex divinâ charitate : unde dicitur Joan. 3, 16 : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Sed charitas facit ut aliquis se communicet amicis, quantùm est possibile : possibile autem fuit Filio Dei ut plures naturas humanas assumeret, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 7, et eâdem ratione omnes. Ergo conveniens fuit quòd Filius Dei assumeret naturam humanam in omnibus suis suppositis.

3. Præterea, sapiens operator perficit opus suum breviori viâ quâ potest. Sed brevior via fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quàm quòd per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, ut dicitur Galat. 4. Ergo humana natura debuit à Filio Dei assumi in omnibus suppositis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 11, circ. princ., quòd *Filius Dei non assumpsit humanam naturam quæ in specie consideratur, neque enim omnes hypostases ejus assumpsit.*

Respondeo dicendum quòd non fuit conveniens quòd humana natura in omnibus suis suppositis à Verbo assumeretur. Primò, quia tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ, quæ est ei connaturalis. Cùm enim in naturâ sumptâ non sit considerare aliud suppositum præter personam assumentem, ut supra dictum est, art. 3 huj. quæst., si non esset humana natura nisi assumpta, sequeretur quòd non esset nisi unum suppositum humanæ naturæ, quod est persona assumens. Secundò, quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est primogenitus in multis fratribus secundùm humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creaturæ secundùm divinam; essent enim tunc omnes homines æqualis dignitatis. Tertiò, quia conveniens est quòd sicut unum suppositum divinum est incarnatum, ita unam solam naturam humanam assumeret, ut ex utrâque parte unitas inveniatur.

Ad primum ergo dicendum quòd assumi convenit secundùm se humanæ naturæ, quia scilicet non convenit ei ratione personæ; sicut naturæ divinæ convenit assumere ratione personæ; non autem convenit ei secundùm se, sicut pertinens ad principia essentialia ejus, vel sicut naturalis ejus proprietas, per quem modum conveniret omnibus ejus suppositis.

Ad secundum dicendum quòd dilectio Dei ad homines manifestatur non solùm in ipsâ assumptione humanæ naturæ, sed præcipuè per ea quæ passus est in humanâ naturâ pro aliis hominibus, secundùm illud Rom. 5, 8 : *Commendat autem Deus charitatem suam in nobis, quia cùm inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est,* quod locum non haberet si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

Ad tertium dicendum quòd ad brevitatem viæ, quam sapiens operator observat, pertinet quòd non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideò convenientissimum fuit quòd per unum hominem omnes alii salvarentur.

Articulus vi. — *Utrùm conveniens fuerit quòd Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ.* — (*Inf., quæst.* 31, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 224.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens ut Filius Dei naturam humanam assumeret ex stirpe Adæ. Dicit enim Apostolus ad Heb. 7, 26 : *Talis decebat ut esset nobis pontifex...., segregatus à peccatoribus.*

Sed magis esset à peccatoribus segregatus, si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adæ peccatoris. Ergo videtur quòd non debuerit de stirpe Adæ naturam humanam assumere.

2. Præterea, in quolibet genere principium nobilius est eo quod est à principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

3. Præterea, gentiles fuerunt magis peccatores quàm Judæi, ut dicit Glossa interl., ad Galat. 2, super illud : *Nos naturâ Judæi, et non ex gentibus peccatores.* Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentibus quàm ex stirpe Abrahæ, qui fuit justus.

Sed contra est quod Luc. 3, generatio Domini reducitur usque ad Adam.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 13 de Trin., cap. 18, in princ., « poterat Deus hominem aliunde suscipere, « non de genere istius Adæ, qui suo peccato « obligavit genus humanum : sed melius ju« dicavit ut de ipso quod victum fuerat ge« nere assumeret hominem Deus, per quem « generis humani vinceret inimicum. » Et

hoc propter tria : primò quidem, quia hoc videtur ad justitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideò de naturâ per peccatum corruptâ debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro totâ naturâ. Secundò, quia hoc etiam pertinet ad majorem hominis dignitatem; dùm ex illo genere victor diaboli nascitur quòd per diabolum fuerat victum. Tertiò, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dùm de naturâ corruptâ et infirmâ assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus debuit esse à peccatoribus segregatus quantùm ad culpam, quam venerat destruere, non quantùm ad naturam, quam venerat salvare, secundùm quam debuit per omnia fratribus assimilari, ut idem Apostolus dicit ad Hebr. 2. Et in hoc etiam mirabilior est ejus innocentia, quòd de massâ peccato subjectâ natura assumpta tantam habuit puritatem.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in solut. præc., oportuit eum qui peccata venerat tollere, esse à peccatoribus segregatum, quantùm ad culpam, cui Adam subjacuit, et quem Christus *à suo delicto eduxit*, ut dicitur Sap. 10. Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat non esse mundandum ; sicut et in quolibet genere motus primum movens est immobile secundùm illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideò non fuit conveniens ut assumeret humanam naturam in ipso Adam.

Ad tertium dicendum quòd quia Christus maximè debebat esse à peccatoribus segregatus quantùm ad culpam, quasi summam innocentiæ obtinens, conveniens fuit ut à primo peccatore usque ad Christum perveniretur mediantibus quibusdam justis, in quibus præfulgerent quædam insignia futuræ sanctitatis. Et propter hoc etiam in populo, ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quædam sanctitatis signa, quæ inceperunt in Abram, qui primus promissionem accepit de Christo et circumcisionem in signum fœderis conservandi (1), ut dicitur Genes. 17.

QUÆSTIO V.

De modo unionis ex parte partium humanæ naturæ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de assumptione partium humanæ naturæ : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm Filius Dei debuerit assumere verum corpus ; 2° utrùm assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem ; 3° utrùm assumpserit animam; 4° utrùm assumere debuerit intellectum.

Articulus primus. — *Utrùm Dei Filius debuerit assumere verum corpus.* — (*Inf., art.* 2, *corp., et quæst.* 14, *art.* 1, *corp., et* 3, *dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 1, *et quæst.* 2, *corp., et* 4 *cont., cap.* 29, 30 *et* 34, *princ., et* 35, *fin., et Pot. quæst.* 6, *art.* 7, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 207 *et* 208.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei non assumpserit verum corpus. Dicitur enim, Philipp. 2, quòd *in similitudinem hominum factus est.* Sed quod est secundùm veritatem, non dicitur esse secundùm similitudinem. Ergo Filius Dei non assumpsit verum corpus.

2. Præterea, assumptio corporis (1) in nullo derogavit dignitati Divinitatis; dicit enim Leo papa in serm. de Nativ., 1, à med., quòd *nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio.* Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet quòd sit omninò à corpore separatus. Ergo videtur quòd per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

3. Præterea, signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris Testamenti, quæ fuerunt signa apparitionis Christi, non fuerunt secundùm corporis veritatem, sed secundùm imaginariam visionem, sicut patet Isa. 6, 1 : *Vidi Dominum sedentem*, etc. Ergo videtur quòd etiam apparitio Filii Dei in mundo non fuerit secundùm corporis veritatem, sed solùm secundùm imaginationem.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 13, in fin. : *Si phantasma fuit corpus Christus, fefellit Christus; et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non fuit phantasma corpus ejus.* Et sic patet quòd verum corpus assumpsit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur in lib. de ecclesiast. Dogmatibus, cap. 2, à med., *natus est Dei Filius non putativè, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum.* Et hujus ratio potest triplex assignari : quarum prima est ex ratione humanæ naturæ, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex præmissis, quæst. præc., art. 1, quòd conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quòd verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his quæ in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus ejus, sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit, nec aliquid eorum quæ Evangelistæ de eo narrant, secundùm veritatem gessit, sed solùm secundùm apparentiam quamdam : et sic etiam sequeretur quòd non fuerit vera salus hominis subsecuta : oportet enim effectum causæ proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsâ dignitate personæ assumentis, quæ cùm sit veritas, non decuit ut in ejus opere aliqua fictio esset. Unde et Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, Luc. ult., 39, cùm discipuli conturbati et conterriti putabant se spiritum videre, et non verum corpus : et ideò se eis palpandum præbuit, dicens : *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Ad primum ergo dicendum quòd similitudo illa exprimit veritatem humanæ naturæ in Christo per modum quo omnes qui verè in naturâ humanâ existunt, similes specie esse dicuntur, non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cujus evidentiam Apostolus

(1) Ita cum pluribus Mss. edit. passim Al., *consumandi.*

(1) Ita communiùs. Al., *humanitatis.*

subjungit quòd *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis* : quod fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica.

Ad secundum dicendum quòd per hoc quòd Filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est ejus dignitas diminuta. Unde Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Pet., cap. 2, declinando ad fin. : *Exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus, sed formæ Dei plenitudinem non amisit.* Non enim Filius Dei sic assumpsit verum corpus, ut forma corporis fieret; quod repugnat divinæ simplicitati et puritati : hoc enim esset assumere corpus in unitatem naturæ; quod est impossibile, ut ex supra dictis patet, quæst. 2, art. 1, sed salvâ distinctione naturæ, assumpsit corpus in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum quòd figura debet respondere rei quantùm ad similitudinem, non quantùm ad rei veritatem : si enim secundùm omnia esset similitudo, jam non esset signum, sed ipsa res, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 26, in fin. Convenientius ergo fuit ut apparitiones veteris Testamenti essent secundùm apparentiam tantùm, quasi figuræ; apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundùm corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Unde dicit Apostolus 2 Coloss. 2, 17 : *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.*

Articulus II. — *Utrùm Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem.* — (*Inf., quæst.* 35, *art.* 3, *corp., et quæst.* 37, *art.* 1, *corp., et quæst.* 54, *art.* 3, *corp.; et* 3, *dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 1 *et* 2, *corp., et* 4 *cont., cap.* 30 *et* 34, *et opusc.* 2, *cap.* 214.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non habuerit corpus carnale sive terrestre, sed cœleste. Dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 15, 47 : *Primus homo de terrâ terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis.* Sed primus homo, scilicet Adam, fuit de terrâ quantùm ad corpus, ut patet Genes. 1. Ergo etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de cœlo quantùm ad corpus.

2. Præterea, 1 ad Corinth. 15, 50, dicitur : *Caro et sanguis regnum Dei* (1) *non possidebunt.* Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Non ergo in ipso est caro et sanguis, sed magis corpus cœleste.

3. Præterea, omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora nobilissimum est corpus cœleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. ult., 39 : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Caro autem et ossa non sunt ex materiâ cœlestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus cœleste, sed carneum et terrenum.

Respondeo dicendum quòd iisdem rationibus apparet quare corpus Christi non debuit esse cœleste quibus ostensum, art. præc., quòd non debuit esse phantasticum. Primò enim, quia sicut veritas humanæ naturæ non salvaretur in Christo, si corpus ejus esset phantasticum, ut posuit Manichæus ; ita etiam non salvaretur, si poneretur cœleste, sicut posuit Valentinus. Cùm enim forma hominis sit quædam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet carnes et ossa, quæ in hominis definitione poni oportet, ut patet per Philosophum, 7 Metaph., text. 39. Secundò, quia hoc etiam derogaret veritati eorum quæ Christus in corpore gessit. Cùm enim corpus cœleste sit impassibile et incorruptibile, ut probatur in 1 de Cœlo, text. 20, si Filius Dei corpus cœleste assumpsisset, non verè esuriisset, nec sitiisset, nec etiam passionem et mortem sustinuisset. Tertiò, etiam hoc derogaret veritati divinæ. Cùm enim Filius Dei se hominibus ostenderit, quasi corpus carneum et terrenum habentem, fuisset falsa demonstratio, si corpus cœleste habuisset. Et ideò in lib. de ecclesiast. Dogmatibus, cap. 2, à med., dicitur : *Natus est Dei Filius, carnem ex virginis corpore trahens, et non de cœlo secum afferens.*

Ad primum ergo dicendum quòd Christus dicitur de cœlo descendisse dupliciter : uno modo ratione divinæ naturæ, non ita quòd natura divina in cœlo esse desierit; sed quia in infimis novo modo esse cœpit, scilicet secundùm naturam assumptam, secundùm illud Joan. 3, 13 : *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis, qui est in cœlo.* Alio modo ratione corporis, non quia ipsum corpus Christi secundùm suam substantiam de cœlo descenderit; sed quia virtute cœlesti, id est, Spiritu sancto, est ejus corpus formatum. Unde Augustinus (vel alius auctor) dicit ad Orosium, in dial. 65 QQ., quæst. 4, à med., exponens auctoritatem inductam : *Cœlestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine.* Et hoc etiam modo Hilarius exponit in lib. 10 de Trinit., in princ. et med.

Ad secundum dicendum quòd caro et sanguis non accipiuntur ibi pro substantiâ carnis et sanguinis, sed pro corruptione carnis et sanguinis : quæ quidem in Christo non fuit quantùm ad culpam; fuit tamen ad tempus quantùm ad pœnam, ut opus nostræ redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum quòd hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet quòd corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem provexit. Unde in Ephesinâ synodo, gener. 3, part. 2, act. 1, legitur verbum S. Theophili dicentis : « Qualiter artificum optimi, « non in pretiosis tantùm materiebus artem « ostendentes in admiratione sunt, sed vilissimum lutum et terram dissolutam plerùmque assumentes, suæ disciplinæ demonstrantes virtutem, multò magis laudantur ; « ita omnium optimus artifex Dei Verbum, « non aliquam pretiosam materiam corporis « cœlestis apprehendens ad nos descendit, sed « in luto magnitudinem suæ artis ostendit. »

Articulus III. — *Utrùm Filius Dei assumpserit animam.* — (3, *dist.* 2, *quæst.* 1, *art,*

(1) Vulgata, *possidere non possunt.*

3, *quæst.* 2, *et* 4 *contra*, *cap.* 32, 34, *princ.*, 35, 37, *fin.*, *et* 41, *et Verit. quæst.* 20, *art.* 1, *corp.*, *et un.*, *art.* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 211.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei animam non assumpserit. Joannes enim incarnationis mysterium tradens dixit, Joan. 1, 14 : *Verbum caro factum est*, nullâ factâ de animâ mentione. Non autem dicitur caro factum, eò quòd sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

2. Præterea, anima necessaria est corpori, ad hoc quòd per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur, quia ipsum Verbum Dei est de quo dicitur in psal. 35, 10 : *Domine, apud te est fons vitæ*. Superfluum ergo fuisset animam adesse, Verbo præsente. Deus autem et natura nihil frustra faciunt, ut etiam Philosophus dicit in 1 de Cœlo, text 32, et lib. 2, text. 56. Ergo videtur quòd Filius Dei animam non assumpserit.

3. Præterea, ex unione animæ ad corpus constituitur natura communis, quæ est species humana. *In Domino* autem *Jesu Christo non est communem speciem accipere*, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 3, circa med. Non igitur assumpsit animam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Agone christiano, cap. 21 : « Non eos au« diamus qui solum humanum corpus dicunt « esse susceptum à Verbo Dei; et sic audiunt « quod dictum est : *Verbum caro factum est*, « ut negent illum hominem vel animam, vel « aliquid hominis habuisse, nisi carnem so« lam. »

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus in libro de Hæresibus, hæresi 69 et 55, opinio fuit primò quidem Arii, et postea Apollinaris, quòd Filius Dei solam carnem assumpsit absque animâ, ponentium quòd Verbum fuerit carni loco animæ. Ex quo sequebatur quòd in Christo non fuerint duæ naturæ, sed una tantùm; ex animâ enim et carne una natura humana constituitur. Sed hæc positio stare non potest propter tria. Primò quidem quia repugnat auctoritati Scripturæ, in quâ Dominus de suâ animâ facit mentionem, Matth. 26, 38 : *Tristis est anima mea usque ad mortem;* et Joan. 10, 18 : *Potestatem habeo ponendi animam meam.* Sed ad hoc respondebat Apollinaris, quod in his verbis anima metaphoricè sumitur : per quem modum in veteri Testamento Dei anima commemoratur Isa. 1, 14 : *Calendas vestras et solemnitates vestras audivit anima mea.* Sed, sicut dicit Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 80, à med., Evangelistæ in evangelicâ narratione narrant quòd miratus est Jesus, et iratus, et contristatus, et quòd esuriit. Quæ quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc quòd comedit, et dormivit, et fatigatus est, demonstratur eum habuisse verum corpus humanum : alioquin si hæc ad metaphoram referantur, cùm similia legantur in veteri Testamento de Deo, peribit fides evangelicæ narrationis. Aliud enim est quod propheticè nuntiatur in figuris, aliud quod secundùm rerum proprietatem ab Evangelistis historicè scribitur. Secundò, derogat prædictus error utilitati incarnationis, quæ est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus in lib. contra Felicianum, cap. 13, à med. : « Si acceptâ « carne Filius Dei animam omisit? aut in« noxiam sciens, medicinæ indigentem non « credidit; aut à se alienam putans, redem« ptionis beneficio non donavit; aut ex toto « insanabilem judicans, curare nequivit; aut « ut vilem, et quæ nullis usibus apta videre« tur, abjecit. Horum duo blasphemiam im« portant in Deum. Quomodò enim dicetur (1) « Omnipotens, si curare non potuit despera« tam? aut quomodo omnium Deus, si non « ipse fecit animam nostram? Duobus autem « aliis, in uno animæ causa nescitur, in al« tero meritum non tenetur. An intelligere « causam putandus est animæ qui eam ad ac« cipiendam legem habitu insitæ rationis in« structam à peccato voluntariæ transgres« sionis nititur separare? Aut quomodò ejus « generositatem novit qui ignobilitatis vitio « dicit esse despectam? Si originem attendas, « pretiosior est animæ substantia; si transgres« sionis culpam, propter intelligentiam, pejor « est carne. Ego autem Christum et perfectam « sapientiam dico et scio, et piissimum esse « non dubito : quorum primò meliorem, et « prudentiæ capacem, non despexit; secundò « eam quæ magis fuerat vulnerata, suscepit. » Tertiò verò hæc positio est contra ipsam incarnationis veritatem. Caro enim et cæteræ partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente animâ, non est os aut caro, nisi æquivocè, ut patet per Philosophum, in 2 de Animâ, text. 9, et 7 Metaph., text. 34.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur : *Verbum caro factum est,* caro ponitur pro toto homine, ac si diceretur : *Verbum homo factum est;* sicut et Isa. 40, 5 : *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est.* Ideò autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in auctoritate inductâ, per carnem Filius Dei visibilis apparuit; unde subditur : *Et vidimus gloriam ejus.* Vel ideò quia, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 80, parùm à princ., « in totâ illâ uni« tate susceptionis principale Verbum est, ex« trema autem atque ultima caro. Volens ita« que Evangelista commendare pro nobis « dilectionem humilitatis Dei, Verbum et car« nem nominavit, prætermittens animam, « quæ est Verbo inferior, carne præstantior. » Rationabile etiam fuit ut nominaret carnem, quæ propter hoc quòd magis distat à Verbo, minùs assumptibilis videbatur.

Ad secundum dicendum quòd Verbum est fons vitæ, sicut prima causa vitæ effectiva; sed anima est principium vitæ corporis, tanquàm forma ipsius : forma autem est effectus agentis. Unde ex præsentiâ Verbi magis concludi posset, quòd corpus esset animatum; sicut ex præsentiâ ignis potest concludi quòd corpus cui ignis adhæret sit calidum.

Ad tertium dicendum quòd non est incon-

(1) Ita codices melioris notæ. Al., *docetur.*

veniens, imò necessarium dicere, quòd in Christo fuerit natura, quæ constituitur per animam corpori advenientem. Damascenus autem negat in Domino Jesu Christo esse communem speciem quasi aliquid tertium resultans ex unione Divinitatis et humanitatis.

ARTICULUS IV. — *Utrùm Filius Dei assumere debuerit intellectum.*—(3, *dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 2, *et* 4 *cont., cap.* 33, *et Ver. quæst.* 20, *art.* 1, *et un., art.* 1, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 212.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei non assumpserit mentem humanam sive intellectum. Ubi enim est præsentia rei, non requiritur ejus imago. Sed homo secundùm mentem est ad imaginem Dei, ut Augustinus dicit in lib. 14 de Trinit., cap. 3 et 6. Cùm ergo in Christo fuerit præsentia ipsius divini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

2. Præterea, major lux offuscat minorem. Sed Verbum Dei, quod est *lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum,* ut dicitur Joan. 1, comparatur ad mentem, sicut lux major ad minorem : quia et ipsa mens lux quædam est, quasi lucerna illuminata à primâ luce. Prov. 20, 27 : *Lucerna Domini spiraculum hominis.* Ergo in Christo, qui est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

3. Præterea, assumptio humanæ naturæ à Dei Verbo dicitur incarnatio ejus. Sed intellectus sive mens humana neque est caro, neque actus carnis : quia nullius corporis actus est, ut probatur in 3 de Animâ (implic. text. 6). Ergo videtur quòd Filius Dei humanam mentem non assumpserit.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in libro de Fide ad Pet., cap. 14 : « Firmissimè tene et nullatenùs dubites Christum Filium Dei habere veram nostri generis carnem et animam rationalem, qui de carne suâ dicit : *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere,* » Luc. ult., 39. « Animam quoque se habere ostendit, dicens : *Ego pono animam meam, et iterùm sumo eam,* » Joan. 10, 18. « Intellectum quoque animæ ostendit se habere, dicens : *Discite à me, quia mitis sum et humilis corde,* » Matth. 11, 29. « Et de ipso per Prophetam Deus dicit : *Ecce intelliget puer meus,* » Isa. 52, 13.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Hæresibus, hæresi 49 et 50, Apollinaristæ de animâ Christi à catholicâ Ecclesiâ dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Deum Christum carnem solam sine animâ suscepisse : in quâ quæstione testimoniis evangelicis victi, mentem defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum Verbum in eâ fuisse dixerunt.

Sed hæc positio eisdem rationibus convincitur, sicut et prædicta. Primò enim hoc adversatur narrationi evangelicæ, quæ commemorat eum fuisse miratum, ut patet Matth. 8. Admiratio autem absque ratione esse non potest, quia importat collationem effectûs ad causam, dùm scilicet aliquis videt effectum, cujus causam ignorat, et quærit, ut dicitur in princ. Metaph., cap. 2, in med. Secundò repugnat utilitati incarnationis, quæ est justificatio hominis à peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiæ justificantis, nisi per mentem. Unde præcipuè oportuit mentem humanam assumi. Unde dicit Damascenus in 3 libro orth. Fid., cap. 6, circa med., quòd *Dei Verbum assumpsit corpus et animam intellectualem et rationalem;* et postea subdit : *Totus toti unitus est, ut toti mihi salutem largiretur : quod enim inassumptum est, incurabile est.* Tertiò, hoc repugnat veritati incarnationis. Cùm enim corpus proportionetur animæ, sicut materia propriæ formæ, non est verè caro humana quæ non est perfecta animâ humanâ, scilicet rationali. Et ideò si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed bestialem, quia per solam mentem anima nostra differt ab animâ bestiali. Unde dicit Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 80, circa princ., quòd secundùm hunc errorem sequeretur quòd Filius Dei *belluam quamdam cum figurâ humani corporis suscepisset ;* quod iterùm repugnat veritati divinæ, quæ nullam patitur fictionis falsitatem.

Ad primum ergo dicendum quòd ubi est ipsa res per suî præsentiam, non requiritur ejus imago, ad hoc quòd suppleat locum rei ; sicut ubi est imperator, milites non venerantur ejus imaginem : sed tamen requiritur cum præsentiâ rei imago ipsius, ut perficiatur ex ipsâ rei præsentiâ ; sicut imago in cerâ perficitur per impressionem sigilli, et imago hominis resultat in speculo per ejus præsentiam. Unde ad perficiendam mentem humanam necessarium fuit quòd eam sibi Verbum Dei univerit.

Ad secundum dicendum quòd lux major evacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis ; non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati : ad præsentiam enim solis stellarum lux obscuratur, sed aeris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata à luce divini Verbi : et ideò per præsentiam Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

Ad tertium dicendum quod, licèt potentia intellectiva non sit alicujus corporis actus, ipsa tamen essentia animæ humanæ, quæ est forma corporis, requiritur quòd sit nobilior, ad hoc quòd habeat potentiam intelligendi ; et ideò necesse est ut corpus meliùs dispositum ei respondeat.

QUÆSTIO VI.

DE MODO ASSUMPTIONIS QUANTUM AD ORDINEM. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ordine assumptionis prædictæ ; circa quod quæruntur sex : 1° utrùm Filius Dei assumpserit carnem, mediante animâ ; 2° utrùm assumpserit animam, mediante spiritu sive mente ; 3° utrùm anima fuerit priùs assumpta à Verbo quàm caro ; 4° utrùm caro Christi fuerit priùs à Verbo assumpta quàm animæ unita ; 5° utrùm tota humana natura sit assumpta, mediantibus partibus ; 6° utrùm sit assumpta, mediante gratiâ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Filius Dei assumpserit carnem mediante animâ.* — (3, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 1, *et dist.* 3, *quæst.* 5, *art.* 2, *et* 4 *cont., cap.* 44, *et de Spirit. creat., art.* 3, *ad* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei non assumpserit carnem, mediante animâ. Perfectior enim est modus quo Filius Dei unitur humanæ naturæ et partibus ejus, quàm quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediatè per essentiam, potentiam et præsentiam. Ergo multò magis Filius Dei immediatè unitur carni, et non mediante animâ.

2. Præterea, anima et caro unita sunt Dei Verbo in unitate hypostasis seu personæ. Sed corpus immediatè pertinet ad personam sive hypostasim hominis, sicut et anima; quinimò magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia, qaàm anima, quæ est forma, quia principium individuationis, quæ importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo Filius Dei non assumpsit carnem, mediante animâ.

3. Præterea, remoto medio, separantur ea quæ per medium conjunguntur, sicut remotâ superficie, cessaret color à corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed separatâ per mortem animâ, adhuc remanet unio Verbi ad carnem, ut infra patebit, quæst. 50, art. 2 et 3. Ergo Verbum non conjungitur carni, mediante animâ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Volusianum, 136, al. 3, ante med. : *Ipsa magnitudo divinæ virtutis animam sibi rationalem, et per eamdem corpus humanum, totumque omninò hominem in melius mutandum coaptavit.*

Respondeo dicendum quòd medium dicitur respectu principii et finis. Unde sicut principium et finis important ordinem quemdam, ita et medium. Est autem duplex ordo : unus quidem temporis, alius autem naturæ. Secundùm autem ordinem temporis non dicitur in mysterio incarnationis aliquid medium, quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei univit, ut infra patebit, quæst. 33, art. 3. Ordo autem naturæ inter aliqua potest attendi dupliciter : uno modo secundùm gradum dignitatis ; sicut dicimus angelos esse medios inter homines et Deum; alio modo secundùm rationem causalitatis ; sicut dicitur media causa existere inter primam causam et ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum : sicut enim dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., lect. 3 (implic.), et cap. 12 et 13 cœlest. Hierarch. : *Deus per substantias magis sibi propinquas agit in ea quæ sunt magis remota.*

Sic ergo si attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem : et secundùm hoc potest dici quòd Filius Dei univit sibi carnem, mediante animâ. Sed et secundùm ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendæ Filio Dei. Non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundùm quam habet quòd sit caro humana. Dictum est enim supra, quæst. 4, art. 1, quòd natura humana præ cæteris est assumptibilis.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem secundùm quòd creaturæ causantur à Deo et dependent ab ipso sicut à principio sui esse : et sic propter infinitatem suæ virtutis Deus immediatè attingit quamlibet rem, causando et conservando : et ad hoc pertinet quòd Deus immediatè est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam. Alius autem ordo est, secundùm quòd res reducuntur in Deum sicut in finem : et quantùm ad hoc invenitur medium inter creaturam et Deum, quia inferiores creaturæ reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius in lib. ecclesiasticæ Hierarch., cap. 5, inter princ. et med., et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanæ naturæ à Verbo Dei, quod est terminus assumptionis ; et ideò per animam unitur carni.

Ad secundum dicendum quòd si hypostasis Verbi Dei constitueretur simpliciter per humanam naturam, sequeretur quòd corpus esset ei vicinius, cùm sit materia, quæ est individuationis principium ; sicut et anima, quæ est forma specifica, propinquiùs se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis Verbi est prior et altior quàm humana natura, tantò id quod est in humanâ naturâ, propinquiùs ad eam se habet, quantò est altius. Et ideò propinquior est Verbo Dei anima quàm corpus.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse causam alicujus quantùm ad aptitudinem et congruitatem ; quo tamen remoto, illud non tollitur, quia etsi fieri alicujus dependet ex aliquo, postquàm tamen est in facto esse, ab eo non dependet : sicut si inter aliquos amicitia causatur aliquo mediante, eo recedente, adhuc amicitia remanet ; et sic etiam si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quæ facit congruitatem in muliere ad copulam conjugalem, tamen pulchritudine cessante, adhuc durat copula conjugalis. Et similiter, separatâ animâ, remanet unio Verbi Dei ad carnem.

ARTICULUS II. — *Utrùm Filius Dei assumpserit animam, mediante spiritu sive mente.* — (*Locis sup., art.* 1, *notatis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei non assumpserit animam, mediante spiritu sive mente. Idem enim non cadit medium inter seipsum et aliquid aliud. Sed spiritus sive mens non est aliud in essentiâ ab ipsâ animâ, ut in primâ parte habitum est, quæst. 77, art. 1, ad 1. Ergo Filius Dei non assumpsit animam, mediante spiritu sive mente.

2 Præterea, illud quo mediante facta est assumptio, videtur esse magis assumptibile. Sed spiritus sive mens non est magis assumptibilis quàm anima : quod patet ex hoc quòd spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est, quæst. 4, art. 1. Ergo videtur quòd Filius Dei non assumpserit animam, mediante spiritu.

3. Præterea, posterius assumitur à primo mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quæ est prior naturaliter quàm

ipsa potentia ejus, quæ est mens. Ergo videtur quòd Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu sive mente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Agone christiano, cap. 18 : *Invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animum corpus accepit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., *Filius Dei dicitur assumpsisse carnem, animâ mediante*, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur, si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad cæteras animæ partes. Non enim anima est assumptibilis secundùm congruitatem, nisi per hoc quòd est capax Dei, ad imaginem ejus existens; quod est secundùm mentem, quæ spiritus dicitur, secundùm illud Ephes. 4, 23 : *Renovamini spiritu mentis vestræ.* Similiter etiam intellectus inter cæteras partes animæ est superior et dignior, et Deo similior; et ideò, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 6, circa med., *unitum est carni per medium intellectum Verbum Dei. Intellectus enim est quid animæ purissimum; sed et Deus est intellectus.*

Ad primum ergo dicendum quòd, etsi intellectus non sit aliud ab animâ secundùm essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animæ secundùm rationem potentiæ : et secundùm hoc competit ei ratio medii.

Ad secundum dicendum quòd spiritui angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casûs : quod non potest dici de spiritu humano, ut patet ex his quæ in primâ parte dicta sunt, quæst. 62, art. 8, et quæst. 64, art. 2.

Ad tertium dicendum quòd anima, inter quam et Dei Verbum ponitur medium intellectûs, non accipitur pro essentiâ animæ, quæ est omnibus potentiis communis, sed pro potentiis inferioribus, quæ sunt omni animæ communes.

Articulus III. — *Utrùm anima à Dei Filio priùs fuerit assumpta quàm caro.* — (*Inf., art.* 4, *et quæst.* 33, *art.* 1, *ad* 2, *et* 3, *et qu.* 35, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 2, *quæst.* 2 *et* 3, *et* 4 *cont., cap.* 33, 44 *et* 45.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi fuerit priùs assumpta à Verbo quàm caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante animâ, ut dictum est art. 1 huj. qu. Sed priùs pervenitur ad medium quàm ad extremum. Ergo Filius Dei assumpsit priùs animam quàm corpus.

2. Præterea, anima Christi est dignior angelis, secundùm illud psal. 96, 8 : *Adorate eum, omnes angeli ejus.* Sed angeli creati sunt à principio, ut in primo habitum est, quæst. 46, art. 3, et quæst. 61, art. 2 et 3. Ergo et anima Christi, quæ non fuit ante creata quàm assumpta : dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, 3 et 9, quòd *nunquàm neque anima, neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim præter Verbi hypostasim.* Ergo videtur quòd anima fuerit ante assumpta quàm caro, quæ est concepta in utero Virginis.

3. Præterea, Joan. 1, 14, dicitur : *Vidimus* (1) *eum plenum gratiæ et veritatis;* et postea subditur quòd de *plenitudine ejus nos omnes accepimus*, id est, omnes fideles quocumque tempore, ut Chrysostomus exponit, hom. 13 in Joan., aliquant. à princ. Hoc autem non esset, nisi anima Christi habuisset plenitudinem gratiæ et veritatis ante omnes sanctos, qui fuerunt ab origine mundi, quia causa non est posterior causato. Cùm igitur plenitudo gratiæ et veritatis fuerit in animâ Christi ex unione ad Verbum, secundùm illud quod ibidem dicitur : *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis*, consequens videtur quòd à principio mundi anima Christi fuerit à Verbo Dei assumpta.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 6, in princ. *Non, ut quidam mentiuntur, ante eam quæ est ex Virgine, incarnationem, intellectus est unitus Deo vero, et ex tunc vocatus est Christus.*

Respondeo dicendum quòd Origenes posuit in suo Periarch., lib. 1, cap. 7 et 8, et lib. 2, cap. 8, omnes animas à principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam.

Sed hoc quidem est inconveniens, si ponatur quòd fuerit tunc creata, sed non statim Verbo unita, quia sequeretur quòd anima illa aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo : et sic cùm fuisset à Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundùm subsistentiam, vel corrupta fuisset subsistentia animæ præexistens.

Similiter etiam est inconveniens, si ponatur quòd anima illa fuerit à principio Verbo unita, et postmodùm in utero Virginis incarnata : quia sic ejus anima videretur esse non ejusdem naturæ cum nostris, quæ simul creantur, dùm corporibus infunduntur. Unde Leo papa dicit in epist. ad Julianum, 35, al. 11, versùs fin., quòd *non alterius naturæ erat caro Christi quàm nostra; nec alia illi quàm cæteris hominibus anima est principio inspirata.*

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., anima Christi dicitur esse medium in unione carnis ad Verbum secundùm ordinem naturæ; non autem oportet ex hoc quòd fuerit medium ex ordine temporis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Leo papa in eâdem epist., loco cit., dicit, anima Christi excellit nostras animas *non diversitate generis, sed sublimitate virtutis;* est enim ejusdem generis cum nostris animabus; sed excellit etiam angelos secundùm plenitudinem gratiæ et veritatis. Modus autem creationis respondet animæ secundùm proprietatem sui generis, ex quo habet, cùm sit corporis forma, ut creetur simul dùm corpori infunditur et unitur : quod non competit angelis, qui sunt substantiæ omninò à corporibus absolutæ.

Ad tertium dicendum quòd de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundùm fidem quam habent in ipsum : dicitur enim

(1) Vulgata : *Vidimus gloriam ejus.*

Rom. 3, 22, quòd *justitia Dei est per fidem Jesu Christi in omnes, et super omnes qui credunt in ipsum.* Sicut autem nos in ipsum credimus ut in jam natum; ita antiqui crediderunt in ipsum ut nasciturum. *Habentes enim eumdem spiritum fidei credimus,* ut dicitur 2 ad Corinth. 4, 13. Habet autem fides, quæ est in Christum, virtutem justificandi ex proposito gratiæ Dei, secundùm illud Rom. 4, 5 : *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam secundùm propositum gratiæ Dei.* Unde quia hoc propositum est æternum, nihil prohibet per fidem Jesu Christi aliquos justificari, etiam antequàm ejus anima esset plena gratiâ et veritate.

Articulus iv. — *Utrùm caro Christi fuerit priùs à Verbo assumpta quàm animæ unita.* —(*Locis supra, art.* 3, *citatis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd caro Christi fuerit priùs à Verbo assumpta quàm animæ unita. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) in lib. de Fide ad Pet., cap. 18: *Firmissimè tene, et nullatenùs dubites non carnem Christi sine Divinitate conceptam in utero Virginis, priusquàm susciperetur à Verbo*, etc. Sed caro Christi videtur priùs fuisse concepta quàm animæ rationali unita, quia materia vel dispositio prior est in viâ generationis quàm forma completiva. Ergo priùs fuit caro Christi assumpta quàm animæ unita.

2. Præterea, sicut anima est pars naturæ humanæ, ita et corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo quàm in aliis hominibus, ut patet ex auctoritate Leonis papæ supra inductâ, art. præc. Ergo videtur quòd nec corpus Christi aliter habuerit principium essendi quàm in nobis. Sed in nobis ante concipitur corpus quàm adveniat anima rationalis. Ergo etiam ita fuit in Christo : et sic caro priùs fuit à Verbo assumpta quàm animæ unita.

3. Præterea, sicut dicitur in lib. de Causis, proposit. 1, *causa prima plus influit in causatum, et priùs unitur ei quàm causa secunda.* Sed anima Christi comparatur ad Verbum sicut causa secunda ad primam. Priùs ergo Verbum est unitum carni quàm anima.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, ad fin. : *Simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis et intellectualis.* Non ergo unio Verbi ad carnem præcessit unionem ad animam.

Respondeo dicendum quòd caro humana est assumptibilis à Verbo secundùm ordinem quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet, antequàm anima rationalis ei adveniat, quia simul dùm aliqua materia fit propria alicujus formæ, recipit illam formam : unde in eodem instanti terminatur alteratio, in quo introducitur forma substantialis. Et inde est quòd caro non debuit ante assumi quàm esset caro humana : quod factum est, animâ rationali adveniente. Sicut igitur anima non est priùs assumpta quàm caro, quia contra naturam animæ est ut priùs sit quàm corpori uniatur, ita caro non debuit priùs assumi quàm anima, quia non priùs est caro humana quàm habeat animam rationalem.

Ad primum ergo dicendum quòd caro humana sortitur esse per animam : et ideò ante adventum animæ non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi, Spiritus sanctus, qui est agens infinitæ virtutis, simul et materiam disposuit et ad perfectum perduxit.

Ad secundum dicendum quòd forma actu dat speciem; materia autem, quantùm est de se, est in potentiâ ad speciem. Et ideò contra rationem formæ esset quòd præexisteret naturæ speciei, quæ perficitur per unionem ejus ad materiam ; non autem est contra naturam materiæ quòd præexistat naturæ speciei. Et ideò dissimilitudo quæ est inter originem nostram et originem Christi, secundùm hoc quòd caro nostra priùs concipitur quàm animetur, non autem caro Christi, est secundùm illud quod præcedit naturæ complementum ; sicut et quòd nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia quæ esset quantùm ad originem animæ, redundaret in diversitatem naturæ.

Ad tertium dicendum quòd Verbum Dei prius intelligitur unitum carni quàm anima per modum communem quo est in cæteris creaturis per essentiam, potentiam et præsentiam. Priùs tamen dico non tempore, sed naturâ : priùs enim intelligitur caro ut quoddam ens, quod à Verbo habet, quàm ut animata, quod habet ab animâ. Sed unione personali priùs secundùm intellectum oportet quòd caro uniatur animæ quàm Verbo, quia ex unione ad animam habet quòd sit unibilis Verbo in personâ : præsertim quia persona non invenitur nisi in rationali naturâ.

Articulus v. — *Utrùm tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.* — (3, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 3, *et art.* 3, *quæst.* 2, *corp., et dist.* 3, *quæst.* 5, *art.* 2, *corp., et dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei assumpserit totam naturam humanam, mediantibus partibus ejus. Dicit enim Augustinus in lib. de Agone christiano, cap. 18, quòd « invisibilis et incommutabilis « veritas per spiritum animam, et per ani- « mam corpus, et sic totum hominem assum- « psit. » Sed spiritus, anima et corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum assumpsit, mediantibus partibus.

2. Præterea, ideò Filius Dei carnem assumpsit, mediante animâ, quia anima est Deo similior quàm corpus. Sed partes humanæ naturæ, cùm sint simpliciores quàm corpus, videntur esse similiores Deo, qui est simplicissimus, quàm totum. Ergo assumpsit totum, mediantibus partibus.

3. Præterea, totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis ; partes autem præintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3

lib. orth. Fid., cap. 16, circa fin. : « In Domino nostro Jesu Christo non partes partium « intuemur, sed quæ proximè componuntur, « id est, Deitatem et humanitatem. » Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex animâ et corpore, sicut ex partibus. Ergo Filius Dei assumpsit partes, mediante toto.

Respondeo dicendum quòd, cùm dicitur aliquid medium in assumptione incarnationis, non designatur ordo temporis, quia simul facta est assumptio totius et omnium partium. Ostensum est enim art. 3 et 4 præc., quòd simul anima et corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in Verbo. Designatur autem ibi ordo naturæ. Unde per id quod est prius in naturâ, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius in naturâ dupliciter : uno modo ex parte agentis ; alio modo ex parte materiæ : hæ enim duæ causæ præexistunt rei. Ex parte quidem agentis est simpliciter primum illud quod primò cadit in ejus intentione; sed secundùm quid prius est illud à quo incipit ejus operatio : et hoc ideò, quia intentio est prior operatione. Ex parte verò materiæ est primum illud quod priùs existit in transmutatione materiæ. In incarnatione autem oportet maximè attendere ordinem qui est ex parte agentis, quia, ut Augustinus dicit in epist. ad Volusianum, 138, al. 3, ante med., *in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis*. Manifestum autem est quòd secundùm intentionem facientis prius est completum quàm incompletum, et per consequens totum quàm partes.

Et ideò dicendum est quòd Verbum Dei assumpsit partes humanæ naturæ, mediante toto : sicut enim assumpsit corpus propter ordinem quem habet ad animam rationalem; ita assumpsit corpus et animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum quòd ex verbis illis nihil aliud datur intelligi, nisi quòd Verbum assumendo partes humanæ naturæ, assumpsit totam humanam naturam. Et sic assumptio partium est prior in viâ operationis intellectu, non tempore; assumptio autem naturæ est prior in viâ intentionis : quod est esse prius simpliciter, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd Deus ita est simplex, quòd etiam est perfectissimus : et ideò totum est magis simile Deo quàm partes, in quantum est perfectius.

Ad tertium dicendum quòd unio personalis est ad quam terminatur assumptio, non autem unio naturæ, quæ resultat ex conjunctione partium.

Articulus vi. — *Utrùm humana natura sit assumpta mediante gratiâ.* — (3, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 2, *et dist.* 13, *qu.* 3, *art.* 1, *et Verit. quæst.* 20, *art.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 202.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratiâ. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maximè fuit Deo unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.

2. Præterea, sicut corpus vivit per animam, quæ est ejus perfectio ; ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam (1), ut dictum est art. 5 huj. quæst. Ergo et anima congrua redditur ad assumptionem per gratiam. Ergo Filius Dei assumpsit animam, mediante gratiâ.

3. Præterea, Augustinus, in 15 de Trinit., cap. 11, dicit, quòd Verbum incarnatum, est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci, mediante spiritu. Ergo Verbum Dei unitur carni mediante Spiritu sancto, et ita mediante gratiâ, quæ Spiritui sancto attribuitur, secundùm illud 1 ad Cor. 12, 4 : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.*

Sed contra est quòd gratia est quoddam accidens animæ, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 110, art. 2. Unio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundùm subsistentiam, et non secundùm accidens, ut ex supra dictis patet, qu. 2, art. 6. Ergo natura humana non est assumpta mediante gratiâ.

Respondeo dicendum quòd in Christo ponitur gratia unionis et gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanæ naturæ, sive loquamur de gratiâ unionis, sive de gratiâ habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitùs datur humanæ naturæ in personâ Verbi, quod quidem est terminus assumptionis; gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundùm illud Joan. 1, 14 : *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Per quod datur intelligi quòd ex hoc ipso quòd ille homo est unigenitus à Patre (quod habet per unionem), habet plenitudinem gratiæ et veritatis. Si verò intelligatur gratia voluntas Dei aliquid gratis faciens vel donans; sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

Ad primum ergo dicendum quòd unio nostra ad Deum est per operationem, in quantum scilicet eum cognoscimus et amamus : et ideò talis unio est per gratiam habitualem, in quantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturæ humanæ ad Verbum Dei est secundùm esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediatè ab ipsâ naturâ.

Ad secundum dicendum quòd anima est perfectio substantialis corporis; gratia verò est perfectio animæ accidentalis. Et ideò gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem, quæ non est accidentalis, sicut anima et corpus.

Ad tertium dicendum quòd verbum nostrum unitur voci, mediante spiritu, non quidem sicut medio formali, sed sicut per

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. Al., *per gratiam.*

medium movens. Nam ex verbo concepto interiùs procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex Verbo æterno procedit Spiritus sanctus, qui formavit corpus Christi, ut infra patebit, qu. 32, art. 1. Non autem ex hoc sequitur quòd gratia Spiritûs sancti sit formale medium in unione prædictâ.

QUÆSTIO VII.

De gratia Christi prout est quidam singularis homo. — (*In tredecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de coassumptis à Filio Dei in humanâ naturâ : et primò de his quæ pertinent ad perfectionem; secundò de his quæ pertinent ad defectum.

Circa primum consideranda sunt tria : primò, de gratiâ Christi; secundò, de scientiâ ejus; tertiò, de potentiâ ipsius.

De gratiâ autem Christi considerandum est dupliciter : primò quidem de gratiâ ejus, secundùm quòd est quidam singularis homo; secundò de gratiâ ejus, secundùm quòd est caput Ecclesiæ; nam de gratiâ unionis jam dictum est qu. 2.

Circa primum quæruntur tredecim : 1° utrùm in animâ Christi fuerit aliqua gratia habitualis; 2° utrùm in Christo fuerint virtutes; 3° utrùm in eo fuerit fides; 4° utrùm fuerit in eo spes; 5° utrùm in Christo fuerint dona; 6° utrùm in Christo fuerit timoris donum; 7° utrùm in Christo fuerint gratiæ gratis datæ; 8° utrùm in Christo fuerit prophetia; 9° utrùm in eo fuerit plenitudo gratiæ; 10° utrùm talis plenitudo sit propria Christi; 11° utrùm Christi gratia sit infinita; 12° utrùm potuerit augeri; 13° qualiter hæc gratia se habeat ad unionem.

Articulus primus. — *Utrùm in animâ Christi fuerit aliqua gratia habitualis.* — (3, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 1, *et Verit. quæst.* 27, *art.* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 213, *et Joan.* 3, *lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in animâ assumptâ à Verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quædam participatio Divinitatis in creaturâ rationali, secundùm illud 2 Petri 1, 4 : *Per quem maxima et pretiosa promissa nobis donavit, ut divinæ simus consortes naturæ* (1). Christus autem est Deus non participativè, sed secundùm veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

2. Præterea, gratia ad hoc est necessaria homini ut per eam benè operetur, secundùm illud 1 Corinth. 15, 10 : *Abundantiùs omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum;* et etiam ad hoc quòd homo consequatur vitam æternam, secundùm illud Rom. 6, 23 : *Gratia Dei vita æterna.* Sed Christo ex hoc solo quòd erat naturalis Filius Dei, debebatur hæreditas vitæ æternæ; ex hoc etiam quòd erat Verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia benè operandi. Non ergo secundùm humanam naturam indigebat aliâ gratiâ, nisi unione ad Verbum.

3. Præterea, illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, quia habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit *sicut instrumentum divinitatis,* ut dicit Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 15, à med. Ergo non debuit in Christo esse aliqua gratia habitualis.

Sed contra est quod dicitur Isa. 11, 2 : *Requiescet super eum Spiritus Domini :* qui quidem in homine esse dicitur per gratiam habitualem, ut in 1 parte dictum est, quæst. 8, art. 3, et quæst. 43, art. 6. Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere in Christo gratiam habitualem propter tria. Primò quidem propter unionem animæ illius ad Verbum Dei. Quantò enim aliquod receptivum est propinquius causæ influenti, tantò magis participat de influentiâ ipsius. Influxus autem gratiæ est à Deo, secundùm illud psalm. 83, 12 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Et ideò maximè fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinæ gratiæ. Secundò propter nobilitatem illius animæ, cujus operationes oportebat propinquissimè attingere ad Deum per cognitionem et amorem : ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertiò propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, in quantum homo, est *mediator Dei et hominum*, ut dicitur 1 ad Timoth. 2, et ideò oportebat quòd haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundùm illud Joan. 1, 16 : *De plenitudine ejus omnes accepimus, et gratiam pro gratiâ.*

Ad primum ergo dicendum quòd Christus est verus Deus secundùm personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personæ remanet distinctio naturarum, ut ex supra dictis patet, quæst. 2, art. 1 et 2, anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quòd fiat divina per participationem, quæ est secundùm gratiam.

Ad secundum dicendum quòd Christo, in quantum est naturalis Filius Dei, debetur hæreditas æterna, quæ est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eumdem scilicet quo Pater cognoscit et amat seipsum : cujus actûs anima capax non erat propter differentiam naturæ : unde oportebat quòd attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum : qui quidem esse non potest nisi per gratiam. Similiter etiam in quantum est Verbum Dei, habuit facultatem omnia benè operandi operatione divinâ. Sed quia præter operationem divinam oportet poni in eo operationem humanam, ut infra patebit, quæst. 19, art. 1, oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam hujusmodi operatio in eo esset perfecta.

Ad tertium dicendum quòd humanitas Christi est instrumentum Divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solùm agitur; sed

(1) Vulgata : *Ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.*

tanquàm instrumentum animâ rationali animatum, quod ita agitur quòd etiam agit. Et ideò ad convenientiam actionis oportuit eum habere gratiam habitualem.

Articulus II. — *Utrùm in Christo fuerint virtutes.* — (*Inf., art.* 3, *ad* 1, *et quæst.* 15, *art.* 2, *corp., et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 1, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerint virtutes. Christus enim habuit abundantiam gratiæ. Sed gratia sufficit ad omnia rectè agendum, secundùm illud 2 Corinth. 12, 9 : *Sufficit tibi gratia mea.* Ergo in Christo non fuerunt virtutes.

2. Præterea, secundùm Philosophum 7 Ethic., cap. 1, virtus dividitur contra quemdam heroicum, sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hic autem maximè convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.

3. Præterea, sicut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 65, art. 1 et 2, virtutes omnes simul habentur. Sed Christo non fuit conveniens habere omnes virtutes; sicut patet de liberalitate et magnificentiâ, quæ habent actum suum circa divitias, quas Christus contempsit, secundùm illud Matth. 8, 20 : *Filius hominis non habet ubi caput suum reclinet :* temperantia etiam et continentia sunt circa concupiscentias pravas, quæ in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.

Sed contra est quod super illud psal. 1 : *Sed in lege Domini voluntas ejus,* dicit Glossa (ordin. Cassiod.) : *Hic ostenditur Christus plenus omni bono.* Sed bona qualitas mentis est virtus. Ergo Christus fuit plenus omni virtute.

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte dictum est, 1–2, quæst. 110, art. 3 et 4, sicut gratia respicit essentiam animæ, ita virtus respicit potentiam ejus. Unde oportet quòd sicut potentiæ animæ derivantur ab ejus essentiâ, ita virtutes sint quædam derivationes gratiæ. Quantò autem aliquod principium est perfectius, tantò magis imprimit suos effectus. Unde cùm gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quòd ex ipsâ processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animæ quantùm ad omnes animæ actus : et ita Christus habuit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum quòd gratia sufficit homini quantùm ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem : horum tamen quædam perficit gratia immediatè per seipsam, sicut gratum facere Deo, et alia hujusmodi; quædam autem mediantibus virtutibus, quæ ex gratiâ procedunt.

Ad secundum dicendum quòd habitus ille heroicus vel divinus non differt à virtute communiter dictâ, nisi secundùm perfectiorem modum, in quantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quàm communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quòd Christus non habuerit virtutes, sed quòd habuerit eas perfectissimè ultra communem modum : sicut etiam Plotinus posuit quemdam sublimem modum virtutum, quas esse dixit animi purgati, ut refert Macrob. lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8.

Ad tertium dicendum quòd liberalitas et magnificentia commendantur circa divitias, in quantum aliquis non tantùm appretiatur divitias quòd velit eas retinere, prætermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minimè divitias appretiatur qui penitùs eas contemnit, et abjicit propter perfectionis amorem. Et ideò in hoc ipso quòd Christus omnes divitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis et magnificentiæ; licèt etiam liberalitatis actum exercuerit, secundùm quòd sibi conveniens erat, faciendo pauperibus erogari quæ sibi dabantur. Unde cùm Dominus Judæ dicit Joan. 13, 27 : *Quod facis, fac citiùs,* discipuli intellexerunt Dominum mandâsse quòd egenis aliquid daret. Concupiscentias autem pravas Christus omninò non habuit, sicut infra patebit, quæst. 15, art. 1 et 2; nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam; quæ tantò perfectior est in homine, quantò magis pravis concupiscentiis caret. Unde secundùm Philosophum, 7 Ethic., cap. 9, temperatus in hoc differt à continente, quòd temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Unde sic accipiendo continentiam, sicut Philosophus accipit, ex hoc ipso quòd Christus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quæ non est virtus, sed aliquid minus virtute.

Articulus III. — *Utrùm in Christo fuerit fides.* — (*Inf., art.* 4, *corp., et art.* 8, *ad* 2, *et art.* 9, *ad* 1, *et* 1–2, *quæst.* 65, *art.* 5, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *ad* 1, *et dist.* 36, *art.* 2, *ad* 3, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 4, *ad* 15, *et Verit. quæst.* 4, *art.* 1, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus quàm virtutes morales, putà temperantia et liberalitas. Hujusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est art. præc. Multò ergo magis fuit in eo fides.

2. Præterea, Christus non docuit virtutes quas ipse non habuit, secundùm illud Act. 1, 1 : *Cœpit facere et docere.* Sed de Christo dicitur, Hebr. 12, quòd *est auctor et consummator fidei.* Ergo in eo maximè fuit fides.

3. Præterea, quicquid est imperfectionis, excluditur à beatis. Sed in beatis est fides : nam super illud Rom. 1 : *Justitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem,* dicit Glossa (ord. loco citando in respons.) : *De fide verborum et spei in fidem rerum et speciei.* Ergo videtur quòd etiam in Christo fuerit fides, cùm nihil imperfectionis importet.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 11, 1, quòd *fides est argumentum non apparentium.* Sed Christo nihil fuit non apparens, secundùm illud quod dixit ei Petrus, Joan. ult., 17 : *Tu omnia nôsti.* Ergo in Christo non fuit fides.

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte dictum est, 2–2, quæst. 1, art. 4,

objectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, respicit speciem ab objecto. Et ideò excluso quòd res divina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem à primo instanti suæ conceptionis plenè vidit Deum per essentiam, ut infra dicetur, qu. 34, art. 4. Unde in eo fides esse non potuit.

Ad primum ergo dicendum quòd fides est nobilior virtus virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam; sed tamen importat quemdam defectum in comparatione ad illam materiam : qui defectus in Christo non fuit. Et ideò non potuit in eo esse fides, licèt fuerint in eo virtutes morales, quæ in suî ratione hujusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum quòd meritum fidei consistit in hoc quòd homo ex obedientiâ Dei assentit illis quæ non videt, secundùm illud Rom. 1, 5 : *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus.* Obedientiam autem ad Deum plenissimè habuit Christus, secundùm illud Philip. 2, 8 : *Factus est obediens usque ad mortem.* Et sic nihil ad meritum pertinens docuit, quòd ipse excellentiùs non impleret.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Glossa (Aug., lib. 2 QQ. evang., quæst. 39, in princ.) ibidem dicit, fides propriè est *quâ creduntur quæ non videntur.* Sed fides quæ est rerum visarum, impropriè dicitur, et secundùm quamdam similitudinem quantùm ad certitudinem aut firmitatem adhæsionis.

Articulus iv. — *Utrum in Christo fuerit spes.* — (*Inf., art.* 6, *ad* 1, *et art.* 9, *ad* 1, *et* 1-2, *quæst.* 65, *art.* 5, *ad* 3, *et* 2-2, *quæst.* 18, *art.* 2, *ad* 1, *et* 3, *dist.* 26, *quæst.* 2, *art.* 5, *quæst.* 1, *et dist.* 36, *quæst.* 1, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo fuerit spes. Dicitur enim in psal. 30, 1, ex personâ Christi : *In te, Domine, speravi.* Sed virtus spei est quâ homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

2. Præterea, spes est expectatio futuræ beatitudinis, ut in secundâ parte habitum est, 2-2, quæst. 17, art. 5, ad 3. Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quòd in eo fuerit spes.

3. Præterea, unusquisque potest sperare illud quod ad ejus perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum, quod ad perfectionem Christi pertinet, secundùm illud Ephes. 4, 12 : *Ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi.* Ergo videtur quòd Christo competebat habere spem.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8, 24 : *Quod videt quis, quid sperat?* Et sic patet quòd sicut fides est de non visis, ita et spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est art. præc. Ergo nec spes.

Respondeo dicendum quòd, sicut de ratione fidei est quòd aliquis assentiat his quæ non videt, ita de ratione spei est quòd aliquis expectet id quod nondùm habet; et sicut fides, in quantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solùm de Deo; ita etiam spes, in quantum est virtus theologica, habet pro objecto ipsum Deum, cujus fruitionem homo principaliter expectat per spei virtutem; sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare; sicut et ille qui habet virtutem fidei, non solùm credit Deo de rebus divinis, sed etiam de quibuscumque aliis divinitùs sibi revelatis. Christus autem à principio suæ conceptionis plenè habuit fruitionem divinam, ut infra dicetur, qu. 34, art. 4, et ideò virtutem spei non habuit; habuit tamen spem respectu aliquorum quæ nondùm erat adeptus, licèt non habuerit fidem respectu quorumcumque; quia, licèt plenè cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plenè habebat omnia quæ ad ejus perfectionem pertinebant, putà immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc non dicitur de Christo secundùm spem, quæ est virtus theologica, sed eò quòd quædam alia speravit nondùm habita, sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd gloria corporis non pertinet ad beatitudinem, sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quamdam redundantiam à gloriâ animæ, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 4, art. 6. Unde spes, secundùm quòd est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animæ, quæ in divinâ fruitione consistit.

Ad tertium dicendum quòd ædificatio Ecclesiæ per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi, quia in se perfectus est, sed secundùm quòd alios ad participationem suæ perfectionis inducit. Et quia spes dicitur propriè respectu alicujus quod expectatur ab ipso sperante habendum, non propriè potest dici quòd virtus spei Christo, ratione inductâ, conveniat.

Articulus v. — *Utrùm in Christo fuerint dona.* — (*Isa.* 11, *lect.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adjutorium virtutum. Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cùm igitur in Christo fuerint virtutes perfectæ, videtur quòd in eo non fuerint dona.

2. Præterea, non videtur esse ejusdem dare dona et recipere, quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundùm illud psal. 67, 19 : *Dedit dona hominibus* (1). Ergo Christo non convenit accipere dona Spiritûs sancti.

3. Præterea, quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viæ, scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium, quod pertinet ad prudentiam; unde et Philosophus

(1) Vulgata : *Accepisti dona in hominibus.*

in 6 Ethic., cap. 3, numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriæ. Ergo non habuit hujusmodi dona.

Sed contra est quod dicitur Isa. 4, 1 : *Apprehendent septem mulieres virum unum :* Glossa (interl. et ord. Hieron.), *id est, septem dona Spiritûs sancti Christum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 1, dona propriè sunt perfectiones quædam potentiarum animæ, secundùm quòd sunt natæ moveri à Spiritu sancto. Manifestum est autem quòd anima Christi perfectissimè à Spiritu sancto movebatur, secundùm illud Luc. 4, 1 : *Jesus autem plenus Spiritu sancto regressus est à Jordane, et agebatur à Spiritu in desertum.* Unde manifestum est quòd in Christo fuerunt excellentissimè dona.

Ad primum ergo dicendum quòd illud quod est perfectum secundùm ordinem suæ naturæ, indiget adjuvari ab eo quod est altioris naturæ; sicut homo, quantùmcumque perfectus, indiget adjuvari à Deo. Et hoc modo virtutes, quæ perficiunt potentias animæ, secundùm quòd ducuntur ratione, quantùmcumque sint perfectæ, indigent adjuvari per dona, quæ perficiunt potentias animæ, secundùm quòd sunt motæ à Spiritu sancto.

Ad secundum dicendum quòd Christus non secundùm idem est recipiens et dans dona Spiritûs sancti; sed dat secundùm quòd Deus (1), et accipit secundùm quòd homo. Unde Gregorius dicit in 2 Moral., cap. ult., à med., quòd *Spiritus sanctus humanitatem Christi nunquàm deseruit, ex cujus Divinitate procedit.*

Ad tertium dicendum quòd in Christo non solùm fuit cognitio patriæ, sed etiam cognitio viæ, ut infra dicetur, quæst. 15, art. 10. Et tamen etiam in patriâ sunt per aliquem modum dona Spiritûs sancti, ut in secundâ parte dictum est, 1–2, quæst. 86, art. 6.

Articulus vi. — *Utrùm in Christo fuerit donum timoris.* — (*Inf., quæst.* 15, *art.* 7, *et* 3, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit donum timoris. Spes enim videtur potior quàm timor : nam spei objectum est bonum, timoris verò malum, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, qu. 40, art. 1, et quæst. 42, art. 1. Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est, art. 4 huj. quæst. Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.

2. Præterea, dono timoris timet aliquis vel separationem à Deo, quod pertinet ad timorem castum; vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem, ut Augustinus dicit super Canonic. Joan., tract. 9, circ. med. Sed Christus non timuit separari à Deo per peccatum, neque etiam puniri ab eo propter culpam, quia impossibile erat ei peccare, ut infra dicetur, quæst. 15, art. 1 et 2. Timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

(1) Ita Mss. cum edit. melioris notæ. Al., typographico saltu, *sed dat secundùm quòd homo*, aliis omissis.

3. Præterea, 1 Joan. 4, 18, dicitur quòd *perfecta charitas foràs mittit timorem.* Sed in Christo fuit perfectissima charitas, secundum illud Ephes. 3, 19 : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Ergo in Christo non fuit donum timoris.

Sed contra est quod dicitur Isa. 11, 3 : *Replebit eum spiritus timoris Domini.*

Respondeo dicendum, quòd, sicut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 42, art. 1, timor respicit duo objecta, quorum unum est malum terribile : aliud est illud cujus potestate malum potest inferri, sicut aliquis timet regem, in quantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille qui potest nocere, nisi haberet quamdam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit : ea enim quæ in promptu habemus, repellere non timemus. Et sic patet quòd aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est quòd in Christo fuit timor Dei, non quidem secundùm quòd respicit malum separationis à Deo per culpam, neque etiam secundùm quòd respicit malum punitionis pro culpâ : sed secundùm quòd respicit ipsam divinam eminentiam, prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiæ movebatur in Deum à Spiritu sancto acta. Unde Hebr. 5, 7, dicitur quòd in omnibus *exauditus est pro suâ reverentiâ.* Hunc enim affectum reverentiæ ad Deum Christus, secundùm quòd homo, præ cæteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini.

Ad primum ergo dicendum quòd habitus virtutum et donorum propriè et per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti : pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6. Et ideò de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes, secundùm quòd virtus est, respicit non solum auctorem boni, sed etiam ipsum bonum, in quantum est non habitum. Et ideò Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de timore, secundùm quòd respicit objectum quod est malum.

Ad tertium dicendum quòd perfecta charitas foràs mittit timorem servilem, qui respicit principaliter pœnam. Sic autem timor non fuit in Christo.

Articulus vii. — *Utrùm in Christo fuerint gratiæ gratis datæ.* — (3 *cont., cap.* 154, *fin., et Ver. quæst.* 27, *art.* 1, *corp. et opusc.* 3, *cap.* 213, *et Rom.* 1, *lect.* 3, *et Eph.* 1, *lect.* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ. Ei enim qui habet aliquid secundùm plenitudinem, non competit illud habere secundùm participationem. Sed Christus habuit gratiam secundùm plenitudinem, secundùm illud Joan. 1, 14 : *Plenum gratiæ et veritatis.* Gratiæ autem gratis datæ videntur esse quædam

participationes divinæ, divisim et particulariter diversis attributæ, secundùm illud 1 ad Corinth. 12, 4 : *Divisiones gratiarum sunt.* Ergo videtur quòd in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ.

2. Præterea, quod debetur alicui, non videtur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo quòd sermone sapientiæ et scientiæ abundaret, et potens esset in virtutibus faciendis, et in aliis hujusmodi, quæ pertinent ad gratias gratis datas; cùm ipse sit *Dei virtus*, et *Dei sapientia*, ut dicitur 1 ad Cor. 1. Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.

3. Præterea, gratiæ gratis datæ ordinantur ad utilitatem fidelium, secundùm illud 1 Cor. 12, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem.* Non autem videtur ad utilitatem aliorum pertinere habitus aut quæcumque dispositio, si homo non utatur, secundùm illud Eccli. 20, 32 : *Sapientia abscondita, et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque?* Christus autem non legitur usus omnibus gratiis gratis datis, præsertim quantùm ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiæ gratis datæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Dardanum 287, al. 57, quòd *sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiæ.*

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 111, art. 1 et 4, gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinæ manifestationem. Oportet enim eum qui docet habere ea per quæ sua doctrina manifestetur : aliàs ejus doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinæ et fidei primus et principalis doctor est Christus, secundùm illud Hebr. 2, 3 : *Cùm initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis,* etc.

Unde manifestum est quòd in Christo excellentissimè fuerunt omnes gratiæ gratis datæ, sicut in primo et principali fidei doctore.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quàm exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, et alia hujusmodi. In utrâque autem gratiâ Christus plenitudinem habuit; in quantum enim Divinitati unita erat ejus anima, plenam efficaciam habebat ad omnes prædictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur à Deo, sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideò in aliis sanctis hujusmodi gratiæ dividuntur, non autem in Christo.

Ad secundum dicendum quòd Christus dicitur *Dei virtus, et Dei sapientia,* in quantum est æternus Dei Filius. Sic autem non competit ei habere gratiam, sed esse potiùs datorem gratiæ; competit autem ei habere gratiam secundùm humanam naturam.

Ad tertium dicendum quòd donum linguarum datum est Apostolis, quia mittebantur ad docendas omnes gentes; Christus autem in unâ solâ gente Judæorum voluit personaliter prædicare, secundùm quod ipse dicit Matth. 15, 24 : *Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domûs Israel;* et Apostolus dicit Rom. 15, 8 : *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis.* Et ideò non oportuit quòd loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia; cùm etiam occulta cordium ei non essent abscondita, ut infra dicetur, qu. 10, art. 2, et quæst. 12, art. 1, quorum voces quæcumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit; sicut non inutiliter habet habitum qui eo non utitur, quando non est opportunum.

Articulus viii. — *Utrùm in Christo fuerit prophetia.* — (*Inf., quæst.* 31, *art.* 2, *et* 2-2, *quæst.* 174, *art.* 5, *et Ps.* 44, *et Matth.* 1, *et Joan.* 4, *lect.* 6, *et* 1 *Cor.* 13, *lect.* 1.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit prophetia. Prophetia enim importat quamdam obscuram et imperfectam notitiam, secundùm illud Num. 12, 6 : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum.* Sed Christus habuit plenam et apertam notitiam, multò magis quàm Moyses, de quo ibi subditur, *quòd palàm, non per ænigmata, vidit Deum.* Non ergo in Christo debet poni prophetia.

2. Præterea, sicut fides est eorum quæ non videntur, et spes eorum quæ non habentur, ita prophetia est eorum quæ non sunt præsentia, sed distant : nam propheta dicitur, quasi procul fans. Sed in Christo non ponitur fides, nec spes, ut supra dictum est, art. 3 et 4 huj. quæst. Ergo prophetia etiam non debet poni in Christo.

3. Præterea, propheta est inferioris ordinis quàm angelus; unde et de Moyse, qui fuit supremus prophetarum, ut in secundâ parte dictum est, 2-2, quæst. 174, art. 4, dicitur, Act. 7, quòd locutus est cum angelo in solitudine. Sed Christus non est minoratus ab angelis, secundùm notitiam animæ, sed solùm secundùm corporis passionem, ut habetur Hebr. 2. Ergo videtur quòd Christus non fuit propheta.

Sed contra est quod de eo prædicitur Deuter. 18, 15 : *Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris* (1), et ipse de se dicit, Matth. 13, 57, et Joan. 4 : *Non est propheta sine honore nisi in patriâ suâ.*

Respondeo dicendum quòd propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns, in quantum scilicet cognoscit et loquitur ea quæ sunt procul ab hominum sensibus, sicut etiam Augustinus dicit 16 contra Faustum, cap. 18. Est autem considerandum quòd non potest dici aliquis propheta ex hoc quòd cognoscit et annuntiat ea quæ sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundùm locum et secundùm tempus. Si enim aliquis in Galliâ existens cognosceret et annuntiaret aliis in Galliâ existentibus ea

(1) Vulgata : *Prophetam de gente tuâ et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus.*

quæ tunc in Syriâ agerentur, propheticum esset; sicut Elisæus ad Giezi dixit, 4 Reg. 5, quomodò vir descenderat de curru et occurrerat ei. Si verò aliquis in Syriâ existens, ea quæ sunt ibi annuntiaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundùm tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias prænuntiavit, quòd Cyrus, rex Persarum, templum Dei esset reædificaturus, ut patet Isa. 44. Non autem fuit propheticum quòd Esdras hoc scripsit, cujus tempore factum est. Si igitur Deus aut angeli vel etiam beati cognoscunt et annuntiant ea quæ sunt procul à nostrâ notitiâ, hoc non pertinet ad prophetiam, quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, in quantum non solùm erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideò propheticum erat, quòd ea quæ erant procul ab aliorum viatorum notitiâ, et cognoscebat et annuntiabat. Et hâc ratione dicitur in eo fuisse prophetia.

Ad primum ergo dicendum quòd per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiæ ænigmatica cognitio, quæ scilicet est per somnium et in visione; sed ostenditur comparatio aliorum prophetarum, qui per somnium et in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui *palàm, et non per ænigmata Deum vidit;* qui propheta est dictus, secundùm illud Deuter. ult., 10: *Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses.* Potest tamen dici quòd etsi Christus habuit plenam et apertam notitiam quantùm ad partem intellectivam, habuit tamen in parte imaginativâ quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina, in quantum non solùm erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum quòd fides est eorum quæ non videntur ab ipso credente; et similiter spes est eorum quæ non habentur ab ipso sperante: sed prophetia est eorum quæ sunt procul à communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viæ. Et ideò fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetiæ.

Ad tertium dicendum quòd angelus, cùm sit comprehensor, est supra prophetam, qui est purus viator; non autem supra Christum, qui fuit simul viator et comprehensor.

ARTICULUS IX. — *Utrùm in Christo fuerit plenitudo gratiæ.—(Inf., art.* 10 *et* 12, *corp., et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *et dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 2, *ad* 5, *et opusc.* 2, *cap.* 213, *et opusc.* 60, *cap.* 3.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit in Christo gratiæ plenitudo. A gratiâ enim derivantur virtutes, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 110, art. 4, ad 1. Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes, non enim fuit in eo fides, neque spes, ut ostensum est art. 3 et 4 huj. quæst. Ergo in Christo non fuit gratiæ plenitudo.

2. Præterea, sicut patet ex his quæ in secundâ parte dicta sunt, 1-2, qu. 111, art. 2, gratia dividitur in operantem et cooperantem. Operans autem gratia dicitur per quam justificatur impius; quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquàm subjacuit alicui peccato. Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ.

3. Præterea, Jacobi 1, 17, dicitur: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum de sursùm est, descendens à Patre luminum.* Sed quod descendit, habetur particulariter, et non plenè. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi, potest habere plenitudinem donorum gratiæ.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 14: *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis.*

Respondeo dicendum quòd plenè dicitur haberi quod perfectè et totaliter habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter: uno modo quantùm ad quantitatem ejus intensivam; putà si dicam aliquem plenè habere albedinem, si habeat eam quantùmcumque nata est haberi; alio modo secundùm virtutem, putà si aliquis dicatur plenè habere vitam, quia habet eam secundùm omnes effectus vel opera vitæ: et sic habet plenè vitam homo, non autem brutum animal vel planta. Utroque autem modo Christus habuit gratiæ plenitudinem. Primò quidem, quia habuit eam in summo, secundùm perfectissimum modum quo haberi potest. Et hoc quidem apparet, primò ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ. Dictum est enim art. 1 huj. quæst., quòd quantò aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, tantò abundantiùs recipit. Et ideò anima Christi, quæ propinquiùs conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiæ ejus. Secundò ex comparatione ejus ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex eâ quodammodò transfunderetur in alios. Et ideò oportuit quòd haberet maximam gratiam; sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maximè calidus.

Similiter etiam quantùm ad virtutem gratiæ, plenè habuit gratiam, quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ; et hoc ideò, quia conferebatur ei gratia tanquàm cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis; sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 3, ejus virtus se extendit ad omnia quæ sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiæ attenditur in Christo, in quantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes, dona et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd fides et spes nominant effectus gratiæ cum quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam in quantum scilicet fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quòd in Christo, qui est auctor gratiæ, fuerint defectus quos important fides et spes; sed quicquid est perfectionis in fide et spe, in Christo est multò perfectius, sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subjecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum quòd ad gratiam operantem per se pertinet facere justum; sed quòd justum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subjecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur justificata est per gratiam operantem, in quantum per eam facta est justa et sancta à principio suæ conceptionis, non quòd ante fuerit peccatrix, aut etiam non justa.

Ad tertium dicendum quòd plenitudo gratiæ attribuitur animæ Christi secundùm capacitatem creaturæ, non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinæ.

Articulus x. — *Utrùm plenitudo gratiæ sit propria Christi.*—(3, *dist.* 13, *qu.* 1, *art.* 2, *quæst.* 2.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd plenitudo gratiæ non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicujus, ei soli convenit. Sed esse plenum gratiâ quibusdam aliis attribuitur: dicitur enim Luc. 1, 28, beatæ Virgini: *Ave, gratiâ plena;* dicitur etiam Act. 6, 8: *Stephanus plenus gratiâ et fortitudine.* Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

2. Præterea, illud quod potest communicari aliis per Christum, non videtur esse proprium Christo. Sed plenitudo gratiæ potest communicari per Christum aliis: dicit enim Apostolus, Ephes. 3, 19: *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

3. Præterea, status viæ proportionari videtur statui patriæ. Sed in statu patriæ erit quædam plenitudo quia *in illâ cœlesti patriâ, ubi plenitudo est omnis boni, licèt quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter,* ut patet per Gregorium, in hom. de centum Ovib., 34, in Evang., à med. implic. Ergo in statu viæ habetur gratiæ plenitudo à singulis hominibus, et ita plenitudo gratiæ non est propria Christi.

Sed contra est quòd plenitudo gratiæ attribuitur Christo, in quantum est unigenitus à Patre, secundùm illud Joan. 1, 14: *Vidimus eum, quasi unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Sed esse unigenitum à Patre est proprium Christo. Ergo et ei proprium est esse plenum gratiæ et veritatis.

Respondeo dicendum quòd plenitudo gratiæ potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius gratiæ; alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiæ dicitur esse plenitudo gratiæ ex eo quòd aliquis pertingit ad summum gratiæ et quantùm ad essentiam, et quantùm ad virtutem, quia scilicet habet gratiam et in maximâ excellentiâ quâ potest haberi, et in maximâ extensione ad omnes gratiæ effectus. Et talis gratiæ plenitudo est propria Christo. Ex parte verò subjecti dicitur gratiæ plenitudo, quando quis habet plenè gratiam secundùm suam conditionem, sive secundùm intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum præfixum ei à Deo, secundùm illud Ephes. 4, 7: *Unicuique nostrûm data est gratia secundùm mensuram donationis Christi:* sive etiam secundùm virtutem, in quantum scilicet habet facultatem gratiæ ad omnia quæ pertinent ad suum officium, sive statum: sicut Apostolus dicebat Ephes. 3, 8: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes*, etc. Et talis gratiæ plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

Ad primum ergo dicendum quòd B. Virgo dicta est plena gratiâ, non ex parte ipsius gratiæ, quia non habuit gratiam in summâ excellentiâ quâ potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ, sed dicitur fuisse plena gratiâ per comparationem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa à Deo, ut esset scilicet mater Unigeniti ejus. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratiâ, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quòd esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior alterâ, secundùm quòd aliquis est divinitùs præordinatus ad altiorem vel inferiorem statum.

Ad secundum dicendum quòd Apostolus ibi loquitur de illâ plenitudine gratiæ quæ accipitur ex parte subjecti, in comparatione ad id ad quod homo est divinitùs præordinatus: quod quidem est vel aliquid commune, ad quod præordinantur omnes sancti; vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundùm hoc quædam plenitudo gratiæ est omnibus sanctis communis, ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam æternam, quæ in plenâ Dei fruitione consistit. Et hanc plenitudinem optat Apostolus fidelibus quibus scribit.

Ad tertium dicendum quòd illa dona quæ sunt communia in patriâ, scilicet visio, comprehensio, et fruitio, et alia hujusmodi, habent quædam dona sibi correspondentia in statu viæ, quæ etiam sunt communia omnibus sanctis. Sunt tamen quædam prærogativæ sanctorum in patriâ et in viâ, quæ non habentur ab omnibus.

Articulus xi. — *Utrùm Christi gratia sit infinita.* — (3, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 2, *et dist.* 19, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp.*, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 3, *et op.* 60, *cap.* 3, *et Joan.* 3, *lect.* 6.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa: dicitur enim Joan. 3, 34: *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum Filio* (1), scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Præterea, effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quæ non potest fundari nisi in essentiâ infinitâ. Sed effectus gratiæ Christi est infinitus: extendit enim se ad salutem totius humani generis; ipse enim est *propitiatio pro peccatis nostris*, et totius mundi, ut dicitur 1 Joan. 2. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Præterea, omne finitum per additionem finiti potest pervenire ad quantitatem cujus-

(1) In Vulgatâ deest *Filio.*

cumque finiti. Si igitur gratia Christi esset finita, posset alterius hominis gratia tantùm crescere, quòd perveniret ad æqualitatem gratiæ Christi, contra quod dicitur Job 28, 17 : *Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum*, secundùm quod Gregorius ibi exponit, lib. 18 Moral., cap. 25, 17, inter princ. et med. Ergo gratia Christi est infinita.

Sed contra est quòd gratia est quiddam creatum in animâ. Sed omne creatum est finitum, secundùm illud Sap. 11, 21 : *Omnia in numero, et pondere, et mensurâ disposuisti.* Ergo gratia Christi non est infinita.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 2, art. 10, in Christo potest duplex gratia considerari : una quidem est gratia unionis, quæ, sicut supra dictum est, quæst. 6, art. 6, est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanæ naturæ : et hanc gratiam constat esse infinitam, secundùm quòd ipsa persona Verbi est infinita. Alia verò est gratia habitualis : quæ quidem potest dupliciter considerari : uno modo, secundùm quòd est quoddam ens, et sic necesse est quòd sit ens finitum : est enim in animâ Christi sicut in subjecto ; anima autem Christi est creatura quædam habens capacitatem finitam ; unde esse gratiæ, cùm non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundùm propriam rationem gratiæ : et sic gratia Christi potest dici infinita, eò quòd non limitatur, quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiæ, et non datur ei secundùm aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiæ pertinet ; eò quòd secundùm propositum Dei cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humanâ naturâ, secundùm illud Ephes. 1, 6 : *Gratificavit nos in dilecto filio suo :* sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundùm suum esse, sed secundùm rationem lucis, quia habet quidquid ad rationem lucis pertinere potest.

Ad primum ergo dicendum quòd id quod dicitur, Pater *non ad mensuram dat Spiritum* Filio, uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab æterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quæ est donum infinitum. Unde quædam Glossa (interl.) dicit ibi : *Ut tantus sit Filius, quantus et Pater.* Alio modo potest referri ad donum quod datum est humanæ naturæ, ut uniatur divinæ personæ : quod etiam est donum infinitum. Unde Glossa ord. dicit ibidem : *Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanæ naturæ.* Tertio modo potest referri ad gratiam habitualem, in quantum gratia Christi se extendit ad omnia quæ sunt gratiæ. Unde Augustinus hoc exponens, tract. 14, inter med. et fin., dicit : « Mensura « divisio quædam donorum est. *Alii enim da- « tur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo « scientiæ.* Sed Christus, qui dat, non ad men- « suram accepit. »

Ad secundum dicendum quòd gratia Christi habet infinitum effectum, tum propter infinitatem prædictam gratiæ, tum propter unitatem divinæ personæ, cui anima Christi unita est.

Ad tertium dicendum quòd minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem majoris, in his quæ habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quædam virtus particularis ad universalem : unde sicut virtus ignis, quantùmcumque crescat, non potest adæquare virtutem solis ; ita gratia alterius hominis, quantùmcumque crescat, non potest adæquare gratiam Christi.

Articulus xii. — *Utrùm gratia Christi potuerit augeri.* — (1, *dist.* 35, *quæst.* 5, *art.* 1, *quæst.* 4, *et dist.* 17, *quæst.* 2, *art.* 4, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *et dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 5, *corp.*, *et Isa.* 2, *lect.* 2, *princ.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi fuit finita, ut dictum est art. præc. Ergo potuit augeri.

2. Præterea, augmentum gratiæ fit per virtutem divinam, secundùm illud 2 ad Cor. 9, 8 : *Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis.* Sed virtus divina, cùm sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quòd gratia Christi potuerit esse major.

3. Præterea, Luc. 2, 52, dicitur quòd *puer Jesus proficiebat sapientiâ, et ætate, et gratiâ apud Deum et homines.* Ergo gratia Christi potuit augeri.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 14 : *Vidimus eum, quasi unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Sed nihil potest esse aut intelligi majus quàm quòd aliquis sit unigenitus à Patre. Ergo etiam non potest esse vel intelligi major gratia quàm illa quâ Christus fuit plenus.

Respondeo dicendum quòd aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter : uno modo ex parte ipsius subjecti ; alio modo ex parte ipsius formæ. Ex parte quidem subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum gradum in participatione illius formæ secundùm suum modum ; sicut si dicatur quòd aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in naturâ aeris, licèt possit esse major calor in rerum naturâ, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem, quam potest talis forma habere in naturâ ; sicut si dicamus, quòd calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quàm ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divinâ sapientiâ determinata propria mensura, ita et gratiæ, secundùm illud Sap. 2, 21 : *Omnia in numero, et pondere, et mensurâ disposuisti.* Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem ; sicut non est major gravitas quàm gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad

Deum. Non potest autem esse, nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quàm quæ est in personâ. Et ideò gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ.

Sic igitur manifestum est quòd gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiæ, sed neque etiam ex parte subjecti, quia Christus, secundùm quòd homo, à primo instanti suæ conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eò quòd sunt in termino. Hominum verò qui sunt purè viatores, gratia potest augeri et ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum, et ex parte subjecti, quia nondùm pervenerunt ad terminum.

Ad primum ergo dicendum quòd si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio, quia ex parte quantitatis finitæ non est aliquid quod repugnet additioni. Si verò loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde Philosophus dicit in 2 de Animâ, text. 41, quòd *omnium natura constantium est terminus, et ratio magnitudinis et augmenti*. Et inde est quòd quantitati totius non potest fieri additio. Multò igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non progrediuntur. Et propter hoc non oportet quòd gratiæ Christi possit fieri additio, quamvis sit finita secundùm suî essentiam.

Ad secundum dicendum quòd virtus divina, licèt possit facere aliquid majus et melius quàm sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quòd ordinaretur ad aliquid majus quàm sit unio personalis ad Filium unigenitum à Patre : cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiæ, secundùm definitionem divinæ sapientiæ.

Ad tertium dicendum quòd in sapientiâ et gratiâ aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo secundùm ipsos habitus sapientiæ et gratiæ augmentatos : et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundùm effectus, in quantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit : et sic Christus proficiebat sapientiâ et gratiâ, sicut et ætate, quia secundùm processum ætatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quæ sunt ad Deum, et in his quæ sunt ad homines.

Articulus xiii. — *Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad unionem.* — (3, *dist.* 13, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 3, *et op.* 2, *cap.* 254, *et op.* 60, *cap.* 3.)

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed hæc gratia habitualis videtur eadem esse cum gratiâ unionis : dicit enim Augustinus in lib. de Prædest. sanctorum, cap. 15, ante med. : *Eâ gratiâ fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, quâ gratiâ homo ille ab initio suo factus est Christus;* quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem, secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quòd gratia habitualis non subsequatur unionem.

2. Præterea, dispositio præcedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quædam dispositio humanæ naturæ ad unionem personalem. Ergo videtur quòd gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis præcedat.

3. Præterea, commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo, et aliis hominibus; gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior est secundùm intellectum gratia habitualis quàm ipsa unio. Non ergo sequitur eam.

Sed contra est quod dicitur Isa. 42, 1 : *Ecce servus meus, suscipiam eum;* et postea subditur : *Dedi spiritum meum super eum* quod quidem pertinet ad donum gratiæ habitualis. Unde relinquitur quòd susceptio naturæ humanæ in unitatem personæ præcedat gratiam habitualem in Christo.

Respondeo dicendum quòd unio humanæ naturæ ad divinam personam, quam supra, quæst. 2, art. 10, et quæst. 6, art. 6, diximus esse ipsam gratiam unionis, præcedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturæ et intellectûs, et hoc triplici ratione : primò quidem secundùm ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quæ secundùm hoc dicitur missa esse in mundum quòd humanam naturam assumpsit; principium autem gratiæ habitualis, quæ cum charitate datur, est Spiritus sanctus, qui secundùm hoc dicitur mitti, quòd per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filii secundùm ordinem naturæ prior est missione Spiritûs sancti; sicut ordine naturæ Spiritus sanctus procedit à Filio, et à sapientiâ dilectio. Unde et unio personalis, secundùm quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturæ habituali gratiâ, secundùm quam intelligitur missio Spiritûs sancti. Secundò, accipitur ratio hujus ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentiâ Divinitatis, sicut lumen in aere ex præsentiâ solis. Unde dicitur Ezech. 43, 2 : *Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, et terra splendebat à majestate ejus.* Præsentia autem Dei in Christo intelligitur secundùm unionem humanæ naturæ ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertiò, ratio hujus ordinis sumi potest, ex fine gratiæ : ordinatur enim ad benè agendum; actiones autem sunt suppositorum et individuorum : unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, præsupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non præsupponitur in humanâ naturâ ante unionem, ut ex supra dictis patet, quæst. 4, art. 2. Et ideò gratia unionis secundùm intellectum præcedit gratiam habitualem.

Ad primum ergo dicendum quòd Augusti-

nus ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem, gratis beneficia largientem: et propter hoc eâdem gratiâ dicit hominem quemcumque fieri Christianum, quâ gratiâ factus est homo Christus, quia utrumque gratuitâ Dei voluntate absque meritis factum est.

Ad secundum dicendum quòd sicut dispositio in viâ generationis præcedit perfectionem, ad quam disponit, in his quæ successivè perficiuntur; ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis jam consecutus est; sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens à formâ ignis jam præexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personæ Verbi à principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quædam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit in Enchir., cap. 40, quòd *gratia est quodammodò Christo homini naturalis.*

Ad tertium dicendum quòd commune est prius proprio, si utrumque sit unius generis; sed in his quæ sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium esse prius communi. Gratia autem unionis non est in genere gratiæ habitualis; sed est supra omne genus, sicut et ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi, quia non se habet per additionem ad commune, sed potiùs est principium et origo ejus quod est commune.

QUÆSTIO VIII.

De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de gratiâ Christi, secundùm quòd est caput Ecclesiæ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm Christus sit caput Ecclesiæ; 2° utrùm sit caput hominum quantùm ad corpora, vel solùm quantùm ad animas; 3° utrùm sit caput omnium hominum; 4° utrùm sit caput angelorum; 5° utrùm gratia Christi, secundùm quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratiâ habituali ejus, secundùm quòd est quidam homo singularis; 6° utrùm esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo; 7° utrùm diabolus sit caput omnium malorum; 8° utrùm Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

Articulus primus. — *Utrùm Christus sit caput Ecclesiæ.* — (*Inf., quæst.* 48, *art.* 1, *corp., et quæst.* 49, *art.* 1, *corp., et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 1, *et Ver. qu.* 29, *art.* 3, *corp., fin., et art.* 4, *et art.* 5, *corp., et op.* 2, *cap.* 213, *et opusc.* 60, *cap.* 3, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 1, *et Ephes.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo, secundùm quòd est homo, non competat esse caput Ecclesiæ. Caput enim influit sensum et motum in membra. Sensus autem et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis à Christo homine, quia, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Trin., cap. 12, et lib. 15, cap. 24, *nec etiam Christus, secundùm quòd est homo, dat Spiritum sanctum, sed solùm in quantum est Deus.* Ergo ei, secundùm quòd est homo, non competit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea, capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christi, secundùm quòd est homo, est caput Deus, secundùm illud 1 Corinth. 11, 3 : *Caput Christi Deus.* Ergo ipse Christus non est caput.

3. Præterea, caput in homine est quoddam particulare membrum, influentiam recipiens à corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiæ. Ergo non est Ecclesiæ caput.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 22 : *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam.*

Respondeo dicendum quòd sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundùm diversa membra habet diversos actus, ut Apostolus docet Rom. 12, et 1 ad Corinth. 12, ita Christus dicitur caput Ecclesiæ secundùm similitudinem humani capitis : in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo à superiori : et inde est quòd omne principium consuevit vocari caput, secundùm illud Ezech. 16, 25 : *Ad omne caput viæ ædificâsti signum prostitutionis tuæ.* Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cùm in cæteris membris sit solus tactus : et inde est quod dicitur Isa. 9, 15 : *Senex* (1) *et honorabilis ipse est caput.* Virtutem verò, quia virtus et motus cæterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus est à capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem : unde et rector dicitur caput populi, secundùm illud 1 Reg. 15, 17 : *Nonne cùm esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es?* Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter. Primò enim secundùm propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est et prior, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundùm illud Rom. 8, 29 : *Quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Secundò verò perfectionem habet quantùm ad plenitudinem omnium gratiarum, secundùm illud Joan. 1, 14 : *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis,* ut etiam supra ostensum est, quæst præc., art. 9. Tertiò, virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ, secundùm illud Joan. 1, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Et sic patet quòd Christus convenienter dicitur Ecclesiæ caput.

Ad primum ergo dicendum, quòd dare gratiam aut Spiritum sanctum convenit Christo, secundùm quòd est Deus, auctoritativè; sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundùm quòd est homo, in quantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, ut

(1) Vulgata, *longævus.*

pote gratiam in nobis causantes et per meritum, et per efficaciam quamdam. Augustinus autem negat Christum, secundùm quòd homo est, dare Spiritum sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter etiam alii sancti dicuntur dare Spiritum sanctum, secundùm illud Gal. 3, 5 : *Qui tribuit vobis Spiritum,* etc.

Ad secundum dicendum quòd in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantùm ad omnia : sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis; sed corpus similitudinariè dictum, id est, aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis : et ideò paterfamiliâs, qui est caput multitudinis domesticæ, habet supra se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cùm tamen ipse Christus sit caput Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum quòd caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideò cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundùm visibilem naturam, secundùm quam homo hominibus præfertur.

Articulus ii. — *Utrùm Christus sit caput hominum quantùm ad corpora, vel solùm quantùm ad animas.* — (3, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 3, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 4, *ad* 1, *et opusc.* 60, *cap.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non sit caput hominum quoad corpora. Christus enim dicitur caput Ecclesiæ, in quantum influit spiritualem sensum et motum gratiæ in Ecclesiam. Sed hujus spiritualis sensûs et motûs capax non est corpus. Ergo Christus non est caput hominum secundùm corpora.

2. Præterea, secundùm corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantùm ad corpora, sequeretur quòd etiam esset caput brutorum animalium : quod est inconveniens.

3. Præterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit, ut patet Matth. 1 et Luc. 3. Sed caput est primum inter cætera membra, ut dictum est art. præc., ad 3. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ quantùm ad corpora.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 3, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.*

Respondeo dicendum quòd corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quæ est propria forma ejus et motor : et in quantum quidem est forma ejus, recipit ab animâ vitam, et cæteras proprietates convenientes humano corpori secundùm suam speciem; in quantum verò anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animæ. Sic ergo dicendum est quòd habet vim influendi humanitas Christi, in quantum est conjuncta Dei Verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 1. Unde tota Christi humanitas, secundùm scilicet animam et corpus, influit in homines et quantùm ad animam, et quantùm ad corpus; sed principaliter quantùm ad animam, secundariò quantùm ad corpus : uno modo in quantum membra corporis exhibentur arma justitiæ in animâ existenti per Christum, ut Apostolus dicit, Rom. 6; alio modo in quantum vita gloriæ ab animâ derivatur ad corpus, secundùm illud Rom. 8, 2 : *Qui suscitavit Christum Jesum à mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum ejus in vobis.*

Ad primum ergo dicendum quòd sensus spiritualis gratiæ non pervenit quidem ad corpus primò et principaliter, sed secundariò et instrumentaliter, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum : et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd licèt Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus, vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundùm illud 1 ad Corinth. 15, 22 : *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.*

Articulus iii. — *Utrùm Christus sit caput omnium hominum.* — (*Inf., quæst.* 13, *art.* 3, *corp., et quæst.* 19, *art.* 4, *corp., et ad* 1, *et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 2 *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non sit caput omnium hominum. Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiæ, quæ est corpus Christi, ut dicitur Ephes. 1. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5, 25, quòd *Christus tradidit semetipsum pro Ecclesiâ, ut ipse exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi.* Sed multi sunt etiam fideles, in quibus invenitur macula, aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.

3. Præterea, sacramenta veteris legis comparantur ad Christum sicut umbra ad corpus, ut dicitur Coloss. 2. Sed patres veteris Testamenti sacramentis illis suo tempore serviebant, secundùm illud Hebr. 8, 5 : *Qui exemplari et umbræ deserviunt cœlestium.* Non ergo pertinebant ad corpus Christi; et ita Christus non est caput omnium hominum.

Sed contra est quod dicitur 1 Timoth. 4, 10 : *Est Salvator omnium hominum, et maximè fidelium;* et 1 Joan. 2, 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantùm, sed etiam pro totius mundi.* Salvare autem homines et propitiationem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundùm quòd est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

Respondeo dicendum quòd hæc est diffe-

rentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiæ mysticum, quòd membra corporis naturalis sunt omnia simul; membra autem corporis mystici non sunt omnia simul; neque quantùm ad esse naturæ, quia corpus Ecclesiæ constituitur ex hominibus qui fuerunt à principio mundi usque ad finem ipsius; neque etiam quantùm ad esse gratiæ, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore, quidam gratiâ carent, postmodùm habituri, aliis eam jam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur, non solùm secundùm quòd sunt in actu, sed etiam secundùm quòd sunt in potentiâ. Quædam tamen sunt in potentiâ quæ nunquàm reducuntur ad actum; quædam verò sunt quæ quandoque reducuntur ad actum: et hoc secundùm triplicem gradum quorum primus est per fidem, secundus per charitatem viæ, tertius per fruitionem patriæ.

Sic ergo dicendum est quòd accipiendo generaliter secundùm totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundùm diversos gradus. Primò enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur ei per gloriam; secundò, eorum qui actu uniuntur ei per charitatem; tertiò, eorum qui actu uniuntur ei per fidem; quartò verò eorum qui ei uniuntur solùm in potentiâ nondùm reductâ ad actum, quæ tamen est ad actum reducenda secundùm divinam prædestinationem; quintò verò eorum qui in potentiâ sunt ei uniti, quæ nunquàm reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt prædestinati; qui tamen ex hoc seculo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentiâ ut Christo uniantur.

Ad primum ergo dicendum quòd illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesiâ, sunt tamen de Ecclesiâ in potentiâ. Quæ quidem potentia in duobus fundatur: primò quidem et principaliter in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis; secundariò, in arbitrii libertate.

Ad secundum dicendum quòd esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriæ, non autem in statu viæ: in quo *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus,* ut dicitur 1 Joan. 1, 8. Sunt tamen quædam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem charitatis; qui verò his subduntur peccatis, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter: nisi fortè imperfectè per fidem informem, quæ unit Christo secundùm quid, et non simpliciter, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiæ. *Fides* enim *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacobi 2, 20. Percipiunt tamen tales à Christo quemdam actum vitæ, qui est credere; sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

Ad tertium dicendum quòd sancti patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, in quantum est imago, et in rem, ut patet per Philosophum, in lib. de Memor. et Reminisc., cap. 2, in med. Et ideò antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eamdem, quâ et nos in ipsum ferimur: et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiæ ad quod nos pertinemus.

Articulus iv. — *Utrùm Christus sit caput angelorum.* — (3, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *et* 4, *dist.* 9, *qu.* 1, *art.* 2, *quæst.* 5, *corp., et dist.* 49, *quæst.* 4, *art.* 4, *ad* 5, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 4, *corp., et ad* 5, *et opusc.* 2, *cap.* 222, *et* 1 *Corinth.* 11, *et Ephes.* 1, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, non sit caput angelorum. Caput enim et membra sunt unius naturæ. Sed Christus, secundùm quòd est homo, non est conformis in naturâ cum angelis, sed solùm cum hominibus, quia, ut dicitur Hebr. 2, 16, *nusquàm angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ergo Christus, secundùm quòd homo, non est caput angelorum.

2. Præterea, illorum Christus est caput qui pertinent ad Ecclesiam, quæ est corpus ejus, ut dicitur Ephes. 1. Sed angeli non pertinent ad Ecclesiam: nam Ecclesia est congregatio fidelium; fides autem non est in angelis: non enim ambulant per fidem, sed per speciem; alioquin peregrinarentur à Domino, secundùm quod Apostolus argumentatur 2 ad Cor. 5. Ergo Christus, secundùm quòd homo, non est caput angelorum.

3. Præterea, Augustinus dicit super Joannem, tract. 19, à med., et tract. 22, ante med., quòd sicut *Verbum* quod *erat in principio apud Patrem,* vivificat animas; ita *Verbum caro factum* vivificat corpora, quibus angeli carent. Sed *Verbum caro factum est* Christus, secundùm quòd homo. Ergo Christus, secundùm quòd homo, non influit vitam angelis; et ita secundùm quòd homo, non est caput angelorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Coloss. 2, 10: *Qui est caput omnis principatûs et potestatis:* et eadem ratio est de angelis aliorum ordinum. Est ergo Christus caput angelorum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 2, ubi est unum corpus necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinariè dicitur una multitudo ordinata in unum, secundùm distinctos actus, sive officia. Manifestum est autem quòd ad unum finem, qui est gloria divinæ fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiæ mysticum non solùm consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput, quia propinquiùs se habet ad Deum et perfectiùs participat dona ipsius, non solùm quàm homines, sed etiam quàm angeli; et de ejus influentiâ non solùm homines recipiunt, sed etiam angeli: dicitur enim Ephes, 1, 20, quòd *constituit eum,* scilicet Christum, Deus Pater « ad dexteram suam in cœlesti- « bus supra omnem Potestatem, Principatum,

BROOK LIBRARY
... TIC SCHOOL

« et Virtutem, et Dominationem, et omne « nomen quod nominatur non solùm in hoc « seculo, sed etiam in futuro : et omnia sub- « jecit sub pedibus ejus. » Et ideò Christus non solùm est caput hominum, sed etiam angelorum. Unde et Matth. 4, 2, legitur, quòd *accesserunt angeli, et ministrabant ei.*

Ad primum ergo dicendum quòd influentia Christi super homines principaliter quidem est quantùm ad animas; secundùm quas homines conveniunt cum angelis in naturâ generis, licèt non in naturâ speciei. Et ratione hujus conformitatis Christus potest dici caput angelorum, licèt deficiat conformitas quantùm ad corpus.

Ad secundum dicendum quòd Ecclesia, secundùm statum viæ, est congregatio fidelium; sed, secundùm statum patriæ, est congregatio comprehendentium. Christus autem non solùm fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideò non solùm fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissimè habens gratiam et gloriam.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus ibi loquitur secundùm quamdam assimilationem causæ ad effectum, prout scilicet res corporalis agit in corpus, et res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi ex virtute spiritualis naturæ, scilicet divinæ, potest aliquid causare non solùm in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum, propter maximam conjunctionem ejus ad Deum, scilicet secundùm unionem personalem.

Articulus v. — *Utrùm gratia Christi, secundùm quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratiâ habituali ejus, secundùm quòd est quidam homo singularis.* — (3, *dist.* 13, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 1 *et* 2, *et* 4, *dist.* 5, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 2, *ad* 3, *et Ver. quæst.* 20, *art.* 2, *corp., fin., et ad* 6, *et opusc.* 2, *cap.* 214 *et* 215, *et Joan.* 3, *lect.* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit eadem gratia quâ Christus est caput Ecclesiæ, cum gratiâ singulari illius hominis. Dicit enim Apostolus, Rom. 5, 15 : *Si unius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei, et donum in gratiâ unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, et aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quæ est propria ipsius Christi, et alia est gratia ejus, in quantum est caput Ecclesiæ, quæ ab ipso ad alios derivatur.

2. Præterea, habitus distinguuntur secundùm actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia ejus personalis, scilicet ad sanctificationem illius animæ; et ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, et alia est gratia ejus, in quantum est caput Ecclesiæ.

3. Præterea, sicut supra dictum est, qu. 6, art. 6, in Christo distinguitur triplex gratia, scilicet gratia unionis, gratia capitis, et gratia singularis illius hominis. Sed gratia singularis Christi est alia à gratiâ unionis. Ergo etiam est alia à gratiâ capitis.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accipimus.* Secundùm hoc autem est caput nostrum quòd ab eo accipimus. Ergo secundùm hoc quòd habuit plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiæ habuit, secundùm quòd perfectè fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est, quæst. 7, art. 9. Ergo secundùm gratiam personalem est caput nostrum. Et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.

Respondeo dicendum quòd, quia unumquodque agit, in quantum est ens actu, oportet quòd idem sit actus quo aliquid est actu, et quo agit; sicut idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quòd sit principium agendi in alia. Cùm enim agens sit præstantius patiente, ut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 16, circ. med., et Philosophus in 3 de Animâ, text. 19, oportet quòd agens in alia habeat actum secundùm eminentiam quamdam. Dictum est autem supra, art. 1 huj. quæst. et quæst. 7, art. 9, quòd in animâ Christi recepta est gratia secundùm maximam eminentiam : et ideò ex illâ eminentiâ gratiæ quam accepit, competit ei quòd gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis. Et ideò eadem est secundùm essentiam gratia personalis, quâ anima Christi est justificata, et gratia ejus, secundùm quam est caput Ecclesiæ justificans alios; differt tamen secundùm rationem.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, derivatum est à peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale, quia in eo persona corrupit naturam; quâ corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundùm quòd natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur à Christo in nos mediante naturâ humanâ, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturæ, alia personæ, sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ et personæ.

Ad secundum dicendum quòd diversi actus, quorum unus est ratio et causa alterius, non diversificant habitum. Actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio justificationis aliorum, quæ pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quòd per hujusmodi differentiam non diversificatur essentia habitûs.

Ad tertium dicendum quòd gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum; gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideò gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentiâ habitûs; non autem gratia unionis : quamvis personalis gratia possit quodammodò dici gratia unionis, prout facit congruitatem quamdam ad unionem; et secundùm hoc una per essentiam est gratia unionis, et gratia capitis, et gratia singularis personæ, sed differens solâ ratione.

Articulus vi. — *Utrùm esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo.*—(*Inf., art.* 7, *corp., et Ver. quæst.* 29, *art.* 4, *corp., et* 1 *Cor.* 11.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse caput Ecclesiæ non sit proprium Christo. Dicitur enim 1 Reg. 15, 17 : *Cùm esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.* Sed una est Ecclesia in novo et veteri Testamento. Ergo videtur quòd eâdem ratione aliquis alius homo, præter Christum, poterit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea, ex hoc Christus dicitur esse caput Ecclesiæ quòd gratiam influit Ecclesiæ membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis præbere, secundùm illud Ephes. 4, 29 : *Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat; sed si quis bonus est ad ædificationem fidei, ut det gratiam audientibus.* Ergo videtur quòd etiam alii quàm Christo competat esse Ecclesiæ caput.

3. Præterea, Christus ex eo quòd præest Ecclesiæ, non solùm dicitur caput, sed etiam pastor et fundamentum Ecclesiæ. Sed non sibi solùm Christus retinuit nomen Pastoris, secundùm illud 1 Pet. 5, 4 : *Cùm apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriæ coronam;* nec etiam nomen fundamenti, secundùm illud Apoc. 21, 4 : *Murus civitatis habens fundamenta duodecim.* Ergo videtur quòd nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.

Sed contra est quod dicitur Coloss. 2, 19 : *Caput* Ecclesiæ est, *ex quo corpus per nexus et conjunctiones subministratum, et constructum crescit in augmentum Dei.* Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiæ.

Respondeo dicendum quòd caput in alia membra influit dupliciter : uno modo quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva et sensitiva à capite derivatur ad cætera membra; alio modo secundùm quamdam exteriorem gubernationem, prout scilicet secundùm visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiæ non est ab aliquo nisi à solo Christo, cujus humanitas ex hoc quòd est Divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi; sed influxus in membra Ecclesiæ quantùm ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire : et secundùm hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiæ, secundùm illud Amos 6, 11 : *Optimates capita populorum;* differenter tamen à Christo. Primò quidem quantùm ad hoc quòd Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundùm omnem locum, et tempus, et statum; alii autem homines dicuntur capita secundùm quædam specialia loca, sicut episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundùm determinatum tempus, sicut papa est caput totius Ecclesiæ, scilicet tempore sui pontificatûs; et secundùm determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, quia Christus est caput Ecclesiæ propriâ virtute et auctoritate; alii verò dicuntur capita, in quantum vicem gerunt Christi, secundùm illud 2 ad Cor. 2, 10 : *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in personâ Christi;* et secundùm illud 2 ad Cor. 5, 20 : *Pro Christo legatione fungimur, tanquàm Deo exhortante per nos.*

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud intelligitur, secundùm quòd ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione, prout dicitur rex caput regni sui.

Ad secundum dicendum quòd homo non dat gratiam interiùs influendo, sed exteriùs persuadendo ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit super Joan. tract. 46, in med., *si præpositi Ecclesiæ pastores sunt, quomodò unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris?* Et similiter alii possunt dici fundamenta et capita, in quantum sunt unius capitis et fundamenti membra. Et tamen, sicut Augustinus ibidem, tract. 47, inter princ. et med., dicit, *pastorem esse dedit membris suis; ostium verò nemo nostrûm se dicit; hoc sibi ipse proprium tenuit.* Et hoc ideò quia in ostio importatur principalis auctoritas, in quantum ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum; et ipse solus Christus est *per quem accessum habemus in gratiam istam in quâ stamus*, Rom. 5, 2; per alia verò nomina prædicta potest importari auctoritas non solùm principalis, sed etiam secundaria.

Articulus vii. — *Utrùm diabolus sit caput omnium malorum.* — (*Inf., art.* 8, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet quòd influat sensum et motum in membra, ut dicit quædam Glossa (Petri Lomb.), super illud ad Ephes. 1 : *Ipsum dedit caput*, etc. Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.

2. Præterea, per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt à diabolo : quod quidem manifestum est de peccatis dæmonum, qui non ex persuasione alterius peccaverunt; similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit : dicitur enim in lib. de eccles. Dogmatibus, cap. 82 : *Non omnes cogitationes nostræ malæ semper diaboli instinctu excitantur; sed aliquoties ex motu arbitrii nostri emergunt.* Ergo diabolus non est caput omnium malorum.

3. Præterea, unum caput uni corpori præficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniatur, quia malum malo contingit esse contrarium : et contingit etiam ex diversis defectibus, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, inter med. et fin. lect. 22. Non ergo diabolus potest dici caput omnium malorum.

Sed contra est quod super illud Job 18 *Memoria illius pereat de terrâ*, dicit Glossa (ord. Gregor., lib. 14 Moral., cap. 11, in princip.) : *De unoquoque iniquo dicitur, ut ad caput, id est, ad diabolum, revertatur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., caput non solùm interiùs influit in membra, sed etiam exteriùs gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic ergo potest dici aliquis caput ali-

cujus multitudinis vel secundùm utrumque, scilicet secundùm interiorem influxum et exteriorem gubernationem; et sic est Christus caput Ecclesiæ, ut dictum est art. præc., vel secundùm exteriorem gubernationem; et sic quilibet princeps vel prælatus est caput multitudinis sibi subjectæ.

Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum. Nam, ut dicitur Job 41, 25, *Ipse est rex super universos filios superbiæ.* Pertinet autem ad gubernatorem ut eos quos gubernat, ad suum finem adducat. Finis autem diaboli est aversio rationalis creaturæ à Deo : unde et à principio hominem ab obedientiâ divini præcepti removere tentavit. Ipsa autem aversio à Deo habet rationem finis, in quantum appetitur sub specie libertatis, secundùm illud Jer. 2, 20 : *A seculo confregisti jugum, rupisti vincula, et dixisti : Non serviam.* In quantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt; et ex hoc dicitur eorum caput.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt diabolus interiùs non influat rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum dicendum quòd gubernator non semper suggerit singulis subjectis ut suæ voluntati obediant; sed proponit omnibus signum suæ voluntatis, ad cujus sequelam aliqui excitantur inducti, alii propriâ sponte; sicut patet in duce exercitûs, cujus vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli, qui ab initio peccat, ut dicitur 1 Joan. 3, propositum est omnibus ad sequendum, quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propriâ sponte absque ullâ suggestione. Et secundùm hoc omnium malorum caput est diabolus, in quantum ipsum imitantur, secundùm illud Sap. 2, 24 : *Invidiâ diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

Ad tertium dicendum quòd omnia peccata conveniunt in aversione à Deo, licèt ab invicem differant secundùm conversionem ad diversa commutabilia bona.

Articulus viii. — *Utrùm antichristus possit etiam dici caput omnium malorum.* (2-2, *quæst.* 84, *art.* 3 *et* 4, *et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 1, *corp., et Verit. quæst.* 29, *art.* 4, *corp., et Mal. quæst.* 8, *art.* 1, *corp., et op.* 2, *cap.* 223, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd antichristus non sit caput malorum. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo antichristus est eorum caput.

2. Præterea, antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur à membris. Ergo antichristus non est caput malorum.

3. Præterea, caput habet influentiam in membra. Sed antichristus nullam habet influentiam in malos qui eum præcesserunt. Ergo antichristus non est caput malorum.

Sed contra est quod Job 21, super illud : *Interrogate quemlibet de viatoribus,* dicit Glossa (ord. Greg. lib. 15 Moral., cap. 36, parùm à princ.) : *Dùm de omnium malorum corpore loqueretur, subitò ad omnium iniquorum caput* (antichristum) *verba convertit.*

Respondeo dicendum quòd sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., in capite naturali tria inveniuntur, scilicet ordo, perfectio et virtus influendi. Quantùm igitur ad ordinem temporis, non dicitur antichristus esse malorum caput, quasi ejus peccatum præcesserit, sicut præcessit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi : etsi enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exteriùs inducendo; non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam ejus malitiam sunt imitati. Unde secundùm hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo quòd dicatur caput omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Unde super illud 2 ad Thess. 2 : *Ostendens se, tanquàm sit Deus,* dicit Glossa (ord. Haym.) *Sicut in Christo omnis plenitudo Divinitatis inhabitavit, ita in antichristo omnis malitiæ plenitudo ;* non quidem ita quòd humanitas ejus sit assumpta à diabolo in unitatem personæ, sicut humanitas Christi à Filio Dei; sed quia diabolus suam malitiam eminentiùs ei influet suggerendo quàm omnibus aliis. Et secundùm hoc omnes alii mali qui præcesserunt, sunt quasi quædam figura antichristi, secundùm illud 2 ad Thess. 2, 7 : *Mysterium jam operatur iniquitatis.*

Ad primum ergo dicendum quòd diabolus et antichristus non sunt duo capita, sed unum, quia antichristus dicitur esse caput, in quantum plenissimè invenitur in eo impressa malitia diaboli. Unde super illud, 2 ad Thess. 2 : *Ostendens se, tanquàm sit Deus,* dicit Glossa (ord. Haym.) : *In ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est rex super omnes filios superbiæ.* Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem, nec per intrinsecam inhabitationem, quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in lib. de eccles. Dogm., cap. 83, sed per malitiæ effectum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput Ecclesiæ, ut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad 2, ita antichristus est membrum diaboli, et tamen est caput malorum.

Ad tertium dicendum quòd antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiæ, sed propter similitudinem perfectionis. In eo enim diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum quo dicitur aliquis ad caput suum propositum ducere, cùm illud perfecerit.

QUÆSTIO IX.

De scientia Christi in communi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de scientiâ Christi : circa quam duo consideranda sunt. Primò quam scientiam Christus habuerit. Secundò de unâquaque scientiarum ipsius.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam; 2° utrùm habuerit scientiam quam

habent beati vel comprehensores; 3° utrùm habuerit scientiam inditam vel infusam; 4° utrùm habuerit aliquam scientiam acquisitam.

Articulus primus. — *Utrùm Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam.* — (3, *dist.* 14, *art.* 1, *quæst.* 1, *et Verit. quæst.* 20, *art.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 214.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit aliqua scientia præter divinam. Ad hoc enim necessaria est scientia, ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia. Superfluum igitur fuisset quòd in eo esset alia scientia.

2. Præterea, lux minor per majorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increatam, sicut lux minor ad majorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia quàm divina.

3. Præterea, unio humanæ naturæ ad divinam facta est in personâ, ut ex supra dictis patet, quæst. 2, art. 2. Ponitur autem in Christo secundùm quosdam quædam scientia unionis per quam scilicet Christus ea quæ ad mysterium incarnationis pertinent, pleniùs scivit quàm aliquis alius. Cùm ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur quòd in Christo non sint duæ scientiæ, sed una tantùm scientia pertinens ad utramque naturam.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in libro de Incarnat., cap. 7, à med.: *Deus in carne perfectionem naturæ assumpsit humanæ : suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum.* Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in Christo fuit scientia creata.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 5, Filius Dei humanam naturam integram assumpsit, id est, non solùm corpus, sed etiam animam, non solùm sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideò oportuit quòd haberet scientiam creatam, propter tria. Primò quidem propter animæ perfectionem. Anima enim secundùm se considerata est in potentiâ ad intelligibilia cognoscenda; est enim sicut tabula in quâ nihil est scriptum; et tamen possibile est in eâ scribi propter (1) intellectum possibilem, quo est omnia fieri, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 18. Quod autem est in potentiâ, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens quòd Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote quâ mediante totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideò oportuit quòd anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quæ esset propria perfectio ejus. Et ideò oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam divinam: alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. Secundò, quia cùm quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in 2 de Cœlo (text. 17), frustra haberet Christus animam intellectivam, si non intelligeret secundùm illam: quod pertinet ad scientiam creatam. Tertiò, quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia : scientiam enim hìc largè accipimus pro quâlibet cognitione intellectûs humani. Nihil autem naturalium Christo defuit, quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est, quæst. 5. Et ideò in sextâ synodo (Constantinop. III, gener. 6, act. 4, in epist. Agath. Pp. ad Impp.), damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increatâ, quæ est ipsa Dei essentia : Dei enim intelligere est sua substantia, ut probat Philosophus 12 Metaph., text. 39. Unde hic actus non potuit esse animæ humanæ Christi, cùm sit alterius naturæ. Si igitur non fuisset in animâ Christi aliqua alia scientia præter divinam, nihil cognovisset : et ita fuisset frustra assumpta; cùm omnis res sit propter suam operationem.

Ad secundum dicendum quòd si duo lumina accipiantur ejusdem ordinis, minùs offuscatur per majus; sicut lumen solis offuscat lumen candelæ, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si verò accipiantur duo lumina, ita quòd majus sit in ordine illuminantis, et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in animâ Christi per lumen scientiæ divinæ, quæ est *lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum,* ut dicitur Joan. 1, 9.

Ad tertium dicendum quòd ex parte unitorum ponitur scientia in Christo et quantùm ad naturam divinam, et quantùm ad humanam; ita quòd propter unionem secundùm quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei attribuitur homini, et id quod est hominis attribuitur Deo, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 1, in arg. et responsionib., et art 6, arg. 3. Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia. Nam unio illa est ad esse personale, scientia autem non convenit personæ nisi ratione alicujus naturæ.

Articulus II. — *Utrùm Christus habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores.* — (*Inf., art.* 3, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 217.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis, secundùm illud psal. 35, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Sed Christus non habuit lumen divinum tanquàm participatum, sed ipsam Divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundùm illud Coloss. 2, 9 : *In Christo inhabitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter.* Ergo in Christo non fuit scientia beatorum.

2. Præterea, scientia beatorum eos beatos facit, secundùm illud Joan. 17, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed

(1) Ita cum Mss. theologi et Nicolaius. Al., *per.*

homo ille fuit beatus ex hoc ipso quòd fuit Deo unitus in personâ, secundùm illud psal. 64, 5 : *Beatus quem elegisti et assumpsisti.* Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

3. Præterea, scientia duplex homini competit, una secundùm suam naturam, alia supra naturam. Scientia autem beatorum, quæ in divinâ divisione consistit, non est secundùm naturam hominis, sed supra ejus naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multò altior, scilicet scientia divina. Non ergo oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

Sed contra, scientia beatorum in Dei cognitione consistit. Sed ipse plenè cognovit Deum, etiam secundùm quòd homo, secundùm illud Joan. 8, 55 : *Scio eum, et sermonem ejus servo.* Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

Respondeo dicendum quòd illud quod est in potentiâ reducitur in actum per id quod est actu : oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentiâ ad scientiam beatorum, quæ in Dei visione consistit; et ad eam ordinatur sicut ad finem : est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundùm illud Hebr. 2, 1 : *Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.* Et ideò oportuit quòd cognitio beata in Dei visione consistens, excellentissimè Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato.

Ad primum ergo dicendum quòd divinitas unita est humanitati Christi, secundùm personam, non secundùm essentiam vel naturam; sed cum unitate personæ remanet distinctio naturarum. Et ideò anima Christi, quæ est pars humanæ naturæ, per aliquod lumen participatum à naturâ divinâ, perfecta est ad scientiam beatam, quâ Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum quòd ex ipsâ unione homo ille est beatus beatitudine increatâ, sicut ex unione est Deus; sed præter beatitudinem increatam, oportuit in naturâ humanâ Christi esse quamdam beatitudinem creatam, per quam anima ejus in ultimo fine humanæ naturæ constitueretur.

Ad tertium dicendum quòd visio seu scientia beata est quodam modo supra naturam animæ rationalis, in quantum scilicet propriâ virtute ad eam pervenire non potest; alio verò modo est secundùm naturam ipsius, in quantum scilicet secundùm naturam suam capax est ejus, prout scilicet est ad imaginem Dei facta, ut supra dictum, in corp. art. Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animæ humanæ.

Articulus iii. — *Utrùm Christus habuerit scientiam inditam vel infusam.* — (*Inf., qu.* 12, *art.* 1, *corp., et* 3, *dist.* 14, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 3, *et Ver. quæst.* 20, *art.* 2, *corp., fin., et art.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 216.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non sit alia scientia indita vel infusa præter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia comparatur ad scientiam beatam sicut imperfectum ad perfectum. Sed præsente cognitione perfectâ, excluditur cognitio imperfecta, sicut manifesta visio faciei excludit ænigmaticam visionem fidei, ut patet 1 ad Cor. 13. Cùm igitur in Christo fuerit scientia beata, ut dictum est art. præc., videtur quòd non potuerit in eo esse alia scientia indita.

2. Præterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem; sicut opinio, quæ est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quæ est per syllogismum demonstrativum. Habitâ autem perfectione, non est ulteriùs necessaria dispositio, sicut habito termino, non est necessarius motus. Cùm ergo cognitio quæcumque alia creata comparetur ad cognitionem beatam sicut imperfectum ad perfectum, et sicut dispositio ad terminum videtur quòd cùm Christus habuerit cognitionem beatam, non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

3. Præterea, sicut materia corporalis est in potentiâ ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentiâ ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem, et aliam minùs perfectam. Ergo neque anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem et aliam minùs perfectam : et sic idem quod priùs.

Sed contra est quod dicitur Coloss. 2, 3, quòd in Christo *sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., decebat ut natura humana assumpta à Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentiâ est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentiâ ad omnia intelligibilia; reducitur autem in actum per species intelligibiles, quæ sunt quædam formæ completivæ ipsius, ut patet ex his quæ dicuntur in 3 de Animâ, text. 32 et 38. Et ideò oportet in Christo ponere scientiam inditam, in quantum per Verbum Dei animæ Christi sibi personaliter unitæ impressæ sunt species intelligibiles ad omnia ad quæ intellectus possibilis est in potentiâ, sicut etiam per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum, 2 super Gen. ad litt., cap. 8. Et ideò sicut in angelis secundùm eumdem Augustinum, 4 sup. Gen. ad litt., cap. 22, 24 et 30, ponitur duplex cognitio : una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propriâ naturâ per species sibi inditas; ita præter scientiam divinam et increatam, est in Christo secundùm ejus animam scientia beata, quâ cognoscit Verbum, et res in Verbo; et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propriâ naturâ per species intelligibiles humanæ menti proportionatas.

Ad primum ergo dicendum quòd visio imperfecta fidei in suî ratione includit oppositum manifestæ visionis, eò quòd de ratione

fidei est ut sit de non visis, ut in secundâ parte dictum est, 2–2, quæst. 1, art. 4. Sed cognitio quæ est per species inditas non includit aliquid oppositum cognitioni beatæ. Et ideò non est eadem ratio utròbique.

Ad secundum dicendum quòd dispositio se habet ad perfectionem dupliciter, uno modo sicut via ducens ad perfectionem; alio modo sicut effectus à perfectione procedens : per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis ; quâ tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis formæ ; et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quæ per demonstrationem acquiritur ; quâ tamen acquisitâ, potest remanere cognitio quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quæ est per causam, quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientiâ beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

Ad tertium dicendum quòd cognitio beata non fit per speciem, quæ sit similitudo divinæ essentiæ, vel eorum quæ in divinâ essentiâ cognoscuntur, ut patet ex his quæ in primâ parte dicta sunt, quæst. 12, art. 2, sed talis cognitio est ipsius divinæ essentiæ immediatè, per hoc quòd ipsa essentia divina unitur menti beatæ sicut intelligibile intelligenti : quæ quidem essentia divina est forma excedens proportionem cujuslibet creaturæ. Unde nihil prohibet quin cum hâc formâ superexcedente simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ.

Articulus iv. — *Utrùm Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam.* — (*Inf., quæst.* 12, *art.* 2, *et quæst.* 15, *art.* 8, *et opusc.* 2, *cap.* 215, *et* 3, *dist.* 14, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 5, *ad* 3, *et* 18, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 5, *et Verit. quæst.* 20, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quicquid enim Christo conveniens fuit, excellentissimè habuit. Sed Christus non habuit excellentissimè scientiam acquisitam : non enim institit studio litterarum, quo perfectissimè scientia acquiritur : dicitur enim Joan. 7, 15 : *Mirabantur Judæi dicentes : Quomodò hic litteras scit, cùm non didicerit?* Ergo videtur quòd in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

2. Præterea, ei quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animæ Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitùs inditas, ut dictum est art. præc. Ergo non potuerunt supervenire ejus animæ aliquæ species acquisitæ.

3. Præterea, in eo qui jam habet habitum scientiæ, per ea quæ à sensu accipit, non acquiritur novus habitus (quia sic duæ formæ ejusdem speciei simul essent in eodem); sed habitus qui priùs inerat, confirmatur et augetur. Ergo cùm Christus habuerit habitum scientiæ inditæ, non videtur quòd per ea quæ sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

Sed contra est quod Hebr. 5, 8, dicitur : *Cùm esset Filius Dei, didicit ex his quæ passus est, obedientiam,* Glossa (interl. Haym.), *id est, expertus est.* Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quæ est scientia acquisita.

Respondeo dicendum, quòd, ut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst., nihil eorum quæ Deus in nostrâ naturâ plantavit, defuit humanæ naturæ assumptæ à Dei Verbo. Manifestum est autem quòd in humanâ naturâ Deus plantavit non solùm intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quòd in animâ Christi fuit non solùm intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus et natura nihil frustra faciunt, ut Philosophus dicit in 1 de Cœlo, text. 31, et lib. 2, text. 59, multò minùs in animâ Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur in 2 de Cœlo, text. 17. Propria autem operatio intellectûs agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas à phantasmatibus : unde dicitur in 3 de Animâ, text. 18, quòd intellectus agens est *quo est omnia facere.* Sic igitur necesse est dicere quòd in Christo fuerint aliquæ species intelligibiles per actionem intellectûs agentis in intellectu possibili ejus receptæ ; quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant.

Et ideò quamvis aliter alibi scripserim, 3 Sent., quæst. 3, art. 3, quæst. 5, dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam, quæ propriè est scientia secundùm modum humanum, non solùm ex parte subjecti recipientis, sed etiam ex parte causæ agentis. Nam talis scientia ponitur in Christo secundùm lumen intellectûs agentis, quod est animæ humanæ connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animæ secundùm lumen desuper infusum ; qui modus cognoscendi est proportionatus naturæ angelicæ. Scientia verò beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo, ut in primâ parte dictum est, quæst. 12, art. 4.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo ; modus qui est per inventionem, est præcipuus ; modus autem qui est per disciplinam, est secundarius. Unde dicitur in 1 Ethic., cap. 4, in fin.: *Ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit ; bonus autem rursùs est ille qui benè dicenti obedit.* Et ideò Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quàm per disciplinam ; præsertim cùm ipse daretur à Deo omnibus in doctorem, secundùm illud Joel. 2 : *Lætamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiæ.*

Ad secundum dicendum quòd humana mens duplicem habet respectum : unum quidem ad superiora ; et secundùm hunc re-

spectum anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus ejus est ad inferiora, id est, ad phantasmata, quæ sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectûs agentis. Oportuit autem quòd etiam secundùm hunc respectum anima Christi scientiâ impleretur, non quia prima plenitudo menti humanæ sufficeret secundùm se ipsam, sed oportebat eam perfici etiam secundùm comparationem (1) ad phantasmata.

Ad tertium dicendum quòd alia ratio est de habitu acquisito et de habitu infuso ; nam habitus scientiæ acquiritur per comparationem humanæ mentis ad phantasmata, unde secundùm eamdem rationem non potest alius habitus iteratò acquiri ; sed habitus scientiæ infusæ est alterius rationis, utpote à superiori descendens in animam, non secundùm proportionem phantasmatum. Et ideò non est eadem ratio de utroque habitu.

QUÆSTIO X.

De scientia beata animæ Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de quâlibet prædictarum scientiarum. Sed quia de scientiâ divinâ dictum est in primâ parte, quæst. 14, restat nunc dicendum de aliis tribus : primò, de scientiâ beatâ ; secundò, de scientiâ inditâ ; tertiò, de scientiâ acquisitâ.

Sed quia etiam de scientiâ beatâ, quæ in Dei visione consistit, plura dicta sunt in primâ parte, quæst. 12 ; hìc illa sola videntur dicenda quæ propriè pertinent ad animam Christi.

Circa hoc ergo quæruntur quatuor : 1° utrùm anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam ; 2° utrùm in Verbo cognoverit omnia ; 3° utrùm anima Christi in Verbo cognoverit infinita ; 4° utrùm videat Verbum sive divinam essentiam clariùs quâlibet aliâ creaturâ.

Articulus primus. — *Utrùm anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam.*—(3, *dist.* 14, *art.* 2, *quæst.* 1 *et* 2, *Ver. quæst.* 20, *art.* 4 *et* 5, *corp., et quæst.* 2, *art.* 1, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 216, *et* 1 *Timoth.* 6, *lect.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi comprehenderit et comprehendat Verbum sive divinam essentiam. Dicit enim Isidorus, lib. 1 de summo Bono, cap. 3, quòd *Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto*. Igitur homo assumptus communicat cum sanctâ Trinitate in illâ notitiâ suî quæ est sanctæ Trinitati propria. Hujusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.

2. Præterea, majus est uniri Deo secundùm esse personale quàm secundùm visionem. Sed sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 6, circ. med., *tota divinitas in unâ personarum est unita humanæ naturæ in Christo*. Multò ergo magis tota natura divina videtur ab animâ Christi : et ita videtur quòd anima Christi comprehenderit divinam essentiam.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al., *conformationem.*

3. Præterea, illud quod convenit Filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam, ut Augustinus dicit in 1 de Trin. (implic. cap. 13). Sed comprehendere divinam essentiam competit Filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiam ; et ita videtur quòd anima Christi per gratiam Verbum comprehenderit.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 14, in princ. : *Quod se comprehendit, finitum est sibi*. Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cùm in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 2, art. 1 et 6, sic facta est unio naturarum in personâ Christi, quòd tamen proprietas utriusque naturæ inconfusa permanserit, ita scilicet quòd *increatum manserit increatum, et creatum manserit infra limites creaturæ*, sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 3, ad fin., et cap. 4. Est autem impossibile quòd aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in primâ parte ostensum est., qu. 12, art. 1, 4 et 7, eò quòd infinitum non comprehenditur à finito. Et ideò dicendum quòd anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.

Ad primum ergo dicendum quòd homo assumptus connumeratur (1) divinæ Trinitati in suî cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cujusdam excellentissimæ cognitionis præ cæteris creaturis.

Ad secundum dicendum quòd nec etiam in unione, quæ est secundùm esse personale, natura humana comprehendit Dei Verbum sive naturam divinam ; quæ quamvis tota unita fuerit humanæ naturæ in unâ personâ Filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humanâ naturâ quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit in epist. ad Volusianum, 136, al. 3, aliquant. à princ. : « Scire te volo, « non hoc christianam habere doctrinam, « quòd ita Deus infusus sit carni, ut curam « gubernandæ universitatis vel deseruerit, « vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi « contractam collectamque transtulerit. » Et similiter anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen eam comprehendit ; quia non totaliter eam videt, id est, non ita perfectè sicut visibilis est, ut in primâ parte expositum est, quæst. 12, art. 7.

Ad tertium dicendum quòd verbum illud Augustini est intelligendum de gratiâ unionis, secundùm quam omnia quæ dicuntur de Filio Dei secundùm divinam naturam, etiam dicuntur de filio hominis propter identitatem suppositi. Et secundùm hoc verè potest dici quòd filius hominis est comprehensor divinæ essentiæ, non quidem secundùm animam, sed secundùm divinam naturam : per quem etiam modum potest dici quòd filius hominis est creator.

Articulus ii. — *Utrùm anima Christi in Verbo cognoverit omnia.*—(3, *dist.*12, *quæst.* 1, *art.*2, *quæst.* 2, *et art.* 4, *ad* 3 *et* 4, *et*

(1) Al., *conformatur.*

Ver. quæst. 8, *art.* 4, *corp.*, *et quæst.* 20, *art.* 4 *et* 5, *et quodl.* 3, *quæst.* 2, *art.* 1, *corp.*, *et opusc.* 2, *cap.* 216, *et opusc.* 9, *quæst.* 81.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi in Verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marci 13, 32 : *De die autem illâ nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater.* Non ergo omnia scit in Verbo.

2. Præterea, quantò aliquis perfectiùs cognoscit aliquod principium, tantò plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectiùs videt essentiam suam quàm anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo quàm anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

3. Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundùm quantitatem sensibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia quæ scit Verbum, sequeretur quòd scientia animæ Christi æquaretur scientiæ divinæ, creatum videlicet increato : quod est impossibile.

Sed contra est quod super illud Apocal. 5 : *Dignus est agnus qui occisus est accipere divinitatem et sapientiam,* Glossa ord. dicit, *id est omnium cognitionem.*

Respondeo dicendum quòd cùm quæritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly *omnia* potest dupliciter accipi : uno modo propriè, ut distribuat pro omnibus quæ quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt vel facta, vel dicta, vel cogitata à quocumque, secundùm quodcumque tempus. Et sic dicendum est quòd anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tantò plura, quantò perfectiùs videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant quodammodò omnia, in quantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium judex constitutus à Deo, *quia filius hominis est,* ut dicitur Joan. 5, et ideò anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundùm quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est judex, ita ut quod de eo dicitur Joan. 2, 25 : *Ipse enim sciebat quid esset in homine,* possit intelligi non solùm quantùm ad scientiam divinam, sed etiam quantùm ad scientiam animæ ejus, quam habet in Verbo. Alio modo ly *omnia* potest accipi magis largè, ut extendatur non solùm ad omnia quæ sunt actu secundùm quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quæcumque sunt in potentiâ, nunquàm reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quædam sunt in solâ potentiâ divinâ : et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quæ Deus potest facere, quòd esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam. Virtus enim quælibet cognoscitur per cognitionem omnium in quæ potest. Quædam verò sunt non solùm in potentiâ divinâ, sed etiam in potentiâ creaturæ ; et hujusmodi omnia scit anima Christi in Verbo ; comprehendit enim in Verbo omnis creaturæ essentiam, et per consequens potentiam, et virtutem, et omnia quæ sunt in potentiâ creaturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum intellexerunt Arius et Eunomius, non quantùm ad scientiam animæ, quam in Christo non ponebant, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1. Sed quantùm ad divinam cognitionem Filii, quem ponebant esse minorem Patre quantùm ad scientiam. Sed istud stare non potest, quia per Verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur Joan. 1, et inter alia facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire diem et horam judicii, quia non facit scire : interrogatus enim super hoc ab Apostolis, Act. 1, hoc eis noluit revelare ; sicut è contrario legitur Genesis 22, 12 : *Nunc cognovi quòd timeas Deum,* id est, nunc cognoscere te feci. Dicitur autem Pater scire, quia hujusmodi cognitionem tradidit Filio. Unde in hoc ipso quod dicitur, *nisi Pater,* datur intelligi quòd Filius cognoscit, et non solùm quantùm ad divinam naturam, sed etiam quantùm ad humanam, quia, ut Chrysostomus argumentatur, hom. 78 in Matth., aliquant. à princ., si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat judicare, quod est majus, multò magis datum est ei scire quod minus est, scilicet tempus judicii. Origenes tamen, tract. 30 in Matth., vers. fin., hoc exponit de Christo secundùm corpus ejus, quod est Ecclesia, quæ hoc tempus ignorat. Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de filio Dei adoptivo, non de filio naturali.

Ad secundum dicendum quòd Deus in tantum perfectiùs cognoscit suam essentiam quàm anima Christi, quod eam comprehendit. Et ideò cognoscit omnia, non solùm quæ sunt in actu secundùm quodcumque tempus, quæ dicitur cognoscere scientiâ visionis, sed etiam omnia quæcumque ipse facere potest, quæ dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in 1 habitum est, quæst. 14, art. 9. Scit ergo anima Christi omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis; non tamen omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ; et ita plura scit Deus in seipso quàm anima Christi.

Ad tertium dicendum quòd quantitas scientiæ non solùm attenditur secundùm numerum scibilium, sed etiam secundùm claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animæ Christi, quam habet in Verbo, parificetur scientiæ visionis, quam Deus habet in seipso, quantùm ad numerum scibilium ; scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantùm ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi, quia lumen increatum divini intellectûs in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in animâ Christi : licèt, absolutè loquendo, scientia divina excedat scientiam animæ Christi, non solùm quantùm ad modum cognoscendi, sed etiam quantùm ad numerum scibilium, ut dictum est in corp. art.

Articulus III. — *Utrùm anima Christi in Verbo cognoverit infinita.* — (*Part.* 1, *quæst.* 14, *art.* 12, *et* 3, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 4, *ad* 2, *et Verit. quæst.* 20, *art.* 4, *corp.*, *et ad* 1,2 *et* 5, *et quodl.* 3, *quæst.* 2, *art.* 1, *et op.* 9, *quæst.* 81.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi non possit cognoscere infinita in Verbo. Quòd enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in 3 Physic., text. 63, quòd *infinitum est cujus quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra accipere.* Impossibile autem est definitionem à definito separari, quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quòd anima Christi sciat infinita.

2. Præterea, infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animæ Christi non potest esse infinita : est enim capacitas ejus finita, cùm sit creata. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

3. Præterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed plura continentur in scientiâ divinâ, absolutè loquendo, quàm in scientiâ animæ Christi, ut dictum est art. præc. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

Sed contra, anima Christi cognoscit totam suam potentiam et omnia in quæ potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum, secundùm illud 1 Joan. 2, 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris ; non autem pro nostris tantùm, sed etiam pro totius mundi.* Ergo anima Christi cognoscit infinita.

Respondeo dicendum quòd scientia non est nisi entis, eò quòd ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens : uno modo simpliciter, quòd scilicet est ens actu ; alio modo secundùm quid, quòd scilicet est ens in potentiâ. Et quia, ut dicitur in 9 Metaph., text. 20, unumquodque cognoscitur, secundùm quòd est actu ; non autem secundùm quòd est in potentiâ ; scientia primò et principaliter respicit ens actu, secundariò autem respicit ens in potentiâ : quod quidem non secundùm seipsum cognoscibile est, sed secundùm quòd cognoscitur illud in cujus potentiâ existit.

Quantùm igitur ad primum modum scientiæ, anima Christi non scit infinita, quia non sunt infinita in actu, etiamsi accipiantur omnia, quæcumque sunt in actu, secundùm quodcumque tempus, eò quòd status generationis et corruptionis non durat in infinitum. Unde est certus numerus non solùm eorum quæ sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium.

Quantùm verò ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita ; scit enim, ut dictum est art. præc., omnia quæ sunt in potentiâ creaturæ. Unde cùm in potentiâ creaturæ sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quâdam scientiâ simplicis intelligentiæ, non autem scientiâ visionis.

Ad primum ergo dicendum quòd infinitum, sicut in primâ parte dictum est, quæst. 7, art. 1, dupliciter dicitur : uno modo secundùm rationem formæ ; et sic dicitur infinitum negativè, scilicet id quod est forma vel actus non limitatus per materiam vel subjectum, in quo recipiatur : et hujusmodi infinitum, quantùm est de se, est maximè cognoscibile propter perfectionem actûs, licèt non sit comprehensibile à potentiâ finitâ creaturæ : sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licèt non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundùm rationem materiæ : quod quidem dicitur privativè, ex hoc scilicet quòd non habet formam quam natum est habere : et per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex suî ratione est ignotum, quia scilicet est quasi materia cum privatione formæ, ut dicitur 3 Phys., text. 65. Omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic ergo si hujusmodi infinitum cognosci debeat secundùm modum ipsius cogniti, impossibile est quòd cognoscatur. Est enim modus ipsius ut accipiatur pars ejus post partem ; ut dicitur in 3 Phys., text. 62 et 63. Et hoc modo verum est quòd ejus quantitatem accipientibus, scilicet parte acceptâ post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter et multa unitè ; ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finitè ; ut sic ea quæ sunt in seipsis infinita, sint in intellectu cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita, in quantum scilicet scit ea non discurrendo per singula, sed in aliquo uno ; putà in aliquâ creaturâ, in cujus potentiâ existunt infinita, et principaliter in ipso Verbo.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo quod est alio modo finitum ; sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem quæ sit secundùm longitudinem infinita ; secundùm latitudinem autem finita. Sic igitur si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem secundùm aliquid, scilicet secundùm multitudinem ; secundùm tamen essentiæ rationem haberent finitatem, eò quòd omnium essentia esset limitata sub ratione unius speciei. Sed id quod est simpliciter infinitum, secundùm essentiæ rationem, est Deus, ut in 1 parte dictum est, quæst. 7, art. 2. Proprium autem objectum intellectûs est *quod quid est,* ut dicitur 3 de Animâ, text. 26, ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi, propter hoc quòd habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundùm essentiam, scilicet Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Id autem infinitum quod in creaturis est in potentiâ, potest comprehendi ab animâ Christi, quia comparatur ad ipsam secundùm essentiæ rationem, ex quâ parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, putà naturam generis vel speciei, quod quodammodò habet infinitatem, in quantum potest de infinitis prædicari.

Ad tertium dicendum quòd id quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi unum. Unde et Philosophus dicit in 1 de Cœlo, text. 2 et 3, quòd quia corpus est ad omnem

partem dimensionatum, impossibile est esse plura corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantùm, nihil prohiberet esse plura talia infinita; sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundùm longitudinem protractas in aliquâ superficie finitâ secundùm latitudinem.

Quia igitur infinitum non est substantia quædam, sed accidit rebus quæ dicuntur infinitæ, ut dicitur 3 Physic., text. 37 et 38, sicut infinitum multiplicatur secundùm diversa subjecta, ita necesse est quòd proprietas infiniti multiplicetur, ita quòd conveniat unicuique illorum secundùm illud subjectum. Est autem quædam proprietas infiniti quòd infinito non sit aliquid majus. Sic igitur si accipiamus unam lineam infinitam, in illâ non est aliquid majus infinito : et similiter si accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum, manifestum est tamen quòd uniuscujusque earum partes sunt infinitæ. Oportet ergo quòd omnibus illis partibus infinitis non sit aliquid majus in illâ lineâ; tamen in aliâ lineâ et in tertiâ erunt plures partes etiam infinitæ præter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere, nam species numerorum parium sunt infinitæ, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri pares et impares sunt plures quàm pares. Sic igitur dicendum est quòd infinito simpliciter, et quoad omnia nihil est majus; infinito autem secundùm quid determinatum non est aliquid majus in illo ordine; potest tamen accipi aliquid aliud majus extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentiâ creaturæ; et tamen plura sunt in potentiâ Dei quàm in potentiâ creaturæ. Et similiter anima Christi scit infinita scientiâ simplicis intelligentiæ; plura tamen scit Deus secundùm hunc scientiæ vel intelligentiæ modum.

Articulus iv. — *Utrùm anima Christi videat Verbum sive divinam essentiam clariùs quâlibet aliâ creaturâ.* — (*Sup., qu.* 9, *art.* 2, *corp., et inf., qu.* 11, *art.* 5, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi non perfectiùs videat Verbum quàm quælibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis est secundùm medium cognoscendi; sicut perfectior est cognitio quæ habetur per medium syllogismi demonstrativi quàm quæ habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes beati vident Verbum immediatè per ipsam divinam essentiam, ut in 1 parte dictum est, quæst. 12, art. 2. Ergo anima Christi non perfectiùs videt Verbum quàm quælibet alia creatura.

2. Præterea, perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animæ, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectivam angeli, ut patet per Dionysium 4 cap. cœl. Hier., ante med. Ergo anima Christi non perfectiùs videt Verbum quàm angeli.

3. Præterea, Deus in infinitum perfectiùs videt Verbum suum quàm anima Christi. Sunt ergo infiniti gradus medii possibiles inter modum quo Deus videt Verbum suum, et inter modum quo anima Christi videt Verbum ipsum. Ergo non est asserendum quòd anima Christi perfectiùs videat Verbum, vel essentiam divinam, quàm quælibet alia creatura.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. 1, 20, quòd « Deus constituit Christum ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem, et omne nomen quod nominatur, non solùm in hoc seculo, sed etiam in futuro. » Sed in illâ cœlesti gloriâ tantò aliquis est superior, quantò perfectiùs cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectiùs videt Deum quàm quævis alia creatura.

Respondeo dicendum quòd visio divinæ essentiæ convenit omnibus beatis secundùm participationem luminis derivati in eos à fonte Verbi Dei secundùm illud Eccli. 1, 5 : *Fons sapientiæ, Verbum Dei in excelsis.* Huic autem Verbo Dei propinquiùs conjungitur anima Christi, quæ est unita Verbo in personâ, quàm quævis alia creatura. Et ideò pleniùs recipit influentiam luminis, in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quàm quæcumque alia creatura. Et ideò præ cæteris creaturis perfectiùs videt ipsam primam veritatem, quæ est Dei essentia : unde dicitur Joan. 1, 14 : *Vidimus gloriam ejus, quasi Unigeniti à Patre plenum* non solùm *gratiæ*, sed etiam *veritatis.*

Ad primum ergo dicendum quòd perfectio cognitionis, quantùm est ex parte cogniti, attenditur secundùm medium; sed quantùm est ex parte cognoscentis, attenditur secundùm potentiam vel habitum. Et inde est quòd etiam inter homines per unum medium unus perfectiùs cognoscit aliquam conclusionem quàm alius. Et per hunc modum anima Christi, quæ abundantiori repletur lumine, perfectiùs cognoscit divinam essentiam quàm alii beati, licèt omnes ipsam Dei essentiam videant per seipsam.

Ad secundum dicendum quòd visio divinæ essentiæ excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ, ut in primâ parte dictum est quæst. 12, art. 4. Et ideò gradus in ipsâ attenduntur magis secundùm ordinem gratiæ in quo Christus est excellentissimus, quàm secundùm ordinem naturæ, secundùm quem natura angelica præfertur humanæ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est de gratiâ, quæst. 7, art. 12, quòd non potest esse major gratia quàm gratia Christi per respectum ad unionem Verbi : idem etiam dicendum est et de perfectione divinæ visionis; licèt, absolutè considerando, possit esse aliquis gradus altior sublimiorque secundùm infinitatem divinæ potentiæ.

QUÆSTIO XI.

De scientia indita vel infusa animæ Christi. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de scientiâ inditâ vel infusâ animæ Christi : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm secundùm hanc scientiam Christus sciat omnia; 2° utrùm hâc scientiâ uti potuerit non convertendo se ad phantasmata; 3° utrùm hæc scientia fuerit collativa; 4° de comparatione hujus scientiæ

ad scientiam angelicam; 5° utrùm fuerit scientia habitualis; 6° utrùm fuerit distincta per diversos habitus.

Articulus primus. — *Utrùm secundùm scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat.*— (*Inf., quæst.* 12, *art.* 1, *corp., et ad* 3, *et* 3, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 1, *et quæst.* 4, *corp., et quæst.* 5, *ad* 2, *et Ver. quæst.* 20, *art.* 6, *et opusc.* 2, *cap.* 216.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd secundùm hanc scientiam Christus non cognoverit omnia. Hæc enim scientia indita est Christo ad perfectionem possibilis intellectûs ejus. Sed intellectus possibilis animæ humanæ non videtur esse in potentiâ ad omnia simpliciter, sed ad illa sola circa quæ potest reduci in actum per intellectum agentem qui est proprium activum ipsius : quæ quidem sunt cognoscibilia secundùm rationem naturalem. Ergo secundùm hanc scientiam non cognovit Christus ea quæ naturalem rationem excedunt.

2. Præterea, phantasmata se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum, ut dicitur in 3 de Animâ, implic. text. 18, 31 et 39). Sed non pertinet ad perfectionem visivæ potentiæ cognoscere ea quæ sunt omninò absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectûs humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiæ separatæ. Sic ergo cùm hujusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animæ intellectivæ ipsius; videtur quòd per hujusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.

3. Præterea, ad perfectionem intellectûs non pertinet cognoscere singularia. Videtur ergo quòd per hujusmodi scientiam anima Christi singularia non cognoverit.

Sed contra est quod dicitur Isa. 11, quòd *replebit eum Spiritus sapientiæ et intellectûs, scientiæ et consilii*, sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia : nam ad *sapientiam* pertinet cognitio omnium divinorum; ad *intellectum* autem pertinet cognitio omnium immaterialium; ad *scientiam* autem pertinet cognitio omnium conclusionum; ad *consilium* autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quòd Christus secundùm scientiam inditam sibi per Spiritum sanctum habuerit omnium cognitionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut priùs dictum est, quæst. 9, art. 1, conveniens fuit ut anima Christi omninò esset perfecta per hoc quòd omnis ejus potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quòd in animâ humanâ, sicut in quâlibet creaturâ, consideratur duplex potentia passiva : una quidem per comparationem ad agens naturale; alia verò per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu in quem reducitur per agens naturale : et hæc consuevit vocari potentia obedientiæ in creaturâ. Utraque autem potentia animæ Christi fuit reducta in actum secundùm hanc scientiam divinitùs inditam. Et ideò secundùm eam anima Christi primò quidem cognovit quæcumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectûs agentis, sicut sunt quæcumque pertinent ad scientias humanas; secundò verò per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quæ per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiæ, sive ad donum prophetiæ, sive ad quodcumque donum Spiritûs sancti; omnia enim ista abundantiùs et pleniùs cæteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solùm per primam, de quâ supra dictum est, quæst. præc.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de potentiâ naturali animæ intellectivæ, quæ scilicet est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad secundum dicendum quòd anima humana in statu hujus vitæ, quia quodammodò est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum hujus vitæ anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in 1 parte dictum est, quæst. 89, art. 1 et 2, et hoc præcipuè manifestum est circa animas beatorum. Christus autem ante passionem non solùm fuit viator, sed etiam comprehensor : unde anima ejus poterat cognoscere substantias separatas per modum quo cognoscit anima separata.

Ad tertium dicendum quòd cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundùm cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundùm cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 7, circ. fin. Unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium et providentia futurorum, ut Tullius dicit in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundùm donum consilii, consequens est quòd cognoverit omnia singularia præsentia, præterita et futura.

Articulus ii. — *Utrùm Christus hâc scientiâ uti potuerit, convertendo se ad phantasmata.* — (*Inf., art.* 4, *et quæst.* 34, *art.* 2, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 3, *qu.* 2, *et* 3, *corp., et Ver. quæst.* 20, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi non potuerit intelligere secundùm hanc scientiam, nisi convertendo se ad phantasmata, quia, ut dicitur 3 de Animâ (implic., text. 18, 31 et 39), phantasmata comparantur ad animam intellectivam humanam, sicut colores ad visum. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima intellectiva ejus potuit aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

2. Præterea, anima Christi est ejusdem na turæ cum animabus nostris; alioquin ipse

non esset ejusdem speciei nobiscum, contra id quod Apostolus dicit Philipp. 2, 7, quòd *est in similitudinem hominum factus*. Sed anima nostra non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo etiam neque anima Christi.

3. Præterea, sensus dati sunt homini ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quæ per sensus accipiuntur, sequeretur quòd sensus frustra fuissent in animâ Christi, quod est inconveniens. Videtur igitur quòd anima Christi non potuerit intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

Sed contra est quòd anima Christi cognovit quædam quæ per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas. Potuit igitur intelligere, non convertendo se ad phantasmata.

Respondeo dicendum quòd Christus in statu ante passionem fuit simul viator et comprehensor, ut infra magis patebit, quæst. 15, art. 10, et præcipuè quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, in quantum fuit passibile; conditiones verò comprehensoris maximè habuit ex parte animæ intellectivæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris ut nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur. Unde et post resurrectionem ex animâ gloria redundabit ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quòd est corpori obligata, et quodammodò ei subjecta, et ab eo dependens. Et ideò animæ beatæ et ante resurrectionem, et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de animâ Christi, quæ plenè habuit facultatem comprehensoris.

Ad primum ergo dicendum quòd similitudo illa quam Philosophus ponit, non attenditur quantùm ad omnia. Manifestum est enim quòd finis potentiæ visivæ est cognoscere colores; finis autem potentiæ intellectivæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit à phantasmatibus, et in phantasmatibus secundùm statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo quantùm ad hoc ad quod aspicit utraque potentia, non autem quantùm ad hoc in quod utriusque potentiæ conditio terminatur. Nihil autem prohibet secundùm diversos status ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere. Finis tamen proprius alicujus rei semper est unus. Et ideò licèt visus nihil cognoscat absque colore; intellectus tamen secundùm aliquem statum potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum quòd, licèt anima Christi fuerit ejusdem naturæ cum animabus nostris; habuit tamen aliquem statum quem animæ nostræ non habent nunc in re, sed solùm in spe, scilicet statum comprehensoris.

Ad tertium dicendum quòd licèt anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere, se ad phantasmata convertendo. Et ideò sensus non fuerunt frustra in ipsâ; præsertim cùm sensus non dentur homini solùm ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis.

Articulus iii. — *Utrùm hæc scientia fuerit collativa.* — (3, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 3, *et Verit. quæst.* 20, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi hanc scientiam non habuerit per modum collationis. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 14, ad fin., et lib. 2, cap. 22, à med. : *In Christo non dicimus consilium neque electionem.* Non autem removentur hæc à Christo, nisi in quantum important collationem et discursum. Ergo videtur quòd in Christo non fuerit scientia collativa vel discursiva.

2. Præterea, homo indiget collatione et discursu rationis ad inquirenda ea quæ ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Non ergo in eâ fuit scientia discursiva vel collativa.

3. Præterea, scientia animæ Christi se habuit per modum comprehensorum, qui angelis conformantur, ut dicitur Matth. 22. Sed in angelis non est scientia discursiva seu collativa, ut patet per Dionysium, 7 cap. de div. Nom., inter princ. et med. lect. 2. Ergo nec etiam in animâ Christi fuit scientia discursiva seu collativa.

Sed contra est quòd Christus habuit animam rationalem, ut supra habitum est, qu. 5, art. 3. Propria autem operatio animæ rationalis est conferre et discurrere de uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.

Respondeo dicendum quòd aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo quantùm ad scientiæ acquisitionem; sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, vel è converso. Et hoc modo scientia animæ Christi non fuit discursiva vel collativa, quia hæc scientia, de quâ nunc loquimur, fuit ei divinitùs indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici aliqua scientia discursiva vel collativa quantùm ad usum; sicut interdùm scientes ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientiâ quam jam habent. Et hoc modo scientia animæ Christi poterat esse collativa et discursiva : poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat; sicut Matth. 17, cùm Dominus quæsîsset à quibus reges terræ tributum acciperent, à filiis suis, an ab alienis, Petro respondente, quòd ab alienis, conclusit : *Ergo liberi sunt filii.*

Ad primum ergo dicendum quòd à Christo excluditur consilium quod est cum dubitatione, et per consequens electio, quæ in suî ratione tale consilium includit; non autem à Christo excluditur usus consiliandi.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de discursu et collatione, prout or-

dinantur ad scientiam acquirendam.

Ad tertium dicendum quòd beati conformantur angelis quantùm ad dona gratiarum; manet tamen differentia quæ est secundùm naturam: et ideò uti collatione et discursu, est connaturale animabus beatorum, non autem angelis.

Articulus iv. — *Utrùm hæc scientia in Christo fuerit major scientiâ angelorum.* — (*Sup., quæst.* 10, *art.* 4, *et inf., art.* 6, *ad* 1, *et quæst.* 59, *art.* 6, *corp., et* 3, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *ad* 1, *et art.* 2, *quæst.* 2, *corp., et art.* 3, *quæst.* 2, *corp., et Ver. quæst.* 20, *art.* 3, *corp., et art.* 4, *corp., et* 6, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 216.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hujusmodi scientia in Christo fuerit minor quàm in angelis. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana secundùm ordinem naturæ est infra naturam angelicam. Cùm igitur scientia, de quâ nunc loquimur, sit indita animæ Christi ad perfectionem ipsius, videtur quòd hujusmodi scientia fuerit infra scientiam quâ perficitur natura angelica.

2. Præterea, scientia animæ Christi fuit aliquo modo collativa et discursiva: quod non potest dici de scientiâ angelicâ. Ergo scientia animæ Christi fuit inferior scientiâ angelorum.

3. Præterea, quantò aliqua scientia est magis immaterialis, tantò est potior. Sed scientia angelorum est immaterialior quàm scientia animæ Christi, quia anima Christi est actus corporis, et habet conversionem ad phantasmata; quod de angelis dici non potest. Ergo scientia angelorum est potior quàm scientia animæ Christi.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr. 2, 9: *Eum autem qui modicò quàm angeli minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis gloriâ et honore coronatum:* ex quo apparet quòd propter solam passionem mortis dicatur Christus ab angelis minoratus. Non ergo propter scientiam.

Respondeo dicendum quòd scientia indita animæ Christi potest dupliciter considerari: uno modo secundùm illud quod habuit à causâ influente; alio modo secundùm id quod habuit ex subjecto recipiente. Quantùm igitur ad primum, scientia indita animæ Christi fuit multò excellentior quàm angelorum scientia, et quantùm ad multitudinem cognitorum, et quantùm ad scientiæ certitudinem; quia lumen spiritualis gratiæ, quod est inditum animæ Christi, est multò excellentius quàm lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantùm autem ad secundum, scientia indita animæ Christi est infra scientiam angelicam, scilicet quantùm ad modum cognoscendi, qui est naturalis animæ humanæ, qui scilicet est per conversionem ad phantasmata, et per collationem et discursum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus v. — *Utrùm hæc scientia fuerit habitualis.* — (3, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2 *et* 3, *et Ver. quæst.* 20, *art.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit habitualis scientia. Dictum est enim quæst. 9, art. 1, quòd animam Christi decuit maxima perfectio scientiæ. Sed major est perfectio scientiæ existentis in actu quàm existentis in potentiâ vel habitu. Ergo conveniens fuisse videtur quòd omnia sciret in actu. Non ergo habuit habitualem scientiam.

2. Præterea, cùm habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitualis scientia, quæ nunquàm in actum reducitur. Cùm autem Christus sciverit omnia, sicut jam dictum est quæst. 10, art. 2, non potuisset actu omnia illa considerare, unum post aliud cogitando, quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra igitur fuisset in eo quorumdam scientia habitualis, quod est inconveniens. Habuit ergo actualem scientiam omnium quæ scivit, et non habitualem.

3. Præterea, scientia habitualis est quædam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in animâ Christi fuisset aliquis habitus scientiæ creatus, sequeretur quòd aliquid creatum esset nobilius quàm anima Christi. Non igitur in animâ Christi fuit scientia habitualis.

Sed contra, scientia Christi, de quâ nunc loquimur, univoca fuit scientiæ nostræ, sicut et anima ejus fuit unius speciei cum animâ nostrâ. Sed scientia nostra est in genere habitûs. Ergo et scientia Christi fuit habitualis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., motus hujus scientiæ inditæ animæ Christi fuit conveniens ipsi subjecto recipienti. Nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animæ humanæ, ut quandoque sit intelligens actu, quandoque in potentiâ. Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Ejusdem autem generis sunt medium et extrema. Et sic patet quòd modus connaturalis animæ humanæ est ut recipiat scientiam per modum habitûs. Et ideò dicendum est quòd scientia indita animæ Christi fuit habitualis; et poterat eâ uti quando volebat.

Ad primum ergo dicendum quòd in animâ Christi fuit duplex cognitio et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum naturæ humanæ, quâ scilicet vidit Dei essentiam, et alia in ipsâ; et hæc fuit perfectissima simpliciter: et talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium quæ hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundùm modum proportionatum humanæ naturæ, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitùs inditas, de quâ cognitione nunc loquimur: et hæc cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed in genere duntaxat humanæ cognitionis: unde non oportuit quòd esset semper (1) in actu.

Ad secundum dicendum quòd habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis: nam habitus est quo quis agit cùm voluerit. Voluntas autem indeterminatè se habet ad infinita. Nec tamen hoc est frustra, licèt non in omnia actualiter tendat; dummodò tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori. Et ideò etiam habitus non est frustra,

(1) In Nicol. deest vox, *semper.*

licèt non omnia reducantur in actum, quæ habitui subjacent; dummodò reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis, secundùm exigentiam negotiorum et temporis.

Ad tertium dicendum quòd bonum, sicut et ens, dupliciter dicitur : uno modo simpliciter, et sic bonum et ens dicitur substantia, quæ in suo esse, et suâ bonitate subsistit; alio modo dicitur ens et bonum secundùm quid, et hoc modo dicitur ens et bonum accidens, non quia ipsum habeat esse et bonitatem, sed quia ejus subjectum est ens et bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quàm anima Christi, sed secundùm quid, cùm tota bonitas habitualis scientiæ cadat in bonitatem subjecti.

Articulus vi. — *Utrùm hæc scientia fuerit distincta per diversos habitus.* — (3, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in animâ Christi non fuerit nisi unus habitus scientiæ. Quantò enim scientia est perfectior, tantò est magis unita : unde et angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in primâ parte dictum est quæst. 55, art. 3. Sed scientia Christi fuit perfectissima. Ergo fuit maximè una. Non ergo fuit distincta per plures habitus.

2. Præterea, fides nostra derivatur à scientiâ Christi : unde dicitur Hebr. 12, 2 : *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum.* Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in secundâ parte dictum est, 2-2, quæst. 4, art. 6. Ergo multò magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiæ.

3. Præterea, scientiæ distinguuntur secundùm diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundùm unam rationem, scilicet secundùm lumen divinitùs infusum. Ergo in Christo fuit tantùm unus habitus scientiæ.

Sed contra est quod Zachar. 3, 9, dicitur quòd *super lapidem unum*, id est, Christum, *sunt septem oculi.* Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quòd in Christo fuerint plures habitus scientiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 2 et 4 huj. quæst., scientia indita animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ. Est autem connaturale animæ humanæ ut recipiat species in minori universalitate quàm angeli; ita scilicet quòd diversas naturas specificas per diversas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit quòd in nobis sint diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera, in quantum scilicet ea quæ reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiæ cognoscuntur; sicut dicitur in 1 Posterior., text. 42, quòd *una scientia est quæ est unius generis subjecti.* Et ideò scientia indita animæ Christi fuit distincta secundùm diversos habitus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 4 huj. quæst., scientia animæ Christi est perfectissima et excedens angelorum scientiam quantùm ad id quòd consideratur in eâ ex parte Dei influentis; est tamen infra scientiam angelicam quantùm ad modum recipientis. Et ad hujusmodi modum pertinet quòd scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.

Ad secundum dicendum quòd fides nostra innititur primæ veritati; et ideò Christus est auctor fidei nostræ secundùm divinam scientiam, quæ est simpliciter una.

Ad tertium dicendum quòd lumen divinitùs infusum est communis ratio intelligendi ea quæ divinitùs revelantur, sicut et lumen intellectûs agentis eorum quæ naturaliter cognoscuntur. Et ideò oportuit esse in animâ Christi proprias species singularum rerum, ad cognoscendum cognitione propriâ unumquodque : et secundùm hoc oportuit esse diversos habitus scientiæ in animâ Christi, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO XII.

De scientia animæ Christi acquisita. — (*In quatuor articulos divisa*).

Deinde considerandum est de scientiâ animæ Christi acquisitâ vel experimentali : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm secundùm hanc scientiam Christus cognoverit omnia; 2° utrùm in hâc scientiâ profecerit; 3° utrùm aliquid ab homine didicerit; 4° utrùm acceperit aliquid ab angelis.

Articulus primus. — *Utrùm secundùm hanc scientiam Christus cognoverit omnia.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd secundùm hanc scientiam Christus non omnia cognoverit. Hujusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundùm hanc scientiam scivit.

2. Præterea, homo scientiam per sensum acquirit. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subjecta. Non igitur secundùm hanc scientiam omnia cognovit Christus.

3. Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundùm scibilia. Si igitur secundùm hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita æqualis scientiæ infusæ et scientiæ beatæ, quod est inconveniens. Non ergo secundùm hanc scientiam Christus omnia scivit.

Sed contra est quòd nihil imperfectum fuit in Christo quantùm ad animam. Fuisset autem imperfecta hæc ejus scientia, si secundùm eam non scivisset omnia, quia imperfectum est cui potest fieri additio. Ergo secundùm hanc scientiam Christus omnia scivit.

Respondeo dicendum quòd scientia acquisita ponitur in animâ Christi, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 4, propter convenientiam intellectûs agentis, ne ejus actio sit otiosa, quæ facit intelligibilia in actu; sicut et scientia indita vel infusa ponitur in animâ Christi ad perfectionem intellectûs possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est

omnia facere, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 18. Et ideò sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quæ intellectus possibilis est quocumque modo in potentiâ; ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quæ possunt sciri per actionem intellectûs agentis.

Ad primum ergo dicendum quòd scientia rerum acquiri potest non solùm per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarumdam aliarum rerum; cùm ex virtute luminis intellectûs agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licèt Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quæ expertus est, in omnium devenit notitiam.

Ad secundum dicendum quòd, licèt sensibus corporalibus Christi non fuerint subjecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus ejus subjecta aliqua sensibilia, ex quibus propter excellentissimam vim rationis ejus, potuit in aliorum notitiam devenire per modum prædictum, in solut. præc., sicut videndo corpora cœlestia, potuit comprehendere eorum virtutes et effectus, quos habent in istis inferioribus, qui ejus sensibus non subjacebant : et eâdem ratione ex quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.

Ad tertium dicendum quòd secundùm istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quæ per lumen intellectûs agentis homini sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia præterita, præsentia et futura, quæ tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum est in corp. art., et quæst. præc.

Articulus II. — *Utrùm Christus in hâc scientiâ profecerit.* — (*Sup., quæst.* 7, *art.* 11, *ad* 3, *et inf., art.* 3, *ad* 3, *et quæst.* 15, *art.* 8, *et* 3, *dist.* 13, *in Exp. litt., fin., et dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 5, *et Ver. quæst.* 20, *art.* 6, *ad* 3, *et op.* 2, *cap.* 216, *et Joan.* 1, *lect.* 10, *fin., et Hebr.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd secundùm hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundùm scientiam beatitudinis, et secundùm scientiam infusam Christus cognovit omnia; ita et secundùm hanc scientiam acquisitam, ut ex dictis patet, art. præc. Sed secundùm illas scientias non profecit. Ergo nec secundùm istam.

2. Præterea, proficere est imperfecti, quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundùm hanc scientiam Christus non profecit.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 22 : « Qui proficere dicunt Christum sapientiâ et gratiâ, ut additamentum « sensûs suscipientem, non venerantur unionem quæ est secundùm hypostasim. » Sed impium est illam unionem non venerari. Ergo impium est dicere quòd scientia ejus additamentum acceperit.

Sed contra est quod dicitur Luc. 2, 52, quòd *Jesus proficiebat sapientiâ, et ætate, et gratiâ apud Deum et homines;* et Ambrosius dicit, lib. de Incarn. Dom., cap. 7, à med., quòd *proficiebat secundùm sapientiam humanam.* Humana autem sapientia est quæ humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectûs agentis. Ergo Christus secundùm hanc scientiam profecit.

Respondeo dicendum quòd duplex est profectus scientiæ : unus quidem secundùm essentiam, prout scilicet ipse habitus scientiæ augetur : alius autem secundùm effectum; putà si aliquis secundùm eumdem et æqualem scientiæ habitum primò minora aliis demonstret, et postea majora et subtiliora.

Hoc autem secundo modo manifestum est quòd Christus in scientiâ et gratiâ profecit, sicut et in ætate, quia scilicet secundùm augmentum ætatis opera majora faciebat, quæ scilicet majorem scientiam et gratiam demonstrabant.

Sed quantùm ad ipsum habitum scientiæ, manifestum est quòd habitus scientiæ infusæ in eo non est augmentatus, cùm à principio plenariè fuerit ei omnium scientia infusa; et multò minùs scientia beata in eo augeri potuit : de scientiâ autem divinâ, quòd non possit augeri, supra in primâ parte dictum est, quæst. 14, art. 15. Si igitur præter habitum scientiæ infusum, non sit in animâ Christi aliquis habitus scientiæ acquisitæ, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est, 3, dist. 14, quæst. 1, art. 3, quæst. 5, nulla scientia in Christo augmentata fuit secundùm essentiam, sed solùm per experientiam, id est, per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundùm hoc dicunt quòd scientia Christi profecit secundùm experientiam, convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quæ de novo per sensum accepit. Sed quia inconveniens videtur quòd aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cùm extrahere species intelligibiles à phantasmatibus sit quædam naturalis actio hominis secundùm intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quòd in animâ Christi aliquis habitus scientiæ fuerit, qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari; ex hoc scilicet quòd intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas à phantasmatibus poterat etiam alias et alias abstrahere.

Ad primum ergo dicendum, quòd tam scientia infusa animæ Christi quàm scientia beata fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui potest simul totum operari; et ita in neutrâ scientiâ Christus profecit, sed à principio eam perfectam habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successivè; et ideò secundùm hanc scientiam Christus non à principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfectâ ætate : quod patet ex hoc quòd Evangelista simul dicit eum profecisse scientiâ et ætate.

Ad secundum dicendum quòd hæc etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundùm tempus; licèt non semper fuerit perfecta simpliciter et secundùm naturam: et ideò potuit habere augmentum.

Ad tertium dicendum quòd verbum Damasceni intelligitur quantùm ad illos qui dicunt simpliciter fuisse factam additionem scientiæ Christi, scilicet secundùm quamcumque ejus scientiam, et præcipuè secundùm infusam, quæ causatur in animâ Christi ex unione ad Verbum; non autem intelligitur de augmento scientiæ quæ ex naturali agente causatur.

ARTICULUS III. — *Utrùm Christus aliquid ab homine didicerit.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc. 2, quòd invenerunt eum in templo in medio doctorum *interrogantem illos et respondentem.* Interrogare verò et respondere est addiscentis. Ergo Christus aliquid didicit ab hominibus.

2. Præterea, acquirere scientiam ab homine docente videtur esse nobilius quàm acquirere à rebus sensibilibus, quia in animâ hominis docentis sunt species intelligibiles in actu; in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solùm in potentiâ. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est art. præc. Ergo multò magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus.

3. Præterea, Christus secundùm scientiam experimentalem non omnia à principio scivit, sed in eâ profecit, ut dictum est art. præc. Sed quilibet audiens sermonem significativum alicujus, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere quæ secundùm hanc scientiam nesciebat.

Sed contra est quod dicitur Isa. 55, 4: *Ecce testem populis dedi eum, ducem ac præceptorem gentibus.* Præceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicujus hominis.

Respondeo dicendum quòd in quolibet genere id quod est primum movens, non movetur secundùm illam speciem motûs; sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est à Deo caput Ecclesiæ, quinimò omnium hominum, ut supra dictum est, quæst. 8, art. 3, ut non solùm omnes per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit Joan. 18, 37: *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Et ideò non fuit conveniens ejus dignitati ut à quocumque homine doceretur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Origenes dicit super Luc. hom. 18, et hom. 19, ad fin.: « Dominus interrogabat, non ut « aliquid addisceret, sed ut interrogans eru« diret. Ex uno quippe doctrinæ fonte manat, « et interrogare, et respondere sapienter. » Unde et ibidem in Evangelio sequitur, quòd *stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentiâ et responsis ejus.*

Ad secundum dicendum quòd ille qui addiscit ab homine, non accipit immediatè scientiam à speciebus intelligibilibus, quæ sunt in mente ipsius, sed mediantibus vocibus sensibilibus, tanquàm signis intelligibilium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ sunt signa intellectualis scientiæ ipsius; ita creaturæ à Deo conditæ sunt signa sapientiæ ejus. Unde dicitur Eccli. 1, 10, quòd *Deus effudit sapientiam super omnia opera sua.* Sicut igitur dignius est doceri à Deo quàm ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quàm per hominis doctrinam.

Ad tertium dicendum quòd Jesus proficiebat in scientiâ experimentali, sicut et in ætate, ut dictum est art. præc. Sicut autem ætas opportuna requiritur ad hoc quòd homo accipiat scientiam per inventionem; ita etiam ad hoc quòd accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret ejus ætati: et ideò audiendis doctrinæ sermonibus non accommodavit auditum, nisi illo tempore quo poterat etiam per viam experientiæ talem scientiæ gradum attigisse. Unde Gregorius dicit super Ezech. hom. 2, parùm à princ.: *Duodecimo anno ætatis suæ interrogare dignatus est homines in terrâ, quia juxta rationis usum, doctrinæ sermo non suppetit nisi in ætate perfectâ.*

ARTICULUS IV.—*Utrùm Christus aliquid acceperit ab angelis.* — (*Inf., quæst.* 30, *art.* 2, *ad* 1, *et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *et dist.* 14, *art.* 3, *quæst.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus ab angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc. 22, 43, quòd *apparuit Christo angelus de cœlo confortans eum.* Sed confortatio fit per verba confortatoria docentis, secundùm illud Job 4, 3: *Ecce docuisti plurimos, et manus lassas roborâsti, vacillantes confirmaverunt sermones tui.* Ergo Christus ab angelis edoctus est.

2. Præterea, Dionysius dicit 4 cap. cœl. Hierarch., versùs fin.: « Video enim quòd et « ipse Jesus supercœlestium substantiarum « supersubstantialis substantia, ad nostram « intransmutabiliter veniens, obedienter « subjicitur Patris et Dei per angelos for« mationibus. » Videtur igitur quòd ipse Christus ordinationi legis divinæ subjici voluerit, per quam homines mediantibus angelis erudiuntur.

3. Præterea, sicut corpus humanum naturali ordine subjicitur corporibus cœlestibus; ita etiam humana mens angelicis mentibus. Sed corpus Christi subjectum fuit impressionibus cœlestium corporum, passus est enim calorem in æstate, et in hieme frigus, sicut et alias humanas passiones. Ergo etiam ejus mens humana subjacebat illuminationibus supercœlestium spirituum.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. cœl. Hier., à med., quòd *supremi angeli ad ipsum Jesum quæstionem faciunt, divinique illius operis, et pro nobis assumptæ carnis scientiam discunt, et eos ipse Jesus sine medio docet.* Non est autem ejusdem docere et do-

ceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab angelis.

Respondeo dicendum quòd sicut anima humana media est inter spirituales substantias et res corporales; ita duobus modis nata est perfici : uno quidem modo per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum.

Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta : ex sensibilibus quidem secundùm scientiam experimentalem; ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectûs agentis : ex impressione verò superiori secundùm scientiam infusam, quam est immediatè adeptus à Deo. Sicut enim supra communem modum creaturæ anima illa unita est Verbo in unitate personæ; ita supra communem modum hominum immediatè ab ipso Dei Verbo repleta est scientiâ et gratiâ; non autem mediantibus angelis, qui etiam ex influentiâ Verbi rerum scientiam in suî principio acceperunt, sicut in 2 super Gen. ad litt., cap. 8, Augustinus dicit.

Ad primum ergo dicendum quòd illa confortatio angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandam proprietatem humanæ naturæ. Unde Beda dicit sup. Luc., cap. 92 : « In documento utriusque naturæ, « et angeli ei ministrâsse, et eum confortâsse « dicuntur. Creator enim creaturæ suæ non « eguit præsidio; sed homo factus, sicut pro« pter nos tristis est, ita propter nos confor« tatur; » ut scilicet in nobis fides incarnationis ipsius confirmetur.

Ad secundum dicendum quòd Dionysius dicit Christum fuisse formationibus angelicis subjectum, non ratione suî ipsius, sed ratione eorum quæ circa ejus incarnationem agebantur, et circa ministrationem ejus in infantili ætate constituti. Unde ibidem subdit quòd *per medios angelos nuntiatur Joseph à Patre dispensata Jesu ad Ægyptum recessio, et rursùm ad Judæam de Ægypto traductio.*

Ad tertium dicendum quòd Filius Dei assumpsit corpus passibile, ut infra dicetur, quæst. 14, art. 1, sed animam perfectam scientiâ et gratiâ : et ideò corpus ejus convenienter fuit subjectum impressioni cœlestium corporum; anima verò ejus non fuit subjecta impressioni cœlestium spirituum.

QUÆSTIO XIII.

De potentia animæ Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de potentiâ animæ Christi : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm habuerit omnipotentiam simpliciter; 2° utrùm habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum; 3° utrùm habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis; 4° utrùm habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

Articulus primus. — *Utrùm anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter.* — (*Inf., art.* 3 *hujus quæst., et quæst.* 21, *art.* 1, *ad* 1, *et* 1, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 2, *et* 3, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi habuerit omnipotentiam. Dicit enim Ambrosius super Luc. (habetur in Gloss. ord., sup. illud Luc. 1 : *Hic erit magnus*) : *Potentia quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus.* Sed hoc præcipuè videtur esse secundùm animam, quæ est potior pars hominis. Cùm ergo Filius Dei ab æterno omnipotentiam habuerit, videtur quòd anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.

2. Præterea, sicut potentia Dei est infinita, ita etiam ejus scientia. Sed anima Christi habet quodammodò scientiam omnium quæ scit Deus, ut supra dictum est, quæst. 10, art. 2. Ergo etiam habet omnium potentiam; et ita est omnipotens.

3. Præterea, anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quædam est practica, quædam speculativa. Ergo habet eorum quæ scit scientiam practicam, ut scilicet sciat facere ea quæ scit; et sic videtur quòd omnia facere possit.

Sed contra, illud quod est proprium Dei, non potest alicui creaturæ convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundùm illud Exod. 15, 2 : *Iste Deus meus, et glorificabo eum;* et postea subditur : *Omnipotens nomen ejus.* Ergo anima Christi, cùm sit creatura, non habet omnipotentiam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 2, art. 1 et 2, in mysterio incarnationis ita facta est unio in personâ, quòd tamen remansit distinctio naturarum, utrâque scilicet naturâ retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cujuslibet rei sequitur formam ipsius, quæ est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus; vel est constituens ipsam rei naturam, in his scilicet quæ sunt composita ex materiâ et formâ. Unde manifestum est quòd potentia activa cujuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium, 5 cap. de div. Nom., lect. 1, circa med., inde est quòd habet potentiam activam respectu omnium quæ possunt habere rationem entis; quod est habere omnipotentiam, sicut et quælibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ, sicut calidum ad calefaciendum. Cùm igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est quòd omnipotentiam habeat.

Ad primum ergo dicendum quòd homo accepit ex tempore omnipotentiam, quam Filius Dei habuit ab æterno per ipsam unionem personæ, ex quâ factum est ut sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens; non quasi sit alia omnipotentia hominis quàm Filii Dei, sicut nec alia Deitas; sed eò quòd est una persona Dei et hominis.

Ad secundum dicendum quòd alia ratio est de scientiâ et de potentiâ activâ, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eò quòd actio consideratur ut egrediens ab agente; scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam vel formam scientis, sed potest haberi per assi-

milationem scientis ad res scitas secundùm similitudines susceptas. Sed hæc ratio non videtur sufficere, quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio; ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam, sicut aqua, vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non ergo per hoc prohibetur quin sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi à Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere. Est igitur ulteriùs considerandum quòd id quod à superiori naturâ in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum : non enim calor in eâdem perfectione et virtute recipitur ab aquâ, quâ est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturæ est quàm natura divina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsâ animâ Christi secundùm eamdem perfectionem et virtutem, secundùm quam sunt in naturâ divinâ. Et inde est quòd scientia animæ Christi est inferior scientiâ divinâ quantùm ad modum cognoscendi, quia Deus perfectiùs cognoscit res quàm anima Christi; et etiam quantùm ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnia quæ Deus potest facere, quæ tamen Deus cognoscit scientiâ simplicis intelligentiæ; licèt cognoscat omnia præsentia, præterita et futura, quæ Deus cognoscit scientiâ visionis. Et similiter similitudines rerum animæ Christi inditæ non adæquant virtutem divinam in agendo, ut scilicet possint omnia agere quæ Deus potest, vel etiam eo modo agere sicut Deus agit, qui agit infinitâ virtute, cujus creatura non est capax. Nulla autem res est ad cujus cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licèt aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitæ; quædam tamen sunt quæ non possunt fieri nisi à virtute infinitâ, sicut creatio et alia hujusmodi, ut patet ex his quæ in primâ parte dicta sunt, quæst. 45. Et ideò anima Christi, quæ cùm sit creatura, est virtutis finitæ, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum; non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiæ : et inter cætera manifestum est quòd non potest creare seipsam.

Ad tertium dicendum quòd anima Christi habuit et scientiam practicam et speculativam; non tamen oportet quòd omnium illorum habeat scientiam practicam quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas vel assimilatio scientis ad rem scitam; ad scientiam autem practicam requiritur quòd formæ rerum quæ sunt in intellectu sint factivæ. Plus autem est habere formam et imprimere formam habitam in alterum quàm solùm habere formam; sicut plus est lucere et illuminare, quàm solùm lucere. Et inde est quòd anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi (scit enim qualiter Deus creat), sed non habet hujus rei scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

Articulus II. — *Utrùm anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.* — (3, *dist.* 14, *qu.* 1, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse Matth. ult., 18 : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terrâ.* Sed nomine cœli et terræ intelligitur omnis creatura, ut patet cùm dicitur Genes. 1, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Ergo videtur quòd anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

2. Præterea, anima Christi est perfectior quâlibet creaturâ. Sed quælibet creatura potest moveri ab aliquâ creaturâ : dicit enim Augustinus in 3 de Trin., cap. 4, à princ., quòd « sicut corpora crassiora et inferiora « per subtiliora et potentiora quodam ordine « reguntur, ita omnia corpora per spiritum « vitæ, et spiritus vitæ irrationalis per spiri- « tum vitæ rationalem, et spiritus vitæ ratio- « nalis desertor, atque peccator per spiritum « vitæ rationalem, pium, et justum. » Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos, ut dicit Dionysius 7 cap. cœl. Hier., post. med. Ergo videtur quòd anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

3. Præterea, anima Christi habuit plenissimè gratiam miraculorum seu virtutum, sicut et cæteras gratias. Sed omnis immutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorum pertinere; cùm etiam miraculosè cœlestia corpora à suo ordine immutata fuerint, sicut Dionysius probat in epist. ad Polycarpum (quæ est 7, parùm à princ.). Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Sed contra est quòd ejusdem est transmutare creaturas cujus est eas conservare. Sed hoc est solius Dei, secundùm illud Hebr. 1, 3 : *Portans omnia verbo virtutis suæ.* Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc convenit animæ Christi.

Respondeo dicendum quòd hìc duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quæ triplex est : una quidem est naturalis, quæ scilicet fit à proprio agente secundùm ordinem naturæ; alia verò est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali supra consuetum ordinem et cursum naturæ, sicut resuscitatio mortuorum; tertia autem est, secundùm quòd omnis creatura vertibilis est in nihil.

Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animæ Christi, quæ dupliciter considerari potest : uno modo secundùm propriam naturam et virtutem sive naturalem sive gratuitam; alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei sibi personaliter uniti.

Si ergo loquamur de animâ Christi secundùm propriam naturam et virtutem sive naturalem, sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos qui sunt animæ convenientes; putà ad gubernandum corpus, et ad disponendos humanos actus, et etiam ad illuminandum per gratiæ et scientiæ plenitudinem omnes creaturas rationales ab ejus perfectione deficientes, per modum quo hoc

est conveniens creaturæ rationali. Si autem loquamur de animâ Christi, secundùm quòd est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quæ in cœlis, sive quæ in terris sunt. Immutationes verò creaturarum, secundùm quòd sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideò sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere; qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant.

Sic ergo dicendum est quòd anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Hier. dicit (sup. loc. Matth. cit. in arg.), *illi potestas data est qui paulò ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit*, id est, Christo, secundùm quòd homo. Dicitur autem illi omnis potestas data, ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est, art. præc., ad 1. Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit angelis, post resurrectionem tamen innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit. (Habetur in Cat. aur. divi Thomæ.) Tunc autem dicuntur res fieri, quando innotescunt. Et ideò post resurrectionem dicit Dominus sibi datam omnem potestatem in cœlo et in terrâ.

Ad secundum dicendum quòd licèt omnis creatura sit mutabilis ab aliâ creaturâ, præter supremum angelum, qui tamen potest illuminari ab animâ Christi; non tamen immutatio omnis quæ potest fieri circa creaturam potest fieri à creaturâ; sed quædam immutationes possunt fieri à solo Deo. Quæcumque tamen immutationes possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundùm quòd est instrumentum Verbi, non autem secundùm propriam naturam et virtutem, quia quædam hujusmodi immutationum non pertinent ad animam neque quantùm ad ordinem naturæ, neque quantùm ad ordinem gratiæ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in secundâ parte, 2-2, quæst. 178, art. 1, ad 1, gratia virtutum, seu miraculorum datur animæ alicujus sancti, non ut propriâ virtute ei conveniat miracula facere, sed ut per virtutem divinam hujusmodi miracula fiant. Et hæc quidem gratia excellentissimè data est animæ Christi, ut scilicet non solùm ipse miracula faceret, sed etiam ut hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur Matth. 10, 1, quòd « convocatis duodecim discipulis, dedit eis potestatem spirituum immundorum, « ut ejicerent eos, et curarent omnem languo- « rem, et omnem infirmitatem. »

Articulus iii. — *Utrùm anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 20, in fin., et cap. 23, quòd *omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria : volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est*, etc. Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens, quia *omnia quæcumque voluit fecit*. Ergo videtur quòd anima Christi habuerit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.

2. Præterea, in Christo fuit perfectiùs humana natura quàm in Adam; in quo secundùm originalem justitiam, quam habuit in innocentiæ statu, corpus habebat (1) omninò subjectum animæ, ut nihil in corpore posset accidere contra animæ voluntatem. Ergo multò magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

3. Præterea, ad imaginationem animæ naturaliter corpus immutatur; et tantò magis quantò magis anima fuerit fortis imaginationis, ut in primâ parte habitum est, quæst. 117, art. 3, ad 3. Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam et quantùm ad imaginationem, et quantùm ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 2, 17, quòd *debuit per omnia fratribus assimilari*, et præcipuè in his quæ pertinent ad conditionem naturæ humanæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet quòd valetudo corporis et ejus nutritio, et augmentum imperio rationis, seu voluntatis non subdantur, quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturæ, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., anima Christi potest dupliciter considerari : uno modo secundùm propriam naturam et virtutem, et hoc modo sicut non poterat immutare exteriora corpora à cursu et ordine naturæ, ita etiam non poterat immutare proprium corpus à naturali dispositione, quia anima Christi secundùm propriam naturam habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi, secundùm quòd est instrumentum unitum Verbo Dei in personâ : et sic subdebatur ejus potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non propriè attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei quàm animæ Christi.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Damasceni est intelligendum quantùm ad voluntatem Christi divinam, quia, sicut ipse in præcedentibus dicit, cap. 14, et cap. 15, à med., *beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati, et operari quæ propria.*

Ad secundum dicendum quòd non pertinebat hoc ad originalem justitiam, quam Adam habuit in statu innocentiæ, quòd anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcumque formam, sed quòd posset ipsum conservare absque omni nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed cùm sint

(1) Numquid *erat?* aut *qui* loco *in quo?*

tres status hominum, scilicet innocentiæ, culpæ et gloriæ, sicut de statu gloriæ assumpsit comprehensionem, et de statu innocentiæ immunitatem à peccato; ita et de statu culpæ assumpsit necessitatem subjacendi pœnalitatibus hujus vitæ, ut infra dicetur, quæst. 14, art. 2

Ad tertium dicendum quòd imaginationi, si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantùm ad aliqua, putà quantùm ad càsum de trabe in alto positâ, quia imaginatio nata est esse principium motûs localis, ut dicitur 3 de Animâ, text. 48 et seqq. Similiter etiam quantùm ad alterationem quæ est secundùm calorem et frigus et alia consequentia: eò quòd ex imaginatione consequenter natæ sunt consequi animæ passiones, secundùm quas movetur cor; et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliæ verò dispositiones corporales, quæ non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantùmcumque sit fortis, putà figura manûs, vel pedis, vel aliquid simile.

Articulus iv. — *Utrùm anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis. Dicitur enim Marci 7 quòd ingressus domum neminem voluit scire, et non potuit latere. Non ergo potuit in omnibus exequi propositum suæ voluntatis.

2. Præterea, præceptum est signum voluntatis, ut in primâ parte dictum est, quæst. 19, art. 12. Sed Dominus quædam facienda præcepit, quorum contraria acciderunt: dicitur enim Matth. 9, 31, quòd cæcis illuminatis comminatus est Jesus, dicens: *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt illum per totam terram illam.* Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suæ voluntatis.

3. Præterea, id quod potest aliquis facere, non petit ab alio. Sed Dominus petivit à Patre, orando illud quod fieri volebat: dicitur enim Lucæ 6, 12, quòd *exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.* Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis.

Sed contra est quod dicit Augustinus (alius auctor), in lib. de Quæstionibus veteris et novi Testamenti, quæst. 77, in princ.: *Impossibile est ut Salvatoris voluntas non impleatur; nec potest velle quod scit fieri non debere.*

Respondeo dicendum quòd anima Christi dupliciter aliquid voluit: uno modo quasi per se implendum, et sic dicendum est, quòd quidquid voluit, potuit; non enim conveniret sapientiæ ejus ut aliquid vellet per se facere quod suæ virtuti non subjaceret. Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divinâ, sicut resuscitationem proprii corporis et alia hujusmodi miraculosa opera: quæ quidem non poterat propriâ virtute, sed secundùm quòd erat instrumentum Divinitatis, ut dictum est art. 2 huj. quæst.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Quæstionibus veteris et novi Testamenti, ut sup., « quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. « Advertendum est enim quòd illud in finibus « gestum est gentilium, quibus adhuc tempus « prædicandi non erat. Ultrò tamen venientes « ad fidem non suscipere, invidiæ erat. A « suis ergo noluit prædicari, requiri autem « se voluit: et ita factum est.» Vel potest dici quòd hæc voluntas Christi non fuit de eo quod per eam fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios, quod non subjacebat humanæ voluntati ipsius. Unde in epistolâ Agathonis papæ, quæ est recepta in sextâ synodo, scilicet Constant. III, act. 4, à med. epist., legitur: « Ergone ille omnium Condi« tor ac Redemptor, in terris latere volens « non potuit, nisi hoc ad humanam ejus vo« luntatem, quam temporaliter est dignatus « assumere, redigatur? »

Ad secundum dicendum quòd, sicut Gregorius dicit 19 Moral., cap. 14, à princ., per hoc quòd « Dominus præcepit taceri virtutes « suas, servis suis se sequentibus exemplum « dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occul« tari desiderent, et tamen ut alii eorum « exemplo proficiant, prodantur inviti. » Sic ergo præceptum illud designabat voluntatem ipsius, qui humanam gloriam refugiebat, secundùm illud Joan. 8, 50: *Ego gloriam meam non quæro.* Volebat tamen absolutè, præsertim secundùm divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum propter aliorum utilitatem.

Ad tertium dicendum quòd Christus orabat et pro his quæ virtute divinâ fienda erant, et pro his etiam quæ humanâ voluntate erat facturus, quia virtus et operatio animæ Christi dependebant à Deo, qui *operatur in nobis velle, et perficere,* ut dicitur Philipp. 2, 13.

QUÆSTIO XIV.

De defectibus corporis assumptis a Filio Dei. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de defectibus quos Christus in humanâ naturâ assumpsit; et primò de defectibus corporis; secundò, de defectibus animæ.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm Filius Dei assumere debuerit in humanâ naturâ corporis defectus; 2° utrùm assumpserit necessitatem his defectibus subjacendi; 3° utrùm hos defectus contraxerit; 4° utrùm omnes hujusmodi defectus assumpserit.

Articulus primus. — *Utrùm Filius Dei in humanâ naturâ assumere debuerit corporis defectus.* — (3, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 1, *et dist.* 22, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp.*, *et* 4 *contra, cap.* 55, *et op.* 2, *cap.* 226.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius Dei non debuerit assumere humanam naturam cum corporis defectibus. Sicut enim anima unita est personaliter Verbo Dei, ita et corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem et quantùm ad gratiam, et quantùm ad scientiam, ut supra dictum est, quæst. 7, art. 9, et quæst. 9, art. 1. Ergo etiam corpus ejus debuit esse omnibus modis

perfectum, nullum in se habens defectum.

2. Præterea, anima Christi videbat Verbum Dei eâ visione quâ beati vident, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 2, et sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animæ glorificatur corpus : dicit enim Augustinus in epistolâ ad Dioscorum, 118, al. 56, ante med. : « Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut « ex ejus plenissimâ beatitudine redundet « etiam in inferiorem naturam, quæ est cor- « pus, non beatitudo quæ fruentis et intelli- « gentis est propria, sed plenitudo sanitatis, « id est, incorruptionis vigor.» Corpus igitur Christi fuit incorruptibile et absque omni defectu.

3. Præterea, pœna consequitur culpam. Sed in Christo non fuit aliqua culpa, secundùm illud 1 Petr. 2, 22 : *Qui peccatum non fecit.* Ergo nec defectus corporales, qui sunt pœnales, in eo esse debuerunt.

4. Præterea, nullus sapiens assumit id quod impedit ipsum à proprio fine. Sed per hujusmodi defectus corporales multipliciter videtur impediri finis incarnationis. Primò quidem, quia propter hujusmodi infirmitates homines ab ejus cognitione impediebantur, secundùm illud Isa. 53, 2 : « Desideravimus « eum despectum, et novissimum virorum, « virum dolorum et scientem infirmitatem : et « quasi absconditus vultus ejus et despectus : « unde nec reputavimus eum.» Secundò quia sanctorum patrum desiderium non videtur impleri, ex quorum personâ dicitur Isa. 5, 9 : *Consurge, consurge, induere fortitudinem brachium Domini.* Tertiò, quia congruentiùs per fortitudinem quàm per infirmitatem videbatur, et potestas diaboli posse superari, et humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse quòd Filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus, sive defectibus.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 2, 18 : *In eo in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur, auxiliari.* Sed ad hoc venit ut nos adjuvaret : unde et David dicebat Ps. 120, 1 : *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Ergo conveniens fuit ut Filius Dei carnem assumpserit infirmitatibus humanis subjacentem, ut in eâ possit pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.

Respondeo dicendum conveniens fuisse corpus assumptum à Filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subjacere; et præcipuè propter tria. Primò quidem, quia ad hoc Filius Dei, carne assumptâ, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit, dum pœnam pro peccato alterius debitam in se suscipit. Hujusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames, sitis et hujusmodi, sunt pœna peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundùm illud Rom. 5, 12 : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors.* Unde conveniens fuit quantùm ad finem incarnationis quòd hujusmodi pœnalitates in nostrâ naturâ susciperet vice nostrâ, secundùm illud Isa. 53, 4 : *Verè languores nostros ipse tulit.* Secundò, propter fidem incarnationis adstruendam. Cùm enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout hujusmodi corporalibus defectibus subjacet, si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichæi posuerunt. Et ideò, ut dicitur Philipp. 2, 7, *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Unde et B. Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem revocatus, ut dicitur Joan. 20. Tertiò, propter exemplum patientiæ quod nobis exhibet, passiones et defectus humanos fortiter tolerando : unde dicitur Hebr. 12, 3 : *Sustinuit à peccatoribus adversùs semetipsum contradictionem, ut non fatigemini animis vestris deficientes.*

Ad primum ergo dicendum quòd satisfactio pro peccatis alterius habet quidem, quasi materiam, pœnas quas aliquis pro peccato alterius sustinet; sed pro principio habet habitum animæ, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet, non enim esset efficax satisfactio nisi ex charitate procederet, ut infra dicetur. (Vid. Supplem. quæst. 14, art. 2.) Et ideò oportuit animam Christi perfectam esse quantùm ad habitum scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi; et quòd corpus ejus esset subjectum infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

Ad secundum dicendum quòd secundùm naturalem habitudinem, quæ est inter animam et corpus, ex gloriâ animæ redundat gloria ad corpus. Sed hæc naturalis habitudo in Christo subjacebat voluntati Divinitatis ipsius, ex quâ factum est quòd beatitudo remaneret in animâ, et non derivaretur ad corpus; sed caro pateretur quæ conveniunt naturæ passibili, secundùm illud quod Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 15, à med., quòd *beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati, et operari quæ propria.*

Ad tertium dicendum quòd pœna semper sequitur culpam actualem vel originalem, quandoque quidem ejus qui punitur, quandoque autem alterius, pro quo ille qui pœnas patitur, satisfacit. Et ita accidit in Christo, secundùm illud Isa. 53, 5 : *Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra.*

Ad quartum dicendum quòd infirmitas assumpta à Christo non impedivit finem incarnationis, sed maximè promovit, ut dictum est in corp. art. Et quamvis per hujusmodi infirmitates absconderetur ejus divinitas, manifestabatur tamen humanitas, quæ est via ad divinitatem perveniendi, secundùm illud Rom. 5, 2 : *Accessum habemus per Jesum Christum ad Deum.* Desiderabant autem antiqui patres in Christo non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam et diabolum vicit, et humanam infirmitatem sanavit.

ARTICULUS II. — *Utrum Christus necessitatem his defectibus subjacendi assum-*

pserit. — (*Inf., quæst.* 15, *art.* 5, *et ad* 1, *et* 3, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non ex necessitate his defectibus subjacuerit. Dicitur enim Isa. 53, 7 : *Oblatus est, quia ipse voluit;* et loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subjacuit corporalibus defectibus.

2. Præterea, Damascenus dicit in 3 lib. orthod. Fid., cap. 20, in fin : *Nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria.* Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo hujusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

3. Præterea, necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quàm anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo hujusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 8, 3 : *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati.* Sed conditio carnis peccati est quòd habeat necessitatem moriendi et sustinendi alias hujusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

Respondeo dicendum quòd duplex est necessitas : una quidem coactionis, quæ fit ab agente extrinseco; et hæc quidem necessitas contrariatur et naturæ et voluntati; quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quæ consequitur principia naturalia; putà formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi.

Secundùm igitur hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi subjectum fuit necessitati mortis et aliorum hujusmodi defectuum, quia, sicut dictum est art. præc., ad 2, *beneplacito divinæ voluntatis carni Christi permittebatur agere, et pati quæ propria.* Hæc autem necessitas causatur ex principiis humanæ naturæ, ut dictum est hìc supra. Si autem loquamur de necessitate coactionis, secundùm quidem quòd repugnat naturæ corporali, sic iterùm corpus Christi secundùm conditionem propriæ naturæ necessitati subjacuit et clavi perforantis, et flagelli percutientis. Secundùm verò quòd necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quòd in Christo non fuit necessitas horum defectuum neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolutè, prout sequitur rationem deliberantem; sed solùm secundùm naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem, et etiam corporis nocumenta.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus dicitur *oblatus, quia voluit* et voluntate divinâ, et voluntate humanâ deliberatâ; licèt mors esset contra naturalem motum voluntatis humanæ, ut Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 23, et cap. 24, in fin.

Ad secundum patet responsio ex dictis in corp.

Ad tertium dicendum quòd nihil fuit potentius quàm anima Christi absolutè; nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantùm ad hunc effectum, sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico, secundùm quòd anima Christi consideratur secundùm propriam naturam et virtutem.

Articulus iii. — *Utrùm Christus defectus corporales contraxerit.* — (3, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 3, *et dist.* 21, *quæst.* 2, *art.* 2 *corp., et opusc.* 2, *cap.* 226.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus defectus corporales contraxerit. Illud enim contrahere dicimur quod simul cum naturâ ex origine trahimus. Sed Christus simul cum naturâ humanâ defectus et infirmitates corporales per suam originem traxit à matre, cujus caro hujusmodi defectibus subjacebat. Ergo videtur quòd hos defectus contraxerit.

2. Præterea, id quod ex principiis naturæ causatur, simul cum naturâ trahitur; et ita contrahitur. Sed hujusmodi pœnalitates causantur ex principiis naturæ humanæ. Ergo eas Christus contraxit.

3. Præterea, secundùm hujusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur, ut dicitur Hebr. 2. Sed alii homines hujusmodi defectus contrahunt. Ergo videtur quòd etiam Christus hujusmodi defectus contraxerit.

Sed contra est quòd hujusmodi defectus contrahuntur ex peccato, secundùm illud Rom. 5, 12 : *Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors.* Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo hujusmodi defectus Christus non contraxit.

Respondeo dicendum quòd in verbo contrahendi intelligitur ordo effectûs ad causam, ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum suâ causâ ex necessitate trahitur; causa autem mortis et horum defectuum in humanâ naturâ est peccatum, quia *per peccatum mors intravit in hunc mundum,* ut dicitur Rom. 5, 12. Et ideò illi propriè dicuntur hos defectus contrahere qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati, quia, ut Augustinus dicit exponens illud Joan. 3 : *Qui de sursùm venit, super omnes est* (habetur in Glossâ ord.) : *De sursùm venit Christus, id est, de altitudine naturæ humanæ, quam habuit ante peccatum primi hominis.* Accepit enim naturam humanam absque peccato in illâ puritate in quâ erat in statu innocentiæ : et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quòd Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propriâ voluntate.

Ad primum ergo dicendum quòd caro Virginis concepta fuit in originali peccato : et ideò hos defectus contraxit. Sed caro Christi ex Virgine assumpsit naturam absque culpâ (1) : et similiter potuisset naturam assumere

(1) Ita Mss. et edit. passim. Edit. Rom.: *Sed Christus naturam ex Virgine assumpsit absque culpâ.*

absque pœnâ. Sed voluit suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendum, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Et ideò habuit hujusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntariè assumendo.

Ad secundum dicendum quòd causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humanâ naturâ est duplex : una quidem remota, quæ accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, in quantum est ex contrariis compositum. Sed hæc causa impediebatur per originalem justitiam. Et ideò proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis justitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse hujusmodi defectus, sed voluntariè assumpsisse.

Ad tertium dicendum quòd Christus in hujusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantùm ad qualitatem defectuum, non autem quantùm ad causam : et ideò Christus non contraxit hujusmodi defectus, sicut alii.

Articulus iv.—*Utrùm Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit.* — (*Sup., quæst.* 12, *art.* 4, *ad* 3, *et inf., quæst.* 15, *art.* 1, *corp., et quæst.* 46, *art.* 5, *ad* 1, *et* 3, *dist.* 15, *qu.* 1, *art.* 2, *et dist.* 22, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp., et* 4 *cont., cap.* 55, *num.* 11, *et opusc.* 2, *cap.* 226 *et* 238.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. Dicit enim Damascenus lib. 3 orth. Fid., cap. 6, circa med., et cap. 18, parùm à princ. : *Quod est inassumptibile, est incurabile.* Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

2. Præterea, dictum est art. 1 huj. quæst., quòd ad hoc quòd Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in animâ et defectus in corpore. Sed Christus ex parte animæ assumpsit plenitudinem omnis gratiæ. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.

3. Præterea, inter omnes defectus corporales præcipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multò magis omnes alios defectus assumere debuit.

Sed contra est quòd contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quædam infirmitates sunt sibi ipsis contrariæ, utpotè ex contrariis principiis causatæ. Ergo non potuit esse quòd Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst., Christus defectus humanos assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanæ naturæ, ad quod requirebatur quòd haberet perfectionem scientiæ et gratiæ in animâ. Illos ergo defectus Christus assumere debuit qui consequuntur ex peccato communi totius naturæ; nec tamen repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ, sicut ignorantia, pronitas ad malum et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra, et morbus caducus, et alia hujusmodi : qui quidem defectus quandoque causantur ex culpâ hominis, putà ex inordinato victu; quandoque autem ex defectu virtutis formativæ : quorum neutrum convenit Christo, quia et caro ejus de Spiritu sancto concepta est, qui est infinitæ sapientiæ et virtutis, errare et deficere non potens; et ipse nihil inordinatum in regimine suæ vitæ exercuit. Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia hujusmodi : et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus, lib. 1 orth. Fid., cap. 14, in fin., et lib. 3, cap. 20, *naturales et indetractibiles passiones;* naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam; indetractibiles autem, quia defectum scientiæ et gratiæ non important.

Ad primum ergo dicendum quòd omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate et passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis : et ideò cùm Christus curaverit passibilitatem et corruptibilitatem corporis nostri, per hoc quòd eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

Ad secundum dicendum quòd plenitudo omnis gratiæ et scientiæ animæ Christi secundùm se debebatur ex hoc ipso quòd erat à Verbo Dei assumpta : et ideò absolutè omnem plenitudinem sapientiæ et gratiæ Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensativè assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundùm se competerent : et ideò non oportuit quòd omnes assumeret, sed solùm illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum quòd mors in omnes homines advenit ex peccato primi parentis; non autem quidam alii defectus, licèt sint morte minores. Unde non est similis ratio.

QUÆSTIO XV.

De defectibus animæ a Christo assumptis. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam; et circa hoc quæruntur decem : 1° utrùm in Christo fuerit peccatum; 2° utrùm in eo fuerit fomes peccati; 3° utrùm in eo fuerit ignorantia; 4° utrùm anima ejus fuerit passibilis; 5° utrùm in eo fuerit dolor sensibilis; 6° utrùm in eo fuerit tristitia; 7° utrùm in eo fuerit timor; 8° utrùm in eo fuerit admiratio; 9° utrùm in eo fuerit ira; 10° utrùm simul fuerit viator et comprehensor.

Articulus primus. — *Utrùm in Christo fuerit peccatum.* — (*Inf., quæst.* 31, *art.* 7, *et* 3, *dist.* 6, *quæst.*1, *corp., fin., et dist.*12, *quæst.* 2, *per tot., et quodl.* 6, *quæst.* 11, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo fuerit peccatum. Dicitur enim in psal. 21, 1 : *Deus, Deus meus, respice in*

me : quare me dereliquisti? longè à salute meâ verba delictorum meorum. Sed hæc verba dicuntur ex personâ ipsius Christi, ut patet ex hoc quòd ipse ea in cruce protulit. Ergo videtur quòd in Christo fuerint delicta.

2. Præterea, Rom. 5, 12, dicit Apostolus quòd in Adam *omnes peccaverunt*, quia scilicet in eo originaliter fuerunt. Sed Christus etiam originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.

3. Præterea, Apostolus dicit Hebr. 2, 18, quòd *in eo in quo Christus passus est, et tentatus, potens est et his qui tentantur, auxiliari.* Sed maximè indigebamus auxilio ejus contra peccatum. Ergo videtur quòd in eo fuerit peccatum.

4. Præterea, 2 ad Cor. 5, 21, dicitur quòd Deus *eum qui non noverat peccatum*, scilicet Christum, *pro nobis peccatum fecit.* Sed illud verè est quòd à Deo factum est. Ergo in Christo verè fuit peccatum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro de Agone christiano, cap. 11, in fin., *in homine Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei.* Sed homo indiget exemplo non solùm ad rectè vivendum, sed etiam ad hoc quòd pœniteat de peccatis. Ergo videtur quòd in Christo debuerit esse peccatum, ut de peccatis pœnitendo, pœnitentiæ nobis daret exemplum.

Sed contra est quod ipse dicit Joan. 8, 46 : *Quis ex vobis arguet me de peccato ?*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 huj. quæst., Christus suscepit defectus nostros, ut pro nobis satisfaceret, et ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, et ut nobis fieret exemplum virtutis. Secundùm quæ tria manifestum est quòd defectum peccati assumere non debuit. Primò quidem, quia peccatum nihil operatur ad satisfactionem; quinimò virtutem satisfactionis impedit, quia, ut dicitur Eccli. 34, 23, *dona iniquorum non probat Altissimus.* Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanæ naturæ, quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cujus Deus est causa; sed magis est contra naturam per seminationem diaboli introductum, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 30, ante med., et lib. 3, cap. 20. Tertiò, quia peccando exemplum virtutis præbere non potuit, cùm peccatum contrarietur virtuti. Et ideò Christus nullo modo assumpsit defectum peccati nec originalis, nec actualis, secundùm illud quod dicitur 1 Petr. 2, 22 : *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 25, dupliciter dicitur aliquid de Christo : uno modo secundùm proprietatem naturalem et hypostaticam, sicut dicitur quòd Deus factus est homo, et quòd passus est pro nobis; alio modo secundùm proprietatem personalem et habitudinalem, prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in personâ nostrâ, quæ ipsi secundùm se nullo modo conveniunt. Unde et inter septem regulas Tichonii, quas Augustinus ponit in 3 de Doctrinâ christianâ, cap. 31, *prima ponitur de Domino, et ejus corpore*, cùm scilicet *Christi et Ecclesiæ una persona æstimatur.* Et secundùm hoc Christus ex personâ membrorum suorum loquens dicit Ps. 21, 2 : *Verba delictorum meorum.* non quòd in ipso capite delicta fuerint.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicit Augustinus 10 super Genes. ad litt., cap. 19 et 20, non eodem omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundùm seminalem rationem, et secundùm corpulentam substantiam, quia scilicet, ut ipse ibidem dicit, « cùm sit in semine et visibilis corpu« lentia, et invisibilis ratio, utrumque cucur« rit ex Adam; sed Christus visibilem carnis « substantiam de carne Virginis sumpsit; « ratio verò conceptionis ejus non à semine « virili, sed longè aliter ac desuper venit; » unde non fuit in Adam secundùm seminalem rationem, sed solùm secundùm corpulentam substantiam. Et ideò Christus non accepit activè ab Adam humanam naturam, sed solùm materialiter, activè verò à Spiritu sancto; sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terræ, activè autem à Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solùm secundùm materiam.

Ad tertium dicendum quòd Christus ex suâ tentatione et passione nobis auxiliatus est, pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est in corp. art., et quæst. 4, art. 6, ad 2. Et ideò non oportuit quòd peccatum in se haberet, sed omninò esset purus à peccato : alioquin pœna quam sustinuit, fuisset ei debita pro proprio peccato.

Ad quartum dicendum quòd Deus fecit Christum peccatum, non quidem ut in se peccatum haberet, sed quia fecit eum hostiam pro peccato; sicut et Oseæ 4, 8, dicitur : *Peccata populi mei comedent*, scilicet sacerdotes, qui secundùm legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundùm hunc modum dicitur Isa. 53, 6, quòd Dominus *posuit in eo iniquitatem omnium,* quia scilicet eum tradidit, ut esset hostia pro peccatis omnium hominum, vel fecit eum peccatum, id est habentem similitudinem carnis peccati, ut dicitur Rom. 8. Et hoc propter corpus passibile et mortale, quod assumpsit.

Ad quintum dicendum quòd pœnitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quòd peccavit, sed in hoc quòd voluntariè pœnam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum pœnitentibus, dùm non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit pœnam subire.

Articulus ii. — *Utrùm in Christo fuerit fomes peccati.* — (*Inf., qu.* 27, *art.* 3, *corp., et ad* 1, *et* 3, *dist.* 17, *quæst.* 1, *art.* 1, *qu.* 2, *ad* 4, *et opusc.* 2, *cap.* 226.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati, et passibilitas corporis, sive mortalitas, scilicet ex subtractione originalis justitiæ, per quam simul inferiores vires animæ subde-

bantur rationi et corpus animæ. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

2. Præterea, sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 4, et cap. 15, à med., *beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni Christi pati, et operari quæ propria.* Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia sibi. Cùm igitur nihil aliud sit fomes quàm concupiscentia, ut dicitur in Glossâ Rom. 7 (interl. et ord. sup. illud : *Nam concupiscentiam nesciebam*), videtur quòd in Christo fuerit fomes peccati.

3. Præterea, ratione fomitis peccati *caro concupiscit adversùs spiritum,* ut dicitur Gal. 5, 17. Sed tantò spiritus ostenditur fortior et magis dignus coronâ, quantò magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis, secundùm illud 2 ad Tim. 2, 5 : *Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit* (1); Christus autem habuit fortissimum et victoriosissimum spiritum, et maximè dignum coronâ, secundùm illud Apocal. 6, 2 : *Data est ei corona, et exivit vincens, ut vinceret.* Videtur ergo quòd in Christo maximè debuerit esse fomes peccati.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 20 : *Quod in eâ natum est, de Spiritu sancto est.* Sed Spiritus sanctus excludit peccatum et inclinationem peccati, quæ importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 7, art. 2 et 9, Christus perfectissimè habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis, quæ est in irrationali (2) parte animæ, eam facit esse rationi subjectam, et tantò magis quantò perfectior fuerit virtus; sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 56, art. 4. Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitûs in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quòd quantò virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tantò magis in eo debilitatur vis fomitis. Cùm igitur in Christo fuerit virtus secundùm perfectissimum gradum, consequens est quòd in eo fomes peccati non fuerit; cùm etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potiùs inclinet ad contrarium satisfactioni.

Ad primum ergo dicendum quòd inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum naturaliter sunt obedibiles rationi; non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animæ vegetabilis, ut patet in 1 Ethic., cap. ult. Et ideò perfectio virtutis, quæ est secundùm rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis; excludit autem fomitem peccati; cujus ratio consistit in resistentiâ sensualis appetitûs ad rationem.

Ad secundum dicendum quòd caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile concupiscentiâ appetitûs sensitivi; sed caro hominis, qui est animal rationale, hoc concupiscit secundùm modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi concupiscentiâ appetitûs sensitivi naturaliter appetebat escam, et potum, et somnum, et alia quæ secundùm rectam rationem appetuntur, ut patet per Damascenum in 3 lib. orth. Fid., cap. 14, ante med. Ex hoc autem non sequitur quòd in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium præter ordinem rationis.

Ad tertium dicendum quòd fortitudo spiritûs aliqualis ostenditur ex hoc quòd resistit concupiscentiæ carnis sibi contrariantis; sed major fortitudo spiritûs ostenditur, si per ejus virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideò hoc competebat Christo, cujus spiritus summum fortitudinis gradum attigerat: et licèt non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli, quos superando victoriæ coronam promeruit.

Articulus iii. — *Utrùm in Christo fuerit ignorantia.* — (3, *dist.* 17, *art.* 1, *quæst.* 2, *ad* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo fuerit ignorantia. Illud enim verè fuit in Christo quod ei competit secundùm humanam naturam, licèt ei non competat secundùm divinam, sicut passio et mors. Sed ignorantia convenit Christo secundùm humanam naturam : dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 21, in princ., quòd *ignorantem et servilem assumpsit naturam.* Ergo ignorantia verè fuit in Christo.

2. Præterea, aliquis dicitur ignorans per notitiæ defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo : dicit enim Apostolus 2 ad Corinth 5, 21 : *Eum qui non novit* (1) *peccatum, pro nobis peccatum fecit.* Ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Præterea, Isa. 8, 4, dicitur : *Antequàm sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci.* Puer autem ille est Christus. Ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

Sed contra, ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit ut ignorantias nostras auferret; venit enim ut *illuminaret his qui in tenebris et in umbrâ mortis sedent,* Luc. 1, 79. Ergo in Christo ignorantia non fuit.

Respondeo dicendum quòd sicut in Christo fuit plenitudo gratiæ et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiæ, ut ex prædictis patet, quæst. 7, art. 9, et quæst. 9, art. 1. Sicut autem in Christo plenitudo gratiæ et virtutis excludit fomitem peccati; ita plenitudo scientiæ excludit ignorantiam, quæ scientiæ opponitur. Unde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

Ad primum ergo dicendum quòd natura à Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo secundùm rationem suæ speciei : et secundùm hoc dicit Damascenus *eam esse ignorantem et servilem ;* unde subdit : *Nam serva quidem est hominis natura, ejus qui fecit ipsam*, Dei scilicet, *et non habet futurorum*

(1) Vulgata : *Non coronatur, nisi legitimè certaverit.*
(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *in rationali.*

(1) Vulgata, *noverat.*

cognitionem. Alio modo potest considerari secundùm id quod habet ex unione ad hypostasim divinam; ex quâ habet plenitudinem scientiæ et gratiæ, secundùm illud Joan. 1, 14 : *Vidimus eum quasi unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis :* et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

Ad secundum dicendum quòd Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam, scivit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum quòd loquitur ibi Propheta de scientiâ humanâ Christi; dicit enim : *Antequàm sciat puer,* scilicet secundùm humanitatem, *vocare patrem suum,* scilicet Joseph, qui pater ejus fuit putativus, *et matrem suam,* scilicet Mariam, *auferetur fortitudo Damasci.* Quod non est sic intelligendum, quasi aliquando fuerit homo, et hoc nesciverit; sed *antequàm sciat,* id est, antequàm fiat homo scientiam habens humanam, *auferetur,* vel ad litteram *fortitudo Damasci et spolia Samariæ* per regem Assyriorum; vel spiritualiter, quia *nondùm natus populum suum solâ invocatione salvabit,* ut Glossa (interl. Hieronymi) ibi exponit. Augustinus tamen in serm. de Epiph. 32, de Temp., circa med., dicit hoc esse completum in adoratione Magorum. Ait enim : « Antequàm per humanam carnem hu« mana verba proferret, accepit virtutem Da« masci, scilicet divitias, in quibus Damascus « præsumebat : in divitiis autem principatus « auro defertur. Spolia verò Samariæ iidem ipsi « erant qui eam incolebant. Samaria namque « pro idololatriâ ponitur : illic enim populus « Israel aversus à Domino, ad idola colenda « conversus est. Hæc igitur prima spolia puer « idololatriæ dominationi detraxit. » Et secundùm hoc intelligitur, *antequàm sciat,* id est, antequàm ostendat se scire.

Articulus iv. — *Utrùm anima Christi fuerit passibilis.* — (3, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *ad* 2, *et dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *et* 2, *et dist.* 33, *in Expos. litt., et opusc.* 2, *cap.* 226, *et opusc.* 60, *cap.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur, nisi à fortiori, *quia agens præstantius est patiente,* ut patet per Augustinum 12 super Genes. ad litt., cap. 16, in med., et per Philosophum 3 de Animâ, text. 19. Sed nulla creatura fuit præstantior quàm anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliquâ creaturâ pati, et ita non fuit passibilis : frustra enim in eâ fuisset potentia patiendi, si à nullo pati potuisset.

2. Præterea, Tullius in lib. 3 de Tusculanis Quæstionibus, aliquant. à princ., dicit quòd passiones animæ sunt quædam ægritudines. Sed in animâ Christi non fuit aliqua ægritudo : nam ægritudo animæ sequitur peccatum, ut patet per illud psal. 40, 5 : *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Ergo in Christo non fuerunt animæ passiones.

3. Præterea, passiones animæ videntur idem esse cum fomite peccati : unde et Apostolus Rom. 7 vocat eas *passiones peccatorum.* Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst. Ergo videtur quòd non fuerint in eo animæ passiones; et ita anima Christi non fuit passibilis

Sed contra est quod in psal. 87, 4, dicitur ex personâ Christi : *Repleta est malis anima mea,* non quidem peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus, ut Glossa (interl. Aug.) ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.

Respondeo dicendum quòd animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati : uno modo passione corporali; alio modo passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis læsionem; cùm enim anima sit forma corporis, consequens est quòd unum sit esse animæ et corporis; et ideò corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quòd anima per accidens perturbetur, scilicet quantùm ad esse, quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, ut supra habitum est, quæst. 14, art. 2, necesse fuit ut etiam ejus anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundùm operationem, quæ vel est propria animæ, vel principaliùs est animæ quàm corporis; et quamvis etiam secundùm intelligere et sentire dicatur hoc modo anima aliquid pati, tamen, sicut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 22, propriissimè dicuntur passiones animæ affectiones appetitûs sensitivi; quæ in Christo fuerunt, sicut et cætera quæ ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 9, parùm ante med. : « Ipse Dominus in formâ « servi vitam agere dignatus humanam adhi« buit eas, ubi adhibendas esse judicavit; ne« que enim in quo verum erat hominis cor« pus, et verus hominis animus, falsus erat « humanus affectus. »

Sciendum tamen est quòd hujusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quàm in nobis, quantùm ad tria : primò quidem quantùm ad objectum, quia in nobis plerùmque hujusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit; secundò, quantùm ad principium, quia hujusmodi passiones frequenter in nobis præveniunt judicium rationis; sed in Christo omnes motus sensitivi appetitûs oriebantur secundùm dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit 14 de Civ. Dei, loc. cit., quòd *hos motus certissimæ* (1) *dispensationis gratiâ ita, cùm voluit, Christus suscepit animo humano, sicut cùm voluit, factus est homo.* Tertiò, quantùm ad effectum(2) quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit, quia motus naturaliter humanæ carni convenientes sic ex ejus dispositione in appetitu sensitivo manebant quòd ratio ex his nullo modo impediebatur facere quæ conveniebant. Unde Hieronymus dicit super Matth., sup. illud cap. 25 : *Cœpit contristari,* quòd « Dominus « noster, ut veritatem assumpti probaret ho« minis, verè quidem contristatus est; sed

(1) Al., *certæ.*
(2) Ita Mss. et edit. potiores. Al., *affectum*

« ne passio in animo illius dominaretur, per « propassionem dicitur quòd cœpit contri« stari, » ut passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo; sed ulteriùs non se extendit.

Ad primum ergo dicendum quòd anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut ei non supervenirent, præsertim virtute divinâ; sed propriâ voluntate se passionibus subjiciebat tam corporalibus quàm animalibus.

Ad secundum dicendum quòd Tullius ibi loquitur secundùm opinionem Stoicorum; qui non vocabant passiones quoscumque motus appetitûs sensitivi, sed solùm inordinatos. Tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.

Ad tertium dicendum quòd passiones peccatorum sunt motus appetitûs sensitivi in illicita tendentes: quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

Articulus v. — *Utrùm in Christo fuerit dolor sensibilis.* — (*Inf., quæst.* 46, *art.* 6, *corp. et* 3, *dist.* 15, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 1, *et Ver. quæst.* 26, *art.* 8, *corp., et fin., et ad* 8, *et op.* 2, *cap.* 231.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius in 10 de Trinit., aliquant. à princ., « Cùm pro Christo mori sit « vita, quid ipse in mortis sacramento do« cuisse existimandus est, qui pro se morien« tibus vitam rependit? » Et infra dicit: « Unigenitus Deus hominem verum, non de« ficiens à se Deo, sumpsit: in quem quam« vis aut ictus incideret, aut vulnus descen« deret, aut nodi concurrerent, aut suspensio « elevaret; afferrent quidem hæc impetum « passionis, non tamen dolorem passionis « inferrent, ut telum aliquod aquam perfo« rans. » Non igitur in Christo fuit verus dolor.

2. Præterea, hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptæ quòd necessitati doloris subjaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex Spiritu sancto in utero virginali. Non ergo subjacuit necessitati patiendi dolorem.

3. Præterea, delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris: unde et martyres in passionibus suis tolerabiliùs sustinuerunt ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summè delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 2. Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.

Sed contra est quòd Isa. 53, 4, dicitur: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut patet ex his quæ in 2 parte dicta sunt, 1-2, quæst. 35, art. 1, ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis et sensus læsionis. Corpus autem Christi lædi poterat, quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est, quæst. 14, art. 1, nec defuit ei sensus læsionis, cùm anima Christi perfectè haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor.

Ad primum ergo dicendum quòd in omnibus illis verbis, et similibus Hilarius à carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post præmissa verba subdit, infra: « Neque enim cùm sitivit, aut esu« rivit, aut flevit, bibisse Dominus, aut man« ducâsse, aut doluisse monstratus est. Sed « ad demonstrandam corporis veritatem, cor« poris consuetudo suscepta est, ita ut naturæ « nostræ consuetudine consuetudini sit corpo« ris satisfactum. Vel cum potum et cibum ac« cepit, non necessitati corporis, sed consue« tudini tribuit. » Et non accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectuum, quæ est peccatum, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 1, et art. 3, ad 2, ut scilicet eâ ratione dicatur caro Christi non subjacuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in eâ peccatum. Unde subdit: *Habuit enim,* scilicet Christus, *corpus, sed originis suæ proprium, neque ex vitiis humanæ conceptionis existens, sed in formâ corporis nostri, virtutis suæ potestate subsistens.* Quantùm tamen ad causam propinquam horum defectuum, quæ est compositio contrariorum, caro Christi subjacuit necessitati horum defectuum, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd caro in peccato concepta subjacet dolori, non solùm ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatûs peccati: quæ quidem necessitas in Christo non fuit, sed solùm necessitas naturalium principiorum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 14, art. 1, ad 2, virtute Divinitatis Christi dispensativè sic beatitudo in animâ continebatur quòd non derivabatur ad corpus, ne ejus passibilitas et mortalitas tolleretur: et eâdem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente quòd non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur.

Articulus vi. — *Utrùm in Christo fuerit tristitia.* — (*Inf., quæst.* 46, *art.* 6, *et* 3, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 3, *corp., et ad* 5, *et opusc.* 2, *cap.* 226.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit tristitia. Dicitur enim de Christo Isa. 42, 4: *Non erit tristis, nec turbulentus.*

2. Præterea, Proverb. 12, 21, dicitur: *Non contristabit justum, quidquid ei acciderit.* Et hujus rationem Stoici assignabant, quia nullus tristatur nisi de amissione suorum bonorum: justus autem non reputat bona sua nisi justitiam et virtutem; quas non potest amittere: alioquin subjiceretur justus fortunæ, si pro amissione bonorum fortunæ tristaretur. Sed Christus fuit maximè justus secundùm illud Jerem. 23, 6: *Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster.* Ergo in eo non fuit tristitia.

3. Præterea, Philosophus dicit in 7 Ethic.,

cap. 13 et 14, quòd omnis tristitia est malum et fugiendum. Sed nullum malum fugiendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit 14 de Civit. Dei, cap. 6, in med., *tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt*. Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem: dicitur enim Isa. 53, 7 : *Oblatus est, quia ipse voluit.* Non ergo in Christo fuit tristitia.

Sed contra est quod dicit Dominus Matth. 26, 38 : *Tristis est anima mea usque ad mortem.* At Ambrosius dicit in 2 de Trinit. (seu de Fide ad Gratian., cap. 3, versùs fin.) : *Ut homo tristitiam habuit ; suscepit enim tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino, qui crucem prædico.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 3, delectatio divinæ contemplationis ita per dispensationem divinæ virtutis retinebatur in mente Christi quòd non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia. Sed est differentia secundùm motivum sive objectum : nam objectum et motivum doloris est læsio sensu tactûs percepta, sicut cùm aliquis vulneratur; objectum autem, et motivum tristitiæ est nocivum, seu malum interiùs apprehensum sive per rationem, sive per imaginationem, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 33, art. 2, sicut cùm aliquis tristatur de amissione gratiæ vel pecuniæ. Potuit autem anima Christi interiùs apprehendere aliquid ut nocivum et quantùm ad se, sicut passio et mors ejus fuit; et quantùm ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Judæorum occidentium ipsum. Et ideò sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tristitia; alio tamen modo quàm in nobis, secundùm illa tria quæ supra assignata sunt, art. 4 huj. qu., cùm communiter de passionibus animæ Christi loqueremur.

Ad primum ergo dicendum quòd tristitia removetur à Christo secundùm passionem perfectam; fuit tamen in eo initiata secundùm propassionem. Unde dicitur Matth. 26, 37 : *Cœpit contristari, et mœstus esse. Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari,* ut Hieronymus ibidem dicit.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 8, in princ., pro tribus perturbationibus, scilicet cupiditate, lætitiâ, et timore, Stoici tres εὐπαθείας, id est, bonas passiones, in animo sapientis posuerunt, scilicet pro cupiditate voluntatem, pro lætitiâ gaudium, pro metu cautionem. Sed pro tristitiâ negaverunt aliquid posse esse in animo sapientis, quia tristitia de malo est quod jam accidit : nullum autem malum existimant posse accidere sapienti ; et hoc ideò est, quia non credebant aliquid esse bonum, nisi honestum, quod homines bonos facit; nec aliquid esse malum, nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum et inhonestum principale hominis malum, quia hæc pertinent ad ipsam rationem quæ est principalis in homine; sunt tamen quædam secundaria hominis bona, quæ pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundùm hoc potest in animo sapientis esse tristitia quantùm ad appetitum sensitivum secundùm apprehensionem hujusmodi malorum; non tamen ita quòd ista tristitia perturbet rationem. Et secundùm hoc etiam intelligitur quòd non contristabit justum, quicquid ei acciderit, quia scilicet ex nullo accidente ejus ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo secundùm propassionem, non autem secundùm passionem.

Ad tertium dicendum quòd omnis tristitia est malum pœnæ; non autem est semper malum culpæ, sed solùm quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 9, ante med. : *Cùm rectam rationem sequuntur istæ affectiones, et quando, et ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos, seu vitiosas passiones audeat dicere?*

Ad quartum dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse contrarium voluntati secundùm se, quod tamen est volitum ratione finis, ad quem ordinatur; sicut medicina amara non est secundùm se volita, sed solùm secundùm quòd ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi, et ejus passio fuit secundùm se considerata involuntaria, et tristitiam causans; licèt fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

ARTICULUS VII. — *Utrùm in Christo fuerit timor.* (*Sup., quæst.* 7, *art.* 6, *et* 3, *dist.* 15, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Proverb. 28, 1 : *Justus quasi leo confidens, absque terrore erit.* Sed Christus fuit maximè justus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

2. Præterea, Hilarius dicit 10 de Trin., aliquant. à princ. : « Interrogo eos qui hoc ita « existimant, an ratione subsistat, ut mori « timuerit qui omnem ab Apostolis mortis « timorem propellens, ad gloriam eos sit mar- « tyrii exhortatus. » Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.

3. Præterea, timor non videtur esse nisi de malo quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare et malum pœnæ, quod passus est, et malum culpæ, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

Sed contra est quod dicitur Marc. 14, 33 : *Cœpit Jesus pavere et tædere.*

Respondeo dicendum quòd sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. Unde Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, circ. med., quòd timor non est, nisi ubi est aliqua spes evadendi. Nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens; et sic magis causat tristitiam quàm timorem.

Sic ergo timor potest considerari quantùm ad duo : uno modo quantùm ad hoc quòd appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis læsionem et per tristitiam, si sit præsens, et

per timorem, si sit futura, et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia. Alio modo potest considerari secundùm incertitudinem futuri eventûs, sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quid hoc sit; et quantùm ad hoc timor non fuit in Christo, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 23, in med.

Ad primum ergo dicendum quòd justus dicitur esse absque terrore, secundùm quòd terror importat perfectam passionem avertentem hominem ab eo quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo, sed solùm secundùm propassionem. Et ideò dicitur quòd *Jesus cœpit tædere et pavere,* quasi *secundùm propassionem*, ut Hieronymus exponit, sup. illud Matth. 26 : *Cœpit contristari.*

Ad secundum dicendum quòd Hilarius eo modo à Christo excludit timorem, quo excludit tristitiam; scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen ad comprobandam veritatem humanæ naturæ, voluntariè timorem assumpsit, sicut etiam et tristitiam.

Ad tertium dicendum quòd, licèt Christus potuerit vitare mala futura secundùm virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non de facili vitabilia secundùm infirmitatem carnis.

Articulus viii. — *Utrùm in Christo fuerit admiratio.* — (*4 cont., cap.* 33, *fin.*, *et Matth.* 7, *com.* 5, *fin.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim Philosophus in 1 Metaphysic., cap. 2, in med., quòd admiratio causatur ex hoc quòd aliquis videt effectum, et ignorat causam; et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est art. 3 huj. quæst. Ergo in Christo non fuit admiratio.

2. Præterea, Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 15, quòd *admiratio est timor ex magnâ imaginatione;* et ideò Philosophus dicit in 4 Ethicor., cap. 3, ad fin., quòd magnanimus non est admirativus. Sed Christus fuit maximè magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

3. Præterea, nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere poterat quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quòd de nullo admirabatur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 8, 10 : *Audiens Jesus,* scilicet verba Centurionis, *miratus est.*

Respondeo dicendum quòd admiratio propriè est de aliquo novo et insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum quantùm ad scientiam divinam, quâ cognoscebat res in Verbo, neque etiam quantùm ad scientiam humanam, quâ cognoscebat res per species inditas, potuit tamen aliquid esse ipsi novum et insolitum secundùm scientiam experimentalem, secundùm quam ei poterant quotidiè aliqua nova occurrere. Et ideò si loquamur de ipso quantùm ad scientiam divinam et scientiam beatam vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio; si autem loquamur de eo quantùm ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit : et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde dicit Augustinus in 1 super Gen. contra Manichæos, cap. 8, ad fin. « Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum « esse significat; quibus adhuc opus est sic « moveri. Omnes ergo tales motus ejus non « perturbati animi signa sunt; sed docentis « magistri. »

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de novo occurrere experimentali ejus scientiæ, ex quo admiratio causaretur.

Ad secundum dicendum quòd Christus non admirabatur de fide Centurionis eâ ratione quòd esset magna quantùm ad ipsum, sed quia erat magna quantùm ad alios.

Ad tertium dicendum quòd ipse poterat facere omnia secundùm virtutem divinam, secundùm quam in eo admiratio non erat, sed solùm secundùm humanum scientiam experimentalem, ut dictum est in corp. art.

Articulus ix. — *Utrùm in Christo fuerit ira.* —(3, *dist.* 15, *qu.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit ira. Dicitur enim Jacobi 1, 20 : *Ira viri justitiam Dei non operatur.* Sed quidquid fuit in Christo, ad justitiam Dei pertinuit : *Ipse enim factus est nobis justitia à Deo*, ut dicitur 1 Corinth. 1, 30. Ergo videtur quòd in Christo non fuerit ira.

2. Præterea, ira mansuetudini opponitur, ut patet in 4 Ethic., cap. 5. Sed Christus fuit maximè mansuetus. Ergo in eo non fuit ira.

3. Præterea, Gregorius dicit in 5 Moral. cap. 30, inter med. et fin., quòd *ira per vitium excæcat oculum mentis, ira verò per zelum ipsum turbat.* Sed in Christo mentis oculus non fuit excæcatus, nec turbatus. Ergo in Christo nec fuit ira per vitium, nec ira per zelum.

Sed contra est quòd Joan. 2, de eo dicitur esse impletum quod in Ps. 68, 10, legitur : *Zelus domus tuæ comedit me.*

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 46, art. 3, ad 3, et 2-2, quæst. 158, art. 1, 2 et 3, ira est effectus tristitiæ. Ex tristitiâ enim alicui illatâ consequitur in eo circa sensitivam partem appetitûs repellendi illatam injuriam vel sibi, vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitiâ et appetitu vindictæ. Dictum est autem art. 6 huj. qu., quòd in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictæ quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quærit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit, hujusmodi enim dicitur ira per vitium. Quandoque verò talis appetitus est sine peccato, imò est laudabilis; putà cùm aliquis appetit vindictam secundum ordinem justitiæ : et hoc vocatur ira per zelum. Dicit enim Augustinus super Joan. tract. 10, aliquant. à med., quòd *zelo domus Dei comeditur qui omnia quæ ibi perversa videt, satagit emendare, et si emendare non potest, tolerat, et gemit.* Et *talis ira fuit in Christo.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Gre-

gorius dicit 5 Moral., cap. 30, ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim prævenit rationem, et trahit eam secum ad operandum : et tunc propriè dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundùm hoc intelligitur quòd *ira viri justitiam Dei non operatur.* Quandoque verò ira sequitur ipsam rationem, et est quasi instrumentum ipsius : et tunc operatio, quæ est justitiæ, non attribuitur iræ, sed rationi.

Ad secundum dicendum quòd ira quæ transgreditur ordinem rationis, opponitur mansuetudini, non autem ira quæ est moderata, et ad medium reducta per rationem : nam mansuetudo medium tenet in irâ.

Ad tertium dicendum quòd in nobis secundùm naturalem ordinem potentiæ animæ mutuò se impediunt, ita scilicet quòd cùm unius potentiæ operatio fuit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit quòd motus iræ, etiamsi sit secundùm rationem moderatus, utcumque impedit oculum animæ contemplantis. Sed in Christo per moderationem divinæ virtutis unicuique potentiæ permittebatur agere quod erat ei proprium, ita quòd una potentia ex aliâ non impediebatur. Et ideò sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam, vel dolorem inferioris partis, ita etiam è converso passiones inferioris partis in nullo impediebant actum rationis.

Articulus x. — *Utrùm Christus simul fuerit viator et comprehensor.*—(3, *dist.* 14, *art.* 2, *et dist.* 18, *art.* 2, *et Verit. quæst.* 26, *art.* 10, *et quæst.* 29, *art.* 6, *et quodl.* 1, *quæst.* 2, *art.* 11, *corp., et op.* 2, *cap.* 238, *et opusc.* 18, *cap.* 4.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit simul viator et comprehensor. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis, comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest eidem simul convenire quòd moveatur ad finem, et quòd quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse quòd Christus esset viator et comprehensor.

2. Præterea, moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundùm corpus, sed secundùm animam; unde Augustinus dicit in epistolâ ad Dioscorum, 118, al. 56, parùm ante med., quòd « ad inferiorem « naturam, quæ est corpus, redundat ab ani« mâ, non beatitudo quæ propria est fruentis « et intelligentis, sed plenitudo sanitatis, id « est, incorruptionis vigor. » Sed Christus licèt haberet corpus passibile, tamen secundùm mentem plenè Deo fruebatur. Non igitur Christus fuit viator, sed purus comprehensor.

3. Præterea, sancti, quorum animæ sunt in cœlo et corpora in sepulcris, fruuntur quidem beatitudine secundùm animam, quamvis eorum corpora morti subjaceant; et tamen non dicuntur viatores, sed solùm comprehensores. Ergo pari ratione licèt corpus Christi fuerit mortale, quia tamen mens ejus Deo fruebatur, videtur quòd fuerit purus comprehensor, et nullo modo viator.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 14, 8 : *Quare quasi colonus futurus es in terrâ, et quasi viator declinans ad manendum?*

Respondeo dicendum quòd aliquis dicitur viator ex eo quòd tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex hoc quòd jam beatitudinem obtinet, secundùm illud 1 Corinth. 9, 24 : *Sic currite ut comprehendatis ;* et Philipp. 3, 12. *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Hominis autem beatitudo perfecta consistit in animâ et corpore, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 4, art. 6. In animâ quidem quantùm ad id quod est ei proprium, secundùm quòd mens videt et fruitur Deo; in corpore verò, secundùm quòd corpus resurget spirituale, et in virtute, et in gloriâ, et in incorruptione, ut dicitur 1 Corinth. 15. Christus autem ante passionem secundùm mentem plenè videbat Deum; et sic habebat beatitudinem quantùm ad id quod est proprium animæ; sed quantùm ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima ejus erat passibilis, et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet, art. 4 huj. quæst. et quæst. 14, art. 1 et 2. Et ideò simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animæ, et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem secundùm id quod ei de beatitudine deerat.

Ad primum ergo dicendum quòd impossibile est moveri ad finem et quiescere in fine secundùm idem; sed secundùm diversa nihil hoc prohibet : sicut aliquis homo simul est sciens quantùm ad ea quæ jam novit, et addiscens quantùm ad ea quæ nondùm novit.

Ad secundum dicendum quòd beatitudo principaliter et propriè consistit in animâ secundùm mentem; secundariò tamen, et quasi instrumentaliter requiruntur ad beatitudinem corporis bona; sicut etiam Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 8, circ. fin., quòd exteriora bona organicè deserviant beatitudini.

Ad tertium dicendum quòd non est eadem ratio de animabus sanctorum et de Christo, propter duo : primò quidem, quia animæ sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi; secundò, quia corpora non agunt aliquid, per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus secundùm corporis passiones in beatitudinem tendebat quantùm ad gloriam corporis.

QUÆSTIO XVI.

De consequentibus unionem, quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundum esse et fieri. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur unionem : et primò, quantùm ad ea quæ conveniunt Christo secundùm se; secundò, de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad Deum Patrem; tertiò, de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad nos.

Circa primum duplex consideratio occurrit. Prima quidem de his quæ conveniunt Christo secundùm esse et fieri; secunda de

his quæ conveniunt Christo secundùm rationem unitatis.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrùm hæc sit vera : *Deus est homo;* 2° utrùm hæc sit vera : *Homo est Deus;* 3° utrùm Christus possit dici homo dominicus; 4° utrùm ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, et è contrario; 5° utrùm ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de divinâ naturâ, et de humanâ ea quæ conveniunt Filio Dei; 6° utrùm hæc sit vera : *Filius Dei factus est homo;* 7° utrùm hæc sit vera : *Homo factus est Deus;* 8° utrùm hæc sit vera : *Christus est creatura;* 9° utrùm hæc sit vera : *Iste homo*, demonstrato Christo, *incœpit esse*, vel *fuit semper;* 10° utrùm hæc sit vera : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura;* 11° utrùm hæc sit vera : *Christus secundùm quòd homo, est Deus;* 12° utrùm hæc sit vera : *Christus, secundùm quòd homo, est hypostasis vel persona.*

Articulus primus. — *Utrùm hæc sit vera :* Deus est homo. — (3, *dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 1, *et un., art.* 4, *corp., fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc sit falsa : *Deus est homo.* Omnis enim propositio affirmativa in materiâ remotâ est falsa. Sed hæc propositio : *Deus est homo*, est in materiâ remotâ, quia formæ significatæ per subjectum et prædicatum sunt maximè distantes. Cùm ergo propositio prædicta sit affirmativa, videtur quòd sit falsa.

2. Præterea, magis conveniunt tres personæ divinæ ad invicem, quàm humana natura et divina. Sed in mysterio Trinitatis una persona non prædicatur de aliâ : non enim dicimus quòd Pater est Filius, vel è converso. Ergo videtur quòd nec humana natura possit prædicari de Deo, ut dicatur quòd Deus est homo.

3. Præterea, Athanasius dicit, in Symb. fid., quòd *sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Sed hæc est falsa : *Anima est corpus.* Ergo etiam hæc est falsa : *Deus est homo.*

4. Præterea, sicut in primâ parte habitum est, quæst. 39, art. 3, quòd prædicatur de Deo non relativè, sed absolutè, convenit toti Trinitati et singulis personis. Sed hoc nomen *homo* non est relativum, sed absolutum. Si ergo verè prædicaretur de Deo, sequeretur quòd tota Trinitas et quælibet persona sit homo : quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, 6 : « Qui cum in formâ Dei esset .... exinanivit « semetipsum, formam servi accipiens, in « similitudinem hominum factus, et habitu « inventus ut homo; » et sic ille qui est in formâ Dei, est homo. Sed ille qui est in formâ Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

Respondeo dicendum quòd ista propositio : *Deus est homo*, ab omnibus Christianis conceditur, non tamen ab omnibus secundùm eamdem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt, non secundùm propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichæi Verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, in quantum dicunt Filium Dei corpus phantasticum assumpsisse; ut sic dicatur Deus homo, sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi qui posuerunt quòd in Christo anima et corpus non fuerunt unita, non possunt dicere quòd Deus sit verus homo, sed quòd dicatur homo figurativè ratione partium. Sed utraque harum opinionum supra improbata est, qu. 2, art. 5 et 6, et quæst. 5, art. 1 et 2.

Alii verò è converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus et homo, esse Deum non naturaliter, sed participativè, scilicet per gratiam; sicut et omnes sancti viri dicuntur Dii; excellentiùs tamen Christus præ aliis, propter gratiam abundantiorem. Et secundùm hoc cùm dicitur : *Deus est homo*, ly *Deus* non supponit verum et naturalem Deum. Et hæc est hæresis Photini, quæ supra improbata est, quæst. 2, art. 6. Alii verò concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum et verum Deum esse et verum hominem; sed tamen veritatem prædicationis non salvant. Dicunt enim quòd homo prædicatur de Deo per quamdam conjunctionem vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius Deum hominem esse; ut per hoc nihil aliud significetur quàm quòd Deus est homini conjunctus tali conjunctione, quòd homo inhabitetur à Deo, et uniatur ei secundùm affectum, et secundùm participationem auctoritatis et honoris divini. Et in similem errorem incidunt quicumque ponunt duas hypostases, vel duo supposita in Christo, quia non est possibile intelligi, quòd duorum quæ sunt secundùm suppositum vel hypostasim distincta, unum propriè prædicetur de alio, sed solùm secundùm quamdam figurativam locutionem, in quantum in aliquo conjunguntur, putà si dicamus Petrum esse Joannem, quia habent aliquam conjunctionem ad invicem. Et hæ etiam opiniones supra improbatæ sunt, qu. 2, art. 6.

Unde supponendo secundùm veritatem catholicæ fidei, quòd vera natura divina unita est cum verâ naturâ humanâ, non solùm in personâ, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus hanc propositionem esse veram et propriam : *Deus est homo*, non solùm propter veritatem terminorum, quia scilicet Christus est verus Deus et verus homo, sed etiam propter veritatem prædicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub naturâ communi; sicut hoc nomen *homo* potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen *Deus* ex ipso modo suæ significationis potest supponere pro personâ Filii Dei, ut etiam in primâ parte habitum est, quæst. 39, art. 4. De quolibet autem supposito alicujus naturæ potest verè et propriè prædicari nomen significans illam naturam in concreto; sicut de Socrate et Platone propriè et verè prædicatur *homo*. Quia ergo persona Filii Dei, pro quâ

supponit hoc nomen *Deus*, est suppositum naturæ humanæ, verè et propriè hoc nomen *homo* potest prædicari de hoc nomine *Deus*, secundùm quod supponit pro personâ Filii Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd quando formæ diversæ non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quòd propositio sit in materiâ remotâ, cujus subjectum significat unam illarum formarum, et prædicatum aliam; sed quando duæ formæ possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens; sicut cùm dico : *Album est musicum*. Natura autem divina et humana, quamvis sint maximè distantes, tamen conveniunt per incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed per se. Et ideò hæc propositio : *Deus est homo*, non est neque in materiâ remotâ, neque in materiâ contingenti, sed in materiâ naturali; et prædicatur homo de Deo non per accidens, sed per se; sicut species de suâ hypostasi, non quidem ratione formæ significatæ per hoc nomen *Deus*, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ.

Ad secundum dicendum quòd tres personæ divinæ conveniunt in naturâ; distinguuntur tamen in supposito : et ideò non prædicantur de invicem. In mysterio autem incarnationis naturæ quidem, quia distinctæ sunt, de invicem non prædicantur, secundùm quòd significantur in abstracto (non enim natura divina est humana), sed quia conveniunt in supposito, prædicantur de se invicem in concreto.

Ad tertium dicendum quòd *anima et caro* significantur ut in abstracto, sicut divinitas et humanitas; in concreto verò dicuntur *animatum* et *carneum*, sive *corporeum*, sicut et ex aliâ parte *Deus* et *homo*. Unde utrobique abstractum non prædicatur de abstracto, sed solùm concretum de concreto.

Ad quartum dicendum quòd hoc nomen *homo* prædicatur de Deo ratione unionis in personâ : quæ quidem unio relationem importat; et ideò non sequitur regulam eorum nominum quæ absolutè prædicantur de Deo ab æterno.

Articulus II. — *Utrùm hæc sit vera :* Homo est Deus. — (*Locis sup., art.* 1, *inductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc sit falsa : *Homo est Deus*. Deus enim est nomen incommunicabile : unde Sap. 13 et 14 reprehenduntur idololatræ de hoc quòd hoc nomen *Deus*, quod est incommunicabile, lignis et lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione videtur esse inconveniens quòd hoc nomen *Deus* prædicetur de homine.

2. Præterea, quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subjecto. Sed hæc est vera : *Deus est Pater*, vel *Deus est Trinitas*. Si ergo hæc sit vera : *Homo est Deus*, videtur quòd hæc etiam sit vera : *Homo est Pater*, vel *Homo est Trinitas;* quas quidem patet esse falsas; ergo et primam.

3. Præterea, in Ps. 80, 9, dicitur : *Non erit in te Deus recens*. Sed homo est quiddam recens : non enim Christus semper fuit homo. Ergo hæc est falsa : *Homo est Deus*.

Sed contra est quod dicitur Rom. 9, 5 : *Ex quibus est Christus secundùm carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula*. Sed Christus secundùm carnem est homo. Ergo hæc est vera : *Homo est Deus*.

Respondeo dicendum quòd suppositâ veritate utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ, et unione in personâ, et hypostasi, hæc est vera et propria : *Homo est Deus*, sicut et ista : *Deus est homo*. Hoc enim nomen *homo* potest supponere pro quâlibet hypostasi humanæ naturæ; et ita potest supponere pro personâ Filii Dei, quam dicimus esse hypostasim humanæ naturæ. Manifestum est autem quòd de personâ Filii Dei verè et propriè prædicatur hoc nomen *Deus*, ut in primâ parte habitum est, quæst. 39, art. 3 et 4. Unde relinquitur quòd hæc sit vera et propria : *Homo est Deus*.

Ad primum ergo dicendum quòd idololatræ attribuebant nomen Deitatis lapidibus et lignis, secundùm quòd in suâ naturâ considerantur, quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen Deitatis Christo homini secundùm humanam naturam, sed secundùm suppositum æternum, quod est etiam per unionem suppositum humanæ naturæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd hoc nomen *Pater* prædicatur de hoc nomine *Deus*, secundùm quòd hoc nomen *Deus* supponit pro personâ Patris. Sic autem non prædicatur de personâ Filii, quia persona Filii non est persona Patris; et per consequens non oportet quòd hoc nomen *Pater* prædicetur de hoc nomine *homo*, de quo prædicatur hoc nomen *Deus*, in quantum ly *homo* supponit pro personâ Filii.

Ad tertium dicendum quòd licèt humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanæ naturæ non est recens, sed æternum. Et quia hoc nomen *Deus* non prædicatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi, non sequitur quòd ponamus Deum recentem; sequeretur autem, si poneremus quòd homo supponit suppositum creatum, secundùm quod oportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita.

Articulus III. — *Utrùm Christus possit dici homo dominicus.* — (3, *dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus possit dici *homo dominicus*. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 36, circ. med. : *Monendum est ut illa bona expectentur quæ fuerunt in illo homine dominico;* loquitur autem de Christo. Ergo videtur quòd Christus sit homo dominicus.

2. Præterea, sicut dominium convenit Christo ratione divinæ naturæ; ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur *humanatus*, ut patet per Damascenum, in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, ante med., ubi dicit quòd *humanatio eam quæ ad hominem*,

copulationem demonstrat. Ergo pari ratione potest dici denominativè quòd homo ille sit *dominicus.*

3. Præterea, sicut *dominicus* denominativè dicitur à domino, ita *divinus* denominativè dicitur à Deo. Sed Dionysius, cap. 4 eccles. Hierarch., ante med., Christum nominat *divinissimum Jesum.* Ergo pari ratione potest dici quòd Christus sit homo dominicus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 19, ad fin.: *Non video utrùm rectè dicatur homo dominicus Jesus Christus, cùm sit utique Dominus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad 3, cùm dicitur homo Christus Jesus, designatur suppositum æternum, quod est persona Filii Dei, propter hoc quòd est unum suppositum utriusque naturæ. De personâ autem Filii Dei prædicatur *Deus* et *Dominus* essentialiter; et ideò non debet prædicari denominativè, quia hoc derogat veritati unionis. Unde cùm *dominicus* dicatur, denominativè à Domino, non potest verè et propriè dici quòd homo ille sit dominicus, sed magis quòd sit Dominus. Si autem per hoc quod dicitur, Homo Christus Jesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundùm illos qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille *dominicus,* in quantum assumitur ad participationem honoris divini, sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter *dea*, sed *deificata*, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per conjunctionem ad divinam naturam in unâ hypostasi, ut patet per Damascenum in 3 lib. orth. Fid., cap. 11 et 17.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus verba illa et similia retractat in lib. 1 Retract., cap. 19, ad fin.; unde post verba præmissa in 1 lib. Retract., ibid., subdit: *Ubicumque hoc dixi,* scilicet quòd Christus Jesus sit homo dominicus, *dixisse me nollem; postea quippe vidi non esse dicendum, quamvis nonnullâ ratione possit defendi,* quia scilicet posset aliquis dicere quòd dicitur *homo dominicus* ratione humanæ naturæ, quam significat hoc nomen *homo,* non autem ratione suppositi.

Ad secundum dicendum quòd illud unum suppositum, quod est humanæ et divinæ naturæ, primò quidem fuit divinæ naturæ, scilicet ab æterno, postea autem ex tempore per incarnationem factum est suppositum humanæ naturæ. Et hâc ratione dicitur *humanatum*, non quia assumpserit hominem, sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est è converso quòd suppositum humanæ naturæ assumpserit divinam naturam: unde non potest dici homo *deificatus* vel *dominicus.*

Ad tertium dicendum quòd hoc nomen *divinum* consuevit prædicari etiam de his de quibus prædicatur essentialiter hoc nomen *Deus*: dicimus enim quòd divina essentia est Deus ratione identitatis, et quòd essentia est Dei, sive divina propter diversum modum significandi, et Verbum divinum, cùm tamen Verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam divinam, sicut et personam Platonis, propter diversum modum significandi. Sed *dominicus* non dicitur de his de quibus *Dominus* prædicatur: non enim consuevit dici quòd aliquis homo qui est dominus, sit *dominicus;* sed illud quod qualitercumque est Domini, *dominicum* dicitur; sicut dominica voluntas, vel dominica manus, vel dominica passio. Et ideò ipse homo Christus, qui est Dominus, non potest dici *dominicus;* sed potest caro ejus dici *caro dominica,* et passio ejus potest dici *passio dominica.*

Articulus iv. — *Utrùm ea quæ conveniunt Filio hominis possint prædicari de Filio Dei, et è converso.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ sunt humanæ naturæ, non possint dici de Deo. Impossibile enim est opposita de eodem prædicari. Sed ea quæ sunt humanæ naturæ sunt contraria his quæ sunt propria Dei: Deus enim est increatus, immutabilis et æternus; ad humanam autem naturam pertinet ut sit creata, temporalis et mutabilis. Ergo ea quæ sunt humanæ naturæ non possunt dici de Deo.

2. Præterea, attribuere Deo ea quæ ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere. Sed ea quæ sunt humanæ naturæ, defectum quemdam continent, sicut pati, mori, et alia hujusmodi. Ergo videtur quòd nullo modo ea quæ sunt humanæ naturæ possint dici de Deo.

3. Præterea, assumi convenit humanæ naturæ; non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea quæ sunt humanæ naturæ de Deo dici possunt.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 4 et 6, in med., quòd *Deus suscepit ea quæ sunt carnis idiomata,* id est proprietates, *dùm Deus passibilis nominatur, et Deus gloriæ crucifixus est.*

Respondeo dicendum quòd circa hanc quæstionem, diversitas fuit inter Nestorianos et Catholicos. Nestoriani enim voces quæ dicuntur de Christo, dividere volebant hoc modo, ut ea quæ pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo, nec ea quæ pertinent ad divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit: *Si quis Dei Verbo tentat passiones tribuere, anathema sit.* Si qua verò nomina sunt quæ pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus prædicabant ea quæ sunt utriusque naturæ, sicut hoc nomen *Christus,* vel *Dominus.* Unde concedebant Christum esse natum de Virgine et fuisse ab æterno; non tamen dicebant vel Deum natum de Virgine, vel hominem ab æterno fuisse. Catholici verò posuerunt hujusmodi quæ dicuntur de Christo sive secundùm divinam naturam, sive secundùm humanam, dici posse tam de Deo quàm de homine. Unde Cyrillus dicit in epist. ad Nestor., de Excom. can 4 (et habetur in conc. Ephes., gener. III, part. 1, cap. 26): « Si quis duabus personis sive « substantiis, id est, hypostasibus, eas quæ in

« evangelicis et apostolicis conscriptionibus « sunt, dividit voces, vel ea quæ de Christo « à sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de « semetipso, et aliquas quidem ex his « homini applicandas crediderit, aliquas « verò soli Verbo deputaverit, anathema sit. »

Et hujus ratio est quia cùm sit eadem hypostasis utriusque naturæ, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturæ. Sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinæ et humanæ naturæ. Et ideò de homine possunt dici ea quæ sunt divinæ naturæ, tanquàm de hypostasi divinæ naturæ; et de Deo possunt dici ea quæ sunt humanæ naturæ, tanquàm de hypostasi humanæ naturæ.

Sciendum tamen quòd in propositione, in quâ aliquid de aliquo prædicatur, non solùm attenditur quid sit illud de quo prædicatur prædicatum (1), sed etiam secundùm quod de illo prædicetur. Quamvis ergo non distinguantur ea quæ prædicantur de Christo, distinguuntur tamen secundùm id secundùm quod utrumque prædicatur: nam ea quæ sunt divinæ naturæ prædicantur de Christo secundùm divinam naturam; ea autem quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de eo secundùm humanam naturam. Unde Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 11. : « Distinguamus quid in « Scripturis sonet secundùm formam Dei, in « quâ æqualis est Patri, et quid secundùm « formam servi quam accepit, in quâ minor « est Patre; » et infra, cap. 8 : « Quid « propter quid, et quid secundùm quid dica- « tur, prudens, et diligens, et pius lector in- « telliget. »

Ad primum ergo dicendum quòd opposita prædicari de eodem secundùm idem est impossibile; sed secundùm diversa nihil prohibet: et hoc modo opposita prædicantur de Christo non secundùm idem, sed secundùm diversas naturas.

Ad secundum dicendum quòd si ea quæ ad defectum pertinent, Deo attribuerentur secundùm divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius; non autem pertinet ad Dei injuriam, si attribuantur ei secundùm naturam assumptam. Unde in quodam sermone Ephesini concilii (qui est 2 de Nativ., aliquant. à princ., eo conc., part. 3, c. 10) dicitur : « Nihil putat « Deus injuriam quod est occasio salutis ho- « minibus. Nihil enim abjectorum, quæ elegit « propter nos, injuriam facit illi naturæ quæ « non potest esse subjecta injuriis; propria « verò facit inferiora, ut salvet naturam no- « stram. Quando ergo quæ abjecta et vilia « sunt, divinam naturam non injuriantur, « sed salutem hominibus operantur; quomodò « dicis ea quæ causa nostræ salutis sunt, in- « juriæ occasionem Deo fuisse? »

Ad tertium dicendum quòd assumi convenit humanæ naturæ, non ratione suppositi, sed ratione suî ipsius : et ideò non convenit Deo.

ARTICULUS V. — *Utrùm ea quæ conveniunt Filio hominis possint prædicari de divinâ naturâ et de humanâ ea quæ conveniunt Filio Dei.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de naturâ divinâ. Ea enim quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de Filio Dei et de Deo. Sed Deus est suâ naturâ. Ergo ea quæ sunt naturæ humanæ, possint prædicari de divinâ naturâ.

2. Præterea, caro pertinet ad naturam humanam. Sed, sicut dicit Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 6, circa fin., et cap. 8, à med., *dicimus naturam Verbi incarnatam esse, secundùm beatos Athanasium et Cyrillum.* Ergo videtur quòd pari ratione ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de divinâ naturâ.

3. Præterea, ea quæ sunt divinæ naturæ, conveniunt humanæ naturæ in Christo, sicut cognoscere futura et habere salutiferam virtutem. Ergo videtur quòd pari ratione ea quæ sunt humanæ naturæ possint dici de divinâ naturâ.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 4, circa med. : *Deitatem quidem dicentes non nominamus de eâ, quæ humanitatis idiomata sunt,* id est, proprietates : *non enim dicimus Deitatem passibilem, vel credibilem.* Deitas autem est divina natura. Ergo ea quæ sunt humanæ naturæ propria, non possunt dici de divinâ naturâ.

Respondeo dicendum quòd ea quæ sunt propria unius, non possunt verè de alio prædicari, nisi de eo quod est idem illi; sicut risibile non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem incarnationis non est eadem natura divina et humana; sed eadem est hypostasis utriusque naturæ. Et ideò ea quæ sunt unius naturæ, non possunt de aliâ prædicari, secundùm quòd in abstracto significantur.

Nomina verò concreta supponunt hypostasim naturæ : et ideò indifferenter prædicari possunt ea quæ ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis : sive illud nomen de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen *Christus,* in quo intelligitur et Divinitas ungens et humanitas uncta; sive solùm divinam naturam, sicut hoc nomen *Deus,* vel *Filius Dei;* sive solùm naturam humanam, sicut hoc nomen *homo,* vel *Jesus.* Unde Leo papa dicit in epistolâ ad Palæstinos, 83 inter med. et fin. : « Non interest ex quâ Christus substantiâ « nominetur, cùm inseparabiliter manente « unitate personæ, idem sit et totus hominis « filius propter carnem, et totus Dei Filius « propter unam cum Patre Deitatem. »

Ad primum ergo dicendum quòd in divinis realiter est idem persona cum naturâ; et ratione hujus identitatis divina natura prædicatur de Filio Dei; non tamen est idem modus significandi; et ideò quædam dicuntur de Filio Dei quæ non dicuntur de divinâ naturâ; sicut dicimus quòd Filius Dei est genitus; non tamen dicimus quòd natura divina sit genita, ut in primâ parte habitum est, quæst. 39, art. 5. Et similiter in mysterio incarnationis dicimus quòd Filius Dei passus

(1) Ita Mss. et edit. passim. In cod. Alcan. deest *prædicatum.*

est; non autem dicimus quòd divina natura sit passa.

Ad secundum dicendum quòd incarnatio magis importat unionem ad carnem quàm carnis proprietatem. Utraque autem natura in Christo est unita alteri in personâ; ratione cujus unionis et divina natura dicitur incarnata, et humana natura deificata, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 2.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ sunt divinæ naturæ dicuntur de humanâ naturâ, non secundùm quòd essentialiter competunt divinæ naturæ, sed secundùm quòd participativè derivantur ad humanam naturam : unde ea quæ participari non possunt à naturâ humanâ (sicut esse increatum aut omnipotentem), nullo modo de humanâ naturâ dicuntur. Divina autem natura nihil participativè accipit ab humanâ naturâ : et ideò ea quæ sunt humanæ naturæ, nullo modo possunt dici de divinâ naturâ.

Articulus vi. — *Utrùm hæc sit vera :* Deus factus est homo. — (*Inf., quæst.* 33, *art.* 3, *corp., et* 3, *dist.* 3, *quæst.* 5, *art.* 3, *cont., et* 4, *dist.* 7, *quæst.* 2, *et opusc.* 1, *cap.* 18, *et opusc.* 3, *cap.* 6, *et Rom.* 1, *lect.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc sit falsa : *Deus factus est homo*. Cùm enim *homo* significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter. Sed hæc est falsa : *Deus factus est simpliciter*. Ergo hæc est falsa : *Deus factus est homo*.

2. Præterea, fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subjectum mutationis, secundùm illud Malach. 3, 6 : *Ego Dominus et non mutor*. Ergo videtur quòd hæc sit falsa : *Deus factus est homo*.

3. Præterea, homo, secundùm quòd de Christo dicitur, supponit personam Filii Dei. Sed hæc est falsa : *Deus factus est persona Filii Dei*. Ergo hæc est falsa : *Deus factus est homo*.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 13 : *Verbum caro factum est;* et sicut Athanasius dicit in epist. ad Epictetum, cont. hæreticos, aliquant. à med., *quod dixit : Verbum caro factum est, simile est ac si diceretur quòd Deus homo factus est*.

Respondeo dicendum quòd unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit prædicari de ipso. Esse autem hominem verè prædicatur de Deo, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ita tamen quòd non convenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionem humanæ naturæ. Et ideò hæc est vera : *Deus factus est homo;* diversimodè tamen intelligitur à diversis, sicut et hæc : *Deus est homo*, ut supra dictum est, art. 1 huj. quæst.

Ad primum ergo dicendum quòd fieri hominem est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo, eò quòd humana natura incœpit esse in supposito divinæ naturæ ab æterno præexistente. Et ideò Deum fieri hominem, non est Deum fieri simpliciter.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., fieri importat quòd aliquid prædicetur de novo de altero. Unde quandocumque aliquid de novo prædicatur de altero cum mutatione ejus de quo dicitur, tunc fieri est mutari : et hoc contingit in omnibus quæ absolutè dicuntur : non enim potest albedo aut nigredo de novo advenire alicui, nisi per hoc quòd de novo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea verò quæ relativè dicuntur, possunt de novo prædicari de aliquo absque ejus mutatione; sicut homo de novo fit dexter absque suî mutatione per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus : *Domine, refugium factus es nobis*, psal. 89, 1. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quæ est relatio quædam. Et ideò esse hominem prædicatur de novo de Deo absque ejus mutatione per mutationem humanæ naturæ, quæ assumitur in divinam personam. Et ideò cùm dicitur : *Deus factus est homo*, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solùm ex parte humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum quòd homo supponit personam Filii Dei non nudam, sed prout subsistit in humanâ naturâ, et ideò quamvis hæc sit falsa : *Deus factus est persona Filii Dei;* est tamen hæc vera : *Deus factus est homo*, ex eo quòd est unitus humanæ naturæ.

Articulus vii. — *Utrùm hæc sit vera :* Homo factus est Deus. — (*Locis sup., art.* 6, *cit.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc sit vera : *Homo factus est Deus*. Dicitur enim Rom. 1, 2 : *Quòd ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundùm carnem*. Sed Christus, secundùm quòd homo, est ex semine David secundùm carnem. Ergo homo factus est Filius Dei.

2. Præterea, Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 13, in princ. : *Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum*. Sed ratione illius susceptionis hæc est vera : *Deus factus est homo*. Ergo similiter hæc est vera : *Homo factus est Deus*.

3. Præterea, Gregorius Nazianzenus dicit in epist. 1 ad Cledonium (seu orat. 51, inter princ. et med.) : *Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus, vel quomodolibet aliquis nominaverit*. Sed Deus eâ ratione dicitur humanatus quâ est homo factus. Ergo homo eâ ratione dicitur deificatus quâ est factus Deus : et ita hæc est vera : *Homo factus est Deus*.

4. Præterea, cùm dicitur : *Deus factus est homo*, subjectum factionis vel mutationis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen *homo*. Sed illud videtur esse subjectum factionis cui factio attribuitur Ergo hæc magis est vera : *Homo factus est Deus*, quàm ista : *Deus factus est homo*.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, ad fin.: *Non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum*. Idem autem est fieri Deum quod deificari. Ergo hæc est falsa : *Homo factus est Deus*.

Respondeo dicendum quòd ista propositio: *Homo factus est Deus*, tripliciter potest intel-

ligi. Uno modo ita quòd hoc participium *factus* determinet absolutè vel subjectum vel prædicatum : et in hoc sensu est falsa ; quia neque homo ille de quo Deus prædicatur, est factus, neque Deus est factus, ut infra dicetur, art. 8 et 9 seq., et sub eodem sensu hæc est falsa : *Deus factus est homo*. Sed sub hoc sensu non quæritur hìc de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi, ut ly *factus* determinet compositionem, ut sit sensus : *Homo factus est Deus;* id est, factum est ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, et *Homo factus est Deus*, et *Deus factus est homo*. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum : nisi fortè intelligatur, secundùm quòd ly *homo* non habet personalem suppositionem, sed simplicem. Licèt enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet persona Filii Dei, ab æterno fuit Deus, tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo propriè intelligitur, secundùm quòd hoc participium *factus* ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum, sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quòd in Christo sit eadem persona, et hypostasis, et suppositum Dei, et hominis, ut supra ostensum est, quæst. 2, art.3, ista propositio est falsa, quia cùm dicitur : *Homo factus est Deus,* ly *homo* habet personalem suppositionem. Non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi sui. Suppositum autem illud humanæ naturæ, de quo verificatur esse Deum, est idem quòd hypostasis, seu persona Filii Dei, quæ semper fuit Deus. Unde non potest dici quòd iste homo incœpit esse Deus, vel quòd fiat Deus, aut quòd factus sit Deus. Si verò esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis, ita quòd esse Deum prædicaretur de homine, et è converso, per quamdam conjunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis, ut Nestoriani dixerunt, tunc pari ratione posset dici quòd homo factus est Deus, id est, conjunctus Deo, sicut et quòd Deus factus est homo, id est, conjunctus homini.

Ad primum ergo dicendum quòd in verbis illis Apostoli hoc relativum *qui,* quod refert personam Filii Dei, non debet intelligi ex parte prædicati ; quasi aliquis existens ex *semine David secundùm carnem,* sit factus Filius Dei : in quo sensu objectio procedebat : sed debet intelligi ex parte subjecti ; ut sit sensus quòd *Filius Dei factus est, scilicet homo, ad honorem Patris,* ut Glossa interl. exponit, *existens ex semine David secundùm carnem ;* ac si diceret : *Filius Dei factus est habens carnem ex semine David ad honorem Dei.*

Ad secundum dicendum quòd illud verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundùm quòd ex illâ susceptione incarnationis factum est ut homo esset Deus, et Deus esset homo : in quo sensu ambæ locutiones sunt veræ, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad tertium ; nam deificari idem est quod fieri Deum.

Ad quartum dicendum quòd terminus in subjecto positus tenetur materialiter, id est, pro supposito ; positus verò in prædicato tenetur formaliter, id est, pro naturâ significatâ. Et ideò cùm dicitur : *Homo factus est Deus*, ipsum fieri non attribuitur humanæ naturæ, sed supposito humanæ naturæ, quod est ab æterno Deus : et ideò non convenit ei fieri Deum. Cùm autem dicitur : *Deus factus est homo*, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideò, propriè loquendo, hæc est vera : *Deus factus est homo ;* sed hæc est falsa : *Homo factus est Deus :* sicut si Socrates, cùm priùs fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Socrate, hæc est vera : *Hic homo hodiè factus est albus ;* hæc tamen est falsa : *Hoc album hodiè factum est homo*. Si tamen ex parte subjecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari ut subjectum factionis, putà si dicatur quòd natura humana facta est Filii Dei.

Articulus viii. — *Utrùm hæc sit vera :* Christus est creatura. — (*Infr., quæst.* 20, *art.* 1, *ad* 1, *et part.* 1, *quæst.* 45, *art.* 3, *corp., et ad* 4, *et* 3, *dist.* 4, *quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 4, *et dist.* 11, *quæst.* 1, *art.* 2, *et dist.* 21, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 2, *et* 4 *cont., cap.* 48, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 1, *ad* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 223, *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc sit vera : *Christus est creatura.* Dicit enim Leo papa (quid simile habet serm. 3 Pentecost., parùm à princ.) : *Nova et inaudita conventio : Deus qui est, et erat, fit creatura.* Sed illud potest prædicari de Christo quòd Filius Dei factus est per incarnationem. Ergo hæc est vera : *Christus est creatura.*

2. Præterea, proprietates utriusque naturæ possunt prædicari de hypostasi communi utriusque naturæ, quocumque nomine significetur, ut supra dictum est, art. 5 huj. quæst. Sed proprietas humanæ naturæ est esse creaturam, sicut et proprietas divinæ naturæ est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo, scilicet quòd sit creatura, et quòd sit increatus et creator.

3. Præterea, principalior pars hominis est anima quàm corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de Virgine traxit, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata est à Deo, debet simpliciter dici quòd Christus sit creatura.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 1 de Trinit. (seu de Fide ad Gratian., cap. 7, circ. med.) : *Numquid dicto factus est Christus ? numquid mandato creatus est Christus ?* quasi dicat, non. Unde subdit : *Quomodò autem creatura in Deo esse potest ? etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ.* Ergo hæc non est concedenda : *Christus est creatura.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit (implic. in cap. 5 ad Gal.), *ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis ;* unde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. Ariani autem hæretici Christum dixerunt esse creaturam et minorem Patre, non solùm ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione di-

vinæ personæ. Et ideò non est absolutè dicendum quòd Christus *sit creatura*, vel *minor Patre;* sed cum determinatione, scilicet secundùm humanam naturam.

Ea verò de quibus suspicari non potest quòd divinæ personæ conveniant secundùm seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ; sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum et sepultum: sicut etiam in rebus corporalibus et humanis, ea quæ in dubitationem venire possunt an conveniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, id est, sine determinatione, non enim dicimus quòd Æthiops est albus, sed quòd est albus secundùm dentes; dicimus autem absque determinatione, quòd est crispus, quia hoc non potest ei convenire nisi secundùm capillos.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquando sancti doctores causâ brevitatis, determinatione omissâ, nomine creaturæ utuntur circa Christum, est tamen in eorum dictis subintelligenda determinatio, *in quantum homo.*

Ad secundum dicendum quòd omnes proprietates humanæ naturæ, sicut et divinæ, possunt æqualiter dici de Christo. Unde et Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 4, ad fin., quòd *Christus, qui Deus est et homo, dicitur et creatus et increatus, passibilis et impassibilis.* Sed tamen illa quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione: unde ipse postea alibi, lib. 4 orth. Fid., cap. 5, subdit: *Ipsa una hypostasis,* scilicet Christi, *et increata est deitate, et creata est humanitate;* sicut et è converso non esset dicendum sine determinatione: *Christus est incorporeus*, vel *impassibilis,* ad evitandum errorem Manichæi, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec verè passum esse, sed dicendum est cum determinatione quòd Christus secundùm deitatem est incorporeus et impassibilis.

Ad tertium dicendum quòd de nativitate ex Virgine nulla dubitatio potest esse quòd conveniat personæ Filii Dei, sicut potest esse de creatione; et ideò non est similis ratio utrobique.

Articulus ix. — *Utrùm hæc sit vera :* Iste homo, *demonstrato Christo,* incœpit esse. — (3, *dist.* 12, *quæst.* 1, *art. un.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille homo, demonstrato Christo, incœperit esse. Dicit enim Augustinus super Joan. tract. 105, à med.; *Priusquàm mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum homo Jesus Christus.* Sed illud quod non semper fuit, incœpit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incœpit esse.

2. Præterea, Christus incœpit esse homo. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incœpit esse simpliciter.

3. Præterea, homo importat suppositum humanæ naturæ. Sed Christus non semper fuit suppositum humanæ naturæ. Ergo ille homo incœpit esse.

Sed contra est quod dicitur Hebr. ult., 8: *Jesus Christus heri, et hodiè, ipse et in secula.*

Respondeo dicendum quòd non est dicendum quòd *ille homo,* demonstrato Christo, *incœperit esse,* si nihil addatur. Et hoc duplici ratione. Primò quidem, quia hæc locutio est simpliciter falsa secundùm sententiam catholicæ fidei, quâ ponimus in Christo unum suppositum, et unam hypostasim, sicut et unam personam. Secundùm hoc enim oportet quòd in hoc quod dicitur, *iste homo,* demonstrato Christo, designetur suppositum æternum, cujus æternitati repugnat incipere esse; unde hæc est falsa: *Hic homo incœpit esse.* Nec obstat quòd incipere esse convenit humanæ naturæ, quæ significatur per hoc nomen *homo,* quia terminus in subjecto positus non tenetur formaliter pro naturâ, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est, art. 7 huj. quæst., ad 4. Secundò, quia etiamsi esset vera, non tamen esset eâ utendum absque determinatione, ad evitandam hæresim Arii, quia sicut personæ Filii Dei attribuit quòd esset creatura, et quòd esset minor Patre, ita attribuit ei quòd esse incœperit, dicens quòd erat quando non erat.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas ista est intelligenda cum determinatione, ut scilicet dicamus quòd homo Jesus Christus non fuit, antequàm mundus esset, secundùm humanitatem.

Ad secundum dicendum quòd cùm hoc verbo *incipit,* non sequitur argumentum ab inferiori ad superius. Non enim sequitur: Hoc incœpit esse album; ergo incipit esse coloratum. Et hoc ideò, quia incipere importat nunc esse et non priùs. Non autem sequitur: Hoc non erat priùs album. Ergo non erat priùs coloratum. Esse autem simpliciter est superius ad esse hominem. Unde non sequitur: Christus incœpit esse homo; ergo incœpit esse.

Ad tertium dicendum quòd hoc nomen *homo*, secundùm quòd accipitur pro Christo, licèt significet humanam naturam, quæ incœpit esse, tamen supponit suppositum æternum, quod esse non incœpit. Et ideò quia secundùm quòd ponitur in subjecto, tenetur pro supposito, secundùm autem quòd ponitur in prædicato, refertur ad naturam; ideò hæc est falsa: *Homo Christus esse incœpit;* sed hæc est vera: *Christus incœpit esse homo.*

Articulus x. — *Utrùm hæc sit vera :* Christus, secundùm quòd homo, est creatura. — (3, *dist.* 4, *quæst.* 1, *art* 2, *quæst.* 1, *corp., et quæst.* 2, *ad* 3, *et dist.* 10, *quæst* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *et dist.* 11, *quæst.* 1, *art.* 3.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc sit falsa: *Christus, secundùm quòd homo, est creatura,* vel *incœpit esse.* Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed hæc est falsa: *Christus, secundùm quòd homo, est humana natura.* Ergo hæc etiam est falsa: *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.*

2. Præterea, prædicatum magis prædicatur de termino in reduplicatione posito, quàm de ipso subjecto propositionis; sicut si dicam: Corpus, secundùm quòd colora-

tum, est visibile, sequitur quòd coloratum sit visibile. Sed hæc non est absolutè, sicut dictum est art. 8 et 9 præc., concedenda : *Homo Christus est creatura.* Ergo neque hæc : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.*

3. Præterea, quidquid prædicatur de quocumque homine, secundùm quòd homo, prædicatur de eo per se et simpliciter : idem enim est per se, et secundùm quod ipsum, ut dicitur in 5 Metaph., text. 23. Sed hæc est falsa : *Christus est per se, et simpliciter creatura.* Ergo etiam hæc est falsa : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.*

Sed contra, omne quod est, vel est creator vel creatura. Sed hæc est falsa : *Christus, secundùm quòd homo, est creator.* Ergo hæc est vera : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.*

Respondeo dicendum quòd cùm dicitur : *Christus secundùm quòd homo,* hoc nomen *homo* potest resumi in reduplicatione vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Si quidem resumatur ratione suppositi, cùm suppositum humanæ naturæ in Christo sit æternum et increatum, hæc erit falsa : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.* Si verò resumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera, quia ratione humanæ naturæ, sive secundùm humanam naturam, convenit ei esse creaturam, ut supra dictum est, art. 8 huj. quæst.

Sciendum tamen quòd nomen sic resumptum in reduplicatione magis propriè tenetur pro naturâ quàm pro supposito : resumitur enim in vi prædicati, quòd tenetur formaliter : idem enim est dictu : *Christus, secundùm quòd homo*, ac si diceretur : *Christus secundùm quòd est homo.* Et ideò hæc est magis concedenda quàm neganda : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.* Si tamen adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quàm concedenda ; putà si diceretur : *Christus, secundùm quòd hic homo, est creatura.*

Ad primum ergo dicendum quòd licèt Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen autem creaturæ natum est prædicari non solùm de abstractis, sed etiam de concretis : dicimus enim quòd humanitas est creatura, et quòd homo est creatura.

Ad secundum dicendum quòd ly *homo,* secundùm quòd ponitur in subjecto, magis respicit suppositum ; secundùm autem quòd ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam ; ut dictum est in corp. art. Et quia natura est creata, suppositum verò increatum, ideò licèt non concedatur ista simpliciter : *Homo Christus est creatura ;* conceditur tamen ista : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.*

Ad tertium dicendum quòd cuilibet homini, qui est suppositum solius naturæ humanæ, competit quòd non habeat esse, nisi secundùm humanam naturam ; et ideò de quolibet tali supposito sequitur, si secundùm quòd homo, est creatura, quòd sit creatura simpliciter. Sed Christus non solùm est suppositum humanæ naturæ, sed etiam divinæ, secundùm quam habet esse increatum. Et ideò non sequitur, si secundùm quòd homo, est creatura, quòd sit simpliciter creatura.

ARTICULUS XI. — *Utrùm hæc sit vera : Christus, secundùm quòd homo, est Deus.* — (3, *dist.* 10, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *et quæst.* 3, *corp.*)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, sit Deus. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundùm quòd homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est Deus.

2. Præterea, dimittere peccata est proprium Dei, secundùm illud Isa. 43, 25 : *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me.* Sed Christus, secundùm quòd homo, dimittit peccata, secundùm illud Matth. 9, 6 : *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terrâ dimittendi peccata,* etc. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est Deus.

3. Præterea, Christus non est homo communis, sed est homo iste particularis. Sed Christus, secundùm quòd est iste homo, est Deus, quia in isto homine designatur suppositum æternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est Deus.

Sed contra, illud quod convenit Christo, secundùm quòd homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus secundùm quòd homo est Deus, sequitur quòd omnis homo sit Deus : quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quòd iste terminus *homo* in reduplicatione positus potest dupliciter accipi. Uno modo quantùm ad naturam : et sic non est verum quòd Christus, secundùm quòd homo, sit Deus, quia humana natura est distincta à divinâ secundùm differentiam naturæ. Alio modo potest accipi ratione suppositi : et sic cùm suppositum naturæ humanæ in Christo sit persona Filii Dei, cui per se convenit esse Deum, verum est quòd Christus, secundùm quòd homo, sit Deus.

Quia tamen terminus in reduplicatione positus magis propriè tenetur pro naturâ quàm pro supposito, ut supra dictum est, art. præc., in corp., et ad 2, ideò magis est ista neganda : *Christus, secundùm quòd homo, est Deus,* quàm sit affirmanda.

Ad primum ergo dicendum quòd non secundùm idem convenit alicui moveri ad aliquid et esse illud : nam moveri convenit alicui ratione materiæ vel subjecti ; esse autem in actu ratione formæ. Et similiter non secundùm idem convenit Christo ordinari ad hoc quòd sit Deus per gratiam unionis, et esse Deum ; sed primum convenit ei secundùm humanam naturam, secundum verò secundùm divinam. Et ideò hæc est vera : *Christus, secundùm quòd homo, habet gratiam unionis ;* non tamen ista : *Christus, secundùm quòd homo, est Deus.*

Ad secundum dicendum quòd Filius hominis habet in terrâ potestatem dimittendi peccata, non virtute humanæ naturæ, sed virtute naturæ divinæ ; in quâ quidem naturâ

divinâ consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem, in humanâ autem naturâ consistit instrumentaliter et per ministerium. Unde Chrysostomus super Matth. (implic. hom. 30, circ. med., hoc exponens dicit: *Signanter dixit: «In terrâ dimittendi peccata,» ut ostenderet quòd humanæ naturæ potestatem Divinitatis univit indivisibili unione: quia etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit.*

Ad tertium dicendum quòd cùm dicitur *iste homo*, pronomen demonstrativum *hoc* nomen *homo* trahit ad suppositum; et ideò magis est hæc vera: *Christus, secundùm quòd iste homo, est Deus,* quàm ista: *Christus, secundùm quòd homo, est Deus.*

Articulus xii. — *Utrùm hæc sit vera:* Christus, secundùm quòd homo, est hypostasis vel persona. — (3, *dist.* 10, *qu.* 1, *art.* 2, *et Rom.* 1, *lect.* 3.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, sit hypostasis vel persona. Illud enim quod convenit cuilibet homini, convenit Christo, secundùm quòd est homo: est enim aliis hominibus similis, secundùm illud Philipp. 2, 7: *In similitudinem hominum factus.* Sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est persona.

2. Præterea, Christus, secundùm quòd homo, est substantia rationalis naturæ, non autem substantia universalis; ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quàm *rationalis naturæ individua substantia,* ut Boetius dicit in lib. de duabus Naturis, aliquant. à princ. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est persona.

3. Præterea, Christus, secundùm quòd homo, est res humanæ naturæ, et suppositum, et hypostasis ejusdem naturæ. Sed omnis hypostasis, et suppositum, et res humanæ naturæ est persona. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est persona.

Sed contra, Christus, secundùm quòd homo, non est persona æterna. Si ergo Christus, secundùm quòd homo, sit persona, sequeretur quòd in Christo sint duæ personæ, una temporalis et alia æterna; quod est erroneum, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 3 et 6, et quæst. 4, art. 2 et 3.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 10 et 11 huj. quæst., iste terminus *homo* in reduplicatione positus potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Cùm ergo dicitur: *Christus secundùm quòd homo, est persona,* si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quòd Christus, secundùm quòd homo, est persona, quia suppositum humanæ naturæ nihil est aliud quàm persona Filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter: uno modo, ut intelligatur quòd naturæ humanæ competat esse in aliquâ personâ; et hoc etiam modo verum est: omne enim quod subsistit in humanâ naturâ, est persona. Alio modo potest intelligi, ut naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanæ naturæ: et sic Christus, secundùm quòd homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum subsistens à divinâ naturâ, quod requirit ratio personæ.

Ad primum ergo dicendum quòd omni homini convenit esse personam, secundùm quòd omne subsistens in humanâ naturâ est persona. Sed hoc est proprium homini Christo quòd persona subsistens in humanâ naturâ ejus non sit causata ex principiis humanæ naturæ, sed sit æterna: et ideò uno modo est persona, secundùm quòd homo, alio modo non, sicut dictum est in corp. articuli.

Ad secundum dicendum quòd *substantia individua,* quæ ponitur in definitione personæ, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis: alioquin manus hominis posset dici persona, cùm sit substantia quædam individua; quia tamen est substantia individua, sicut in alio existens, non potest dici persona: et eâdem ratione nec humana natura in Christo, quæ tamen potest dici individuum, vel singulare quoddam.

Ad tertium dicendum quòd sicut persona significat quid completum et per se subsistens in naturâ rationali, ita hypostasis, suppositum et res naturæ in genere substantiæ significant quiddam per se subsistens. Unde sicut humana natura non est per se persona seorsùm à personâ Filii Dei, ita etiam non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ. Et ideò in sensu in quo negatur ista: *Christus, secundùm quòd homo, est persona,* oportet etiam negari omnes alias.

QUÆSTIO XVII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad esse. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad unitatem in Christo in communi. Nam de his quæ pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est; sicut supra determinatum est, quæst. 9, quòd in Christo non est una tantùm scientia, et infra determinabitur, quæst. 35, quòd in Christo non est una tantùm nativitas.

Considerandum est ergo primò de unitate Christi quantùm ad esse; secundò, quantùm ad velle; tertiò, quantùm ad operari.

Circa primum quæruntur duo: 1° utrùm Christus sit unum vel duo; 2° utrùm in Christo sit tantùm unum esse.

Articulus primus. — *Utrùm Christus sit unum, vel duo.* — (3, *dist.* 6, *quæst.* 2, *art.* 1, *et dist.* 21, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *ad* 6, *et* 4 *cont., cap.* 38, *fin., et un., art.* 2, *ad* 2 *et* 7, *et art.* 3 *et* 4, *per tot., et art.* 5, *ad* 14.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non sit unum, sed duo. Dicit enim Augustinus in 1 de Trinit., cap. 7, circa med.: *Quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem.* Sed utrumque dici non potest, nisi ubi sunt duo. Ergo Christus est duo.

2. Præterea, ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud et aliud; dicit enim Augustinus in Ench., cap. 35, in

med. : *Cùm in formâ Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus, sed est aliud propter Verbum, aliud propter hominem.* Ergo Christus est duo.

3. Præterea, Christus non est tantùm homo, quia sic purus homo esset. Ergo est aliquid aliud quàm homo, et ita in Christo est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

4. Præterea, Christus est aliquid quod est Pater, et est aliquid quod non est Pater. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo Christus est duo.

5. Præterea, sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personæ in unâ naturâ; ita in mysterio incarnationis sunt duæ naturæ in unâ personâ. Sed propter unitatem naturæ, non obstante distinctione personæ, Pater et Filius sunt unum, secundùm illud Joan. 10, 30 : *Ego et Pater unum sumus.* Ergo, non obstante unitate personæ propter dualitatem naturarum Christus est duo.

6. Præterea, Philosophus dicit in 3 Phys., text. 18, quòd unum et duo denominativè dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.

7. Præterea, sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, ut Porphyrius dicit in Prædic., cap. de Differ. Sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, humana scilicet et divina. Ergo Christus est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de duabus Naturis (implic., et lib. de Unit. et uno, circa princ.) : *Omne quod est, in quantum est, unum est.* Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum.

Respondeo dicendum quòd natura secundùm se considerata, prout in abstracto significatur, non verè potest prædicari de supposito seu personâ, nisi in Deo, in quo non differt, *quod est,* et *quo est,* ut in primâ parte habitum est, quæst. 3, art. 3 et 4. In Christo autem cùm sint duæ naturæ, divina scilicet et humana, altera earum, scilicet divina, potest de eo prædicari et in abstracto et in concreto; dicimus enim quòd Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine *Christus,* et est divina natura, et est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundùm se in abstracto, sed solùm in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim verè potest dici quòd Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito; dicitur autem quòd Christus est homo, sicut et quòd Christus est Deus. Deus autem significat habentem Deitatem, et homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen *homo,* et aliter per hoc nomen *Jesus,* vel *Petrus.* Nam hoc nomen *homo* importat habentem humanitatem indistinctè, sicut et hoc nomen *Deus* indistinctè importat habentem Deitatem; hoc autem nomen *Petrus,* vel *Jesus,* importat distinctè habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus, sicut et hoc nomen *Filius Dei* importat habentem Deitatem sub determinatâ proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas. Et ideò si ambæ naturæ in abstracto prædicarentur de Christo, sequeretur quòd Christus esset duo. Sed quia duæ naturæ non prædicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundùm rationem suppositi prædicari de Christo unum vel duo

Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam : quæ quidem videtur se habere secundùm eorum opinionem tanquàm suppositum completum ultimâ completione. Et ideò quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter.

Sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum unum masculinè, nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum; genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. Nestoriani autem ponentes in Christo duas personas dicebant, Christum non solùm esse duo neutraliter, sed etiam duo masculinè. Quia verò nos ponimus in Christo unam personam, et unum suppositum, ut ex supra dictis patet, quæst. 2, art. 2 et 3, sequitur quòd dicamus quòd non solùm Christus est unus masculinè, sed etiam quòd est unum neutraliter.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quòd ly *utrumque* teneatur ex parte prædicati; quasi dicat quòd Christus sit utrumque; sed tenetur ex parte subjecti. Et tunc ly *utrumque* ponitur non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere quòd utrumque, scilicet Deus et homo, est Deus propter accipientem Deum; et utrumque, scilicet Deus et homo, est homo propter acceptum hominem.

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur : *Christus est aliud et aliud*, locutio est exponenda, ut sit sensus : *Habens aliam et aliam* naturam. Et hoc modo exponit Augustinus in lib. contra Felicianum, cap. 11, in fin., ubi cùm dixisset : *In mediatore Dei et hominum aliud Dei Filius, aliud hominis Filius,* subdit : *Aliud, inquam, pro discretione substantiæ, non aliud pro unitate personæ.* Unde Gregorius Nazianzenus in epist. 1, inter princ. et med., ad Cledonium dicit : « Si oportet compendiosè dicere, aliud quidem, et aliud ea « ex quibus Salvator est : siquidem non idem « est invisibile visibili, et quod absque tem- « pore, ei quod sub tempore : non autem alius « et alius : absit : hæc enim ambo unum. »

Ad tertium dicendum quòd hæc est falsa : *Christus est tantùm homo*, quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam, eò quòd termini in prædicato positi formaliter tenentur. Si verò adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio, putà : *Christus est tantùm id quod est homo* Non tamen sequitur quòd sit aliquid aliud quàm homo, quia ly *aliud,* cùm sit relativum diversitatis substantiæ, propriè refertur ad suppositum, sicut et omnia relativa facientia personalem relationem. Sequitur autem; ergo habet aliam naturam.

Ad quartum dicendum quòd cùm dicitur : *Christus est aliquid quod est Pater,* ly *aliquid*

tenetur pro naturâ divinâ, quæ etiam in abstracto prædicatur de Patre et Filio. Sed cùm dicitur : *Christus est aliquid quod non est Pater,* ly *aliquid* tenetur non pro ipsâ naturâ humanâ, secundùm quod significatur in abstracto, sed secundùm quod significatur in concreto, non quidem secundùm suppositum distinctum, sed secundùm suppositum indistinctum, prout scilicet substat naturæ, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideò non sequitur quòd Christus sit aliud et aliud, vel quòd sit duo, quia suppositum humanæ naturæ in Christo, quod est persona Filii Dei, non ponit in numerum cum naturâ divinâ, quæ prædicatur de Patre et Filio.

Ad quintum dicendum quòd in mysterio divinæ Trinitatis natura divina prædicatur etiam in abstracto de tribus personis : et ideò simpliciter potest dici quòd tres personæ sint unum. Sed in mysterio incarnationis non prædicantur ambæ naturæ in abstracto de Christo : et ideò non potest simpliciter dici quòd Christus sit duo.

Ad sextum dicendum quòd duo dicitur, quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso de quo *duo* prædicatur. Fit autem prædicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen *Christus.* Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici Christus esse duo.

Ad septimum dicendum quòd *alterum* importat diversitatem accidentis. Et ideò diversitas accidentis sufficit ad hoc quòd aliquid simpliciter dicatur alterum. Sed *aliud* importat diversitatem substantiæ; substantia autem dicitur non solùm natura, sed etiam suppositum, ut dicitur in 5 Metaph., text. 15. Et ideò diversitas naturæ non sufficit ad hoc quòd aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundùm suppositum; sed diversitas naturæ facit aliud secundùm quid, scilicet secundùm naturam, si non adsit diversitas suppositi.

Articulus ii. — *Utrùm in Christo sit tantùm unum esse.* — (3, *dist.* 4, *quæst.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *corp., fin., et dist.* 6, *quæst.* 2, *art.* 2, *et un., art.* 4, *et quodl.* 9, *qu.* 2, *art.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 2, 10 *et* 211.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non sit tantùm unum esse, sed duo. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 13, quòd ea quæ consequuntur naturam, in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam, esse enim est à formâ. Ergo in Christo sunt duo esse.

2. Præterea, esse Filii Dei est ipsa natura divina, et est æternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura, sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantùm unum esse.

3. Præterea, in Trinitate quamvis sint tres personæ, est tamen unum esse propter unitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est tantùm unum esse, sed duo.

4. Præterea, in Christo anima dat aliquod esse corpori, cùm sit forma ejus. Sed non dat ei esse divinum, cùm sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse præter esse divinum : et sic in Christo non est tantùm unum esse.

Sed contra, unumquodque secundùm hoc dicitur ens, secundùm quòd dicitur unum, quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo essent duo esse, et non tantùm unum, Christus esset duo, et non unum.

Respondeo dicendum quòd quia in Christo sunt duæ naturæ, et una hypostasis, necesse est quòd ea quæ ad naturam pertinent in Christo, sint duo; quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantùm. Esse autem pertinet et ad naturam, et ad hypostasim: ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formæ, quæ dicitur ens ex eo quòd ea aliquid est; sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquid homo. Est autem considerandum quòd si est aliqua forma vel natura, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundùm quid, sicut esse album est esse Socratis, non in quantum est Socrates, sed in quantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in unâ hypostasi vel personâ : aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam secundùm se, impossibile est in unâ hypostasi vel personâ multiplicari, quia impossibile est quòd unius rei non sit unum esse.

Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostaticè vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse, unum quidem, secundùm quòd est Deus, aliud autem, secundùm quòd est homo; sicut in Socrate ponitur aliud esse, secundùm quòd est albus, et aliud, secundùm quòd est homo, quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis; esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis : et ideò ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate : et si contingeret quòd post constitutionem personæ Socratis advenirent Socrati manus, vel pedes, vel oculi, sicut accidit in cæco nato; ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solùm relatio quædam ad hujusmodi, quia scilicet diceretur esse non solùm secundùm ea quæ priùs habebat, sed etiam secundùm ea quæ sibi postmodùm advenerunt. Sic igitur cùm humana natura conjungatur Filio Dei hypostaticè vel personaliter, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 5 et 6, et non accidentaliter, consequens est quòd secundùm humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solùm nova habitudo esse personalis præexistentis ad naturam humanam; ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere non solùm secundùm divinam naturam, sed etiam secundùm humanam.

Ad primum ergo dicendum quòd esse con-

sequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut quâ aliquid est; personam autem, sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse. Et ideò magis retinet unitatem secundùm unitatem hypostasis, quàm habeat dualitatem secundùm dualitatem naturæ.

Ad secundum dicendum quòd illud esse æternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur à Filio Dei in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut in primâ parte dictum est, quæst. 3, art. 3 et 4, et quæst. 39, art. 1, quia persona divina est idem cum naturâ, in personis divinis non est aliud esse personæ præter esse naturæ: et ideò tres personæ non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, et aliud esse naturæ.

Ad quartum dicendum quòd anima in Christo dat esse corpori, in quantum facit ipsum actu animatum; quod est dare ei complementum naturæ et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex animâ et corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut *quod est*, sed ut *quo aliquid est*. Et ideò ipsum esse est personæ subsistentis, secundùm quòd habet habitudinem ad talem naturam; cujus habitudinis causa est anima, in quantum perficit humanam naturam informando corpus.

QUÆSTIO XVIII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad voluntatem. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de unitate quantùm ad voluntatem; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrùm in Christo sit alia voluntas divina et alia humana; 2° utrùm in humanâ naturâ Christi sit alia voluntas sensualitatis et alia rationis; 3° utrùm ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates; 4° utrùm in Christo fuerit liberum arbitrium; 5° utrùm voluntas humana Christi fuerit omninò conformis divinæ voluntati in volito; 6° utrùm in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

Articulus primus. — *Utrùm in Christo sint duæ voluntates.* — (3, *dist.* 14, *art.* 1, *qu.* 1, *corp., et dist.* 17, *art.* 1, *quæst.* 1, *et* 4 *cont., cap.* 36, *et Pot. quæst.* 10, *art.* 4, *ad* 13, *et opusc.* 2, *cap.* 102, *et Joan.* 6, *lect.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non sint duæ voluntates, una divina et alia humana. Voluntas enim est primum movens, et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens, et imperans fuit voluntas divina: quia omnia humana in Christo movebantur secundùm voluntatem divinam. Ergo videtur quòd in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet divina.

2. Præterea, instrumentum non movetur propriâ voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana fuit in Christo sicut instrumentum Divinitatis ejus. Ergo natura humana in Christo non movebatur propriâ voluntate, sed divinâ

3. Præterea, illud solum multiplicatur in Christo quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere, quia ea quæ sunt naturalia, sunt ex necessitate; quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantùm in Christo.

4. Præterea, Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 14, inter princ. et med., quòd *aliqualiter velle non est naturæ, sed nostræ intelligentiæ*, scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas, quia nihil est in genere quod non sit in aliquâ ejus specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet. Sed in Christo fuit, et est una tantùm persona. Ergo in Christo est una tantùm voluntas.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. 22, 42: *Pater, si vis, transfer calicem istum à me; verùmtamen non mea voluntas, sed tua fiat*, quod inducens Ambrosius ad Gratianum imperatorem, lib. 2 de Fide, cap. 3, versùs fin., dicit: « Sicut susceperat voluntatem meam, « suscepit tristitiam meam; » et super Luc., cap. 22, sup. illud: *Verùmtamen non mea voluntas,* dicit: « Voluntatem suam ad hominem retulit, Patris ad Divinitatem: voluntas enim hominis est temporalis, voluntas « Divinitatis æterna. »

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt in Christo esse unam solùm voluntatem. Sed ad hoc ponendum diversimodè moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo, sed quòd Verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectûs. Unde cùm voluntas sit in ratione, ut Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 42, sequebatur quòd in Christo non esset voluntas humana; et ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, et omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit unionem Dei et hominis esse factam solùm secundùm affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodùm verò Macarius Antiochenus patriarcha, et Cyrus Alexandrinus, et Sergius Constantipolitanus, et quidam eorum sequaces posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundùm hypostasim unitas, quia opinabantur quòd humana natura in Christo nunquàm movebatur proprio motu, sed solùm secundùm quòd erat mota à Divinitate, ut patet ex epistolâ synodicâ Agathonis papæ, à med. (et habetur in conc. Const. III, gener. 6, act. 4).

Et ideò in sextâ synodo apud Constantinopolim celebratâ (mox cit., act. 18, quæ Græcè est 17 in Symb. Const. 150 PP., versùs fin.) determinatum est, oportere dici quòd in Christo sint duæ voluntates: ubi sic legitur: « Juxta quod olim Prophetæ de Christo, « et ipse nos erudivit, et sanctorum Patrum « nobis tradidit symbolum, duas naturales « voluntates in eo, et duas naturales opera-

« tiones prædicamus. » Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim quòd Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, sicut supra ostensum est, quæst. 2, art. 5. Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis ejus potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quæ in primâ parte dicta sunt, quæst. 79 et 80. Unde necesse est dicere quòd Filius Dei humanam voluntatem assumpserit cum humanâ naturâ. Per assumptionem autem humanæ naturæ nullam diminutionem passus est Filius Dei in his quæ pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in primâ parte habitum est, quæst. 19, art. 1. Unde necesse est dicere quòd in Christo sint duæ voluntates, una scilicet divina, et alia humana.

Ad primum ergo dicendum quòd quidquid fuit in humanâ naturâ Christi, movebatur nutu voluntatis divinæ, non tamen sequitur quòd in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturæ humanæ, quia etiam aliorum sanctorum piæ voluntates moventur secundùm voluntatem Dei, *qui operatur* in eis *velle* et *perficere*, ut dicitur Philipp. 2. Licèt enim voluntas non possit interiùs moveri ab aliquâ creaturâ, interiùs tamen movetur à Deo, ut in primâ parte dictum est, quæst. 105, art. 4. Et sic etiam Christus secundùm voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundùm illud Ps 39, 9 : *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Unde Augustinus dicit contra Maximinum, lib. 3, cap. 20, ante med. : « Ubi dixit Filius « Patri : *Non quod ego volo, sed quod tu vis*, « quid te adjuvat, quòd tua verba subjungis « et dicis : Ostendit verè suam voluntatem « subjectam suo genitori : quasi nos nege- « mus hominis voluntatem voluntati Dei de- « bere esse subjectam. »

Ad secundum dicendum quòd proprium est instrumenti quòd moveatur à principali agente, diversimodè tamen secundùm proprietatem naturæ ipsius. Nam instrumentum inanimatum (sicut securis aut serra) movetur ab artifice per solum motum corporalem; instrumentum verò animatum animâ sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus à sessore; instrumentum verò animatum animâ rationali movetur per voluntatem ejus, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 2 et 4, et 8 Ethic., cap. 2. Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum Divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.

Ad tertium dicendum quòd ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate; sed motus vel actus hujus potentiæ, qui etiam voluntas dicitur, quandoque quidem est naturalis et necessarius, putà respectu felicitatis : quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens et non necessarius, neque naturalis, sicut patet ex his quæ in secundâ parte dicta sunt, quæst. 82, art. 2, et 1-2, quæst. 5, art. 8, quæst. 6, art. 1. Et tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium hujus motûs, est naturalis. Et ideò præter voluntatem divinam oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solùm prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

Ad quartum dicendum quòd per hoc quòd dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cujus est modus. Unde cùm voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam, non secundùm quòd est absolutè considerata, sed secundùm quòd est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divinâ, ut scilicet moveretur semper secundùm nutum divinæ voluntatis.

Articulus II. — *Utrùm in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem.* — (*Inf., art.* 5, *corp., et* 3, *dist.* 17, *art.* 1, *quæst.* 2, *et op.* 3, *cap.* 230.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus, in 3 de Animâ, text. 42, quòd voluntas in ratione est; in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

2. Præterea, secundùm Augustinum 12 de Trinit., cap. 13, à princ., sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo : habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut Augustinus dicit, lib. 1 de peccator. Meritis et Remiss., cap. 32, super illud Joan. 3 : *Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto.* Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

3. Præterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est art. præc. Sed in Christo non fuit nisi una natura præter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in 2 ad Gratianum imperat. (scilicet de Fide, cap. 3, ad fin.) : *Mea est voluntas, quam suam dicit : quia ut homo suscepit tristitiam meam.* Ex quo datur intelligi quòd tristitia pertinet ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secundâ parte habitum est, quæst. 23, art. 1 et 3, quæst. 25, art. 1, et quæst. 35, art. 1 et 2. Ergo videtur quòd in Christo sit voluntas sensualitatis præter voluntatem rationis.

Respondeo dicendum quòd, sicut prædictum est art. præc., Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ humanæ. In humanâ autem naturâ includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet quòd Filius Dei assumpserit cum humanâ naturâ etiam ea quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis : inter quæ est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur : et ideò oportet dicere quòd in Christo fuit sensualis appetitus sive sensualitas. Scien-

dum est etiam quòd sensualitas sive sensualis appetitus, in quantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, ut patet per Philosophum, 1 Ethic., cap. ult. Et quia voluntas est in ratione, ut dictum est art. præc., pari ratione potest dici quòd sensualitas sit voluntas per participationem.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de voluntate essentialiter dictâ, quæ non est nisi in parte intellectivâ; sed voluntas participativè dicta potest esse in parte sensitivâ, in quantum obedit rationi.

Ad secundum dicendum quòd sensualitas significatur per serpentem, non quantùm ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit, sed quantùm ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

Ad tertium dicendum quòd ubi est unum propter alterum, ibi unum tantùm esse videtur; sicut superficies, quæ est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter quia sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia participat voluntatem rationis, sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

Articulus iii. — *Utrùm in Christo fuerint duæ voluntates quantùm ad rationem.* — (*Sup., art.* 2, *ad* 2, *et inf., art.* 4, *et* 5, *corp., et* 3, *dist.* 17, *art.* 1, *quæst.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 230.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo fuerint duæ voluntates quantùm ad rationem. Dicit enim Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, ante med., et lib. 3, cap. 14 et 18, quòd duplex est hominis voluntas; scilicet naturalis, quæ vocatur θέλησις; et voluntas rationalis, quæ vocatur βούλησις. Sed Christus in humanâ naturâ habuit quidquid ad perfectionem humanæ naturæ pertinet. Ergo utraque prædictarum voluntatum fuit in Christo.

2. Præterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundùm diversitatem virtutis apprehensivæ, et ideò secundùm differentiam sensûs et intellectûs diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Sed similiter quantùm ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectûs, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis et alia rationalis.

3. Præterea, à quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis, quæ non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

Sed contra est quòd in quolibet ordine est unum primum movens. Sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas propriè dicta, quæ est voluntas rationis: Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est una tantùm voluntas humana.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 3, voluntas quandoque accipitur pro potentiâ, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, id est, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 8, art. 2 et 3, et est finis, et est eorum quæ sunt ad finem; et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolutè, sicut in id quod est secundùm se bonum; in id autem quod est ad finem, fertur cum quâdam comparatione, secundùm quòd habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideò alterius rationis est actus voluntatis, secundùm quòd fertur in aliquid quod est secundùm se volitum, ut sanitas, quod à Damasceno, loc. cit., vocatur θέλησις, id est, simplex voluntas, et à magistris vocatur voluntas ut natura; et alterius rationis est actus voluntatis, secundùm quòd fertur in aliquid quod est volitum solùm ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinæ; quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat βούλησιν, id est, consiliativam voluntatem, à magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Hæc autem diversitas actûs non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam communem rationem objecti, quod est bonum. Et ideò dicendum est quòd si loquamur de potentiâ voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter, et non participativè dicta; si verò loquamur de voluntate quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quæ est ut natura, quæ dicitur θέλησις, et voluntas quæ est ut ratio, quæ dicitur βούλησις.

Ad primum ergo dicendum quòd illæ duæ voluntates non diversificant secundùm potentiam, sed solùm secundùm differentiam actûs, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd etiam intellectus et ratio non sunt diversæ potentiæ, ut in primâ parte dictum est, quæst. 79, art. 8.

Ad tertium dicendum quòd voluntas pietatis non videtur esse aliud quàm voluntas quæ consideratur ut natura, in quantum scilicet refugit alienum malum absolutè consideratum.

Articulus iv. — *Utrùm in Christo fuerit liberum arbitrium.* — (3, *dist.* 14, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp., et dist.* 17, *art.* 1, *quæst.* 3, *ad* 5, *et dist.* 18, *art.* 2, *ad* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 14, prop. fin., γνώμην, *autem,* id est, sententiam vel mentem, vel excogitationem, et προαίρεσιν, id est, electionem, *in Domino dicere impossibile est, si propriè loqui volumus.* Maximè autem in his quæ sunt fidei est propriè loquendum. Ergo in Christo non fuit electio, et per consequens nec liberum arbitrium, cujus actus est electio.

2. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, circa fin., quòd *electio est appetitus præconsiliati.* Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur de quibus certi sumus; Christus autem de omnibus certitudinem habuit. Ergo in Christo non fuit electio, et sic nec liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare,

sicut supra dictum est, quæst. 15, art. 1 et 2. Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicitur Isa. 7, 15 : *Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum,* quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 3, in Christo fuit duplex actus voluntatis : unus quidem, quo ejus voluntas ferebatur in aliquid sicut secundùm se volitum, quod pertinet ad rationem finis; alius autem, secundùm quem ejus voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem ejus quod est ad finem. Differt autem, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 2, in med., electio à voluntate in hoc quòd voluntas per se loquendo, est ipsius finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem quòd voluntas ut natura; electio autem est idem quòd voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in primâ parte dictum est, quæst. 83, art. 3 et 4. Et ideò cùm in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est etiam ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cujus actus est electio, ut in primâ parte habitum est, ibid., et 1-2, quæst. 13, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd Damascenus excludit à Christo electionem, secundùm quòd intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Hæc tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo convenit eligere, secundùm illud Eph. 1 : *Elegit nos in ipso,* etc., cùm tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, in quantum est in naturâ ignorante. Et idem dicendum est de aliis de quibus fit mentio in auctoritate prædictâ.

Ad secundum dicendum quòd electio præsupponit consilium; non tamen sequitur ex consilio, nisi jam determinato per judicium. Illud enim quod judicamus agendum, post inquisitionem consilii eligimus, ut in 3 Ethic., cap. 2 et 3, dicitur. Et ideò si aliquid judicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione præcedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quòd dubitatio sive inquisitio non per se pertinet ad electionem, sed solùm secundùm quòd est in naturâ ignorante.

Ad tertium dicendum quòd voluntas Christi licèt sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum. Et ideò pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

Articulus v. — *Utrùm voluntas humana Christi fuerit omninò conformis divinæ voluntati in volito.* — (*Inf., quæst.* 21, *art.* 3 *et* 4, *et* 3, *dist.* 17, *art.* 2, *quæst.* 1, *et* 4 *contra, cap.* 36, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas humana in Christo non voluerit aliud quàm quod Deus vult. Dicitur enim in ps. 39, 9, ex personâ Christi : *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Sed ille qui vult voluntatem alicujus facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quòd voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quàm quod voluntas divina ipsius.

2. Præterea, anima Christi habuit perfectissimam charitatem, quæ etiam comprehensionem nostræ scientiæ excedit, secundùm illud Eph. 3, 19 : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Sed charitatis est facere quòd homo idem velit quod Deus : unde et Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, dicit quòd unum de amicabilibus est eadem velle et eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quàm divina.

3. Præterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed sancti qui sunt comprehensores in patriâ nihil aliud volunt quàm quod Deus vult, alioquin non essent beati, quia non haberent quidquid vellent; *beatus* enim *est qui habet quæcumque vult, et nihil malè vult,* ut Augustinus dicit in lib. 13 de Trinit., cap. 5, in fin. Ergo Christus nihil aliud voluit secundùm voluntatem humanam, quàm voluerit voluntas divina.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Maximinum, lib. 3, cap. 20, in med. : « In hoc « quòd Christus ait : *Non quod ego volo, sed* « *quod tu*, aliud se ostendit voluisse quàm « Pater, quod nisi humano corde non posset, « cùm infirmitatem nostram in suum non di« vinum, sed humanum transfiguraret effe« ctum. »

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 et 2 hujus quæst., in Christo secundùm humanam naturam ponitur duplex voluntas : scilicet voluntas sensualitatis, quæ participativè voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturæ, sive per modum rationis. Dictum est autem supra, quæst. 14, art. 1, ad 2, quòd ex quâdam dispensatione Filius Dei ante suam passionem permittebat carni agere et pati quæ sunt ei propria : et similiter etiam permittebat omnibus viribus animæ agere et pati quæ sunt ei propria. Manifestum est autem quòd voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis læsionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quæ sunt naturæ contraria, et quæ sunt secundùm se mala, putà mortem et alia hujusmodi; sed hæc tamen voluntas quandoque per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem; sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas ejus, et etiam voluntas absolutè considerata refugit ustionem, quam tamen voluntas secundùm rationem eligeret propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores, et passiones, et mortem pateretur, non quòd ista essent à Deo volita secundùm se, sed ex ordine ad finem humanæ salutis. Unde patet quòd Christus secundùm voluntatem sensualitatis, et secundùm voluntatem rationis, quæ consideratur per modum naturæ, aliud poterat velle quàm Deus; sed secundùm voluntatem quæ est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus : quod patet ex hoc ipso quod dicit Marci 14, 36 : *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* Volebat enim secundùm rationem, voluntatem divinam impleri, quamvis aliud dicat se

velle secundùm quamdam aliam ejus voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus per voluntatem rationalem voluit ut divina voluntas impleretur; non autem per voluntatem sensualitatis, cujus motus non se extendit usque ad voluntatem Dei; neque per voluntatem quæ consideratur per modum naturæ, quæ fertur in aliqua objecta absolutè considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem.

Ad secundum dicendum quòd conformitas voluntatis humanæ ad voluntatem divinam attenditur secundùm voluntatem rationis, secundùm quam etiam voluntates amicorum concordant, in quantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad tertium dicendum quòd Christus fuit simul comprehensor et viator, in quantum scilicet per mentem fruebatur Deo, et habebat carnem passibilem. Et ideò ex parte carnis passibilis poterat ei aliquid accidere quod repugnaret naturali voluntati ipsius, et etiam appetitui sensitivo.

Articulus vi. — *Utrùm in Christo fuerit contrarietas voluntatum.* — (3, *dist.* 17, *art.* 2, *quæst.* 2 *et* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 230, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo fuerit contrarietas voluntatum. Contrarietas namque voluntatum attenditur secundùm contrarietatem objectorum: sicut etiam contrarietas motuum attenditur secundùm contrarietatem terminorum, ut patet per Philosophum, in 5 Physic., text. 49 et seq. Sed Christus secundùm diversas voluntates contraria volebat: nam secundùm voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundùm voluntatem humanam; unde Athanasius dicit in lib. adversùs Apollinarium, qui inscribitur: *De Naturâ humanâ susceptâ*, vers. fin.: « Quando Christus dicit: « *Pater, si possibile est, transeat à me calix* « *iste, et tamen non mea, sed tua voluntas fiat;* « et iterùm: *Spiritus promptus est, caro au-* « *tem infirma,* duas voluntates hìc ostendit, « humanam quæ propter infirmitatem carnis « refugiebat passionem et divinam ejus prom- « ptam ad passionem. » Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

2. Præterea, ad Galat. 5, 17, dicitur quòd *caro concupiscit adversùs spiritum, et spiritus adversùs carnem.* Est igitur contrarietas voluntatum, quando spiritus unum concupiscit, et caro aliud. Sed hoc fuit in Christo, nam per voluntatem charitatis, quam Spiritus sanctus in ejus mente faciebat, volebat passionem, secundùm illud Isa. 53, 7: *Oblatus est, quia voluit:* secundùm autem carnem passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

3. Præterea, Luc. 22, 43, dicitur quòd *factus in agoniâ prolixiùs orabat.* Sed agonia videtur importare quamdam compugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur quòd in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

Sed contra est quod in determinatione sextæ synodi (scil. Constant. III, gener. 6, act. 18, quæ græcè est 17, in Symb. 150 PP., à med.) dicitur: « Prædicamus duas natura- « les voluntates non contrarias, juxta quod « impii asserunt hæretici, sed sequentem « ejus humanam voluntatem, et non resi- « stentem, vel reluctantem, sed potiùs sub- « jectam divinæ ejus atque omnipotenti vo- « luntati. »

Respondeo dicendum quòd contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, et secundùm idem; si autem secundùm diversa, et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis; putà quòd homo sit pulcher, aut sanus secundùm manum, et non secundùm pedem. Ad hoc ergo quòd sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primò quidem quòd secundùm idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundùm quamdam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundùm quamdam rationem particularem, non est omninò contrarietas voluntatum; putà si judex vult suspendi latronem propter bonum publicum, et aliquis ejus consanguineus nolit eum suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis; nisi fortè in tantum se extendat voluntas hominis privati, ut bonum publicum velit impedire, ut conservetur bonum privatum: tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. Secundò autem requiritur ad contrarietatem voluntatis quòd sit circa eamdem voluntatem. Si enim homo vult unum secundùm appetitum rationis, et vult aliud secundùm appetitum sensitivum, non est hìc aliqua contrarietas, nisi fortè appetitus sensitivus in tantum prævaleat quòd vel immutet, vel retardet appetitum rationis: sic enim jam ad ipsam voluntatem rationis perveniret aliquid de motu contrario appetitûs sensitivi.

Sic igitur dicendum est quòd licèt voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quàm voluntas divina, et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primò quidem, quia neque voluntas naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, scilicet quâ divina voluntas, et voluntas rationis humanæ in Christo passionem volebat. Volebat enim etiam voluntas absoluta in Christo salutem humani generis, sed ejus non erat velle hoc in ordine ad aliud: motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundò, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter etiam nec è contrario voluntas divina, vel voluntas rationis in Christo refugiebat, aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundùm voluntatem divinam, et etiam secundùm voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, et voluntas sensualitatis secundùm ordinem suæ naturæ moverentur. Unde patet

quòd in Christo nulla fuit repugnantia, vel contrarietas voluntatum.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc ipsum quòd aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat quàm ejus voluntas divina, procedebat ex ipsâ voluntate divinâ, cujus beneplacito natura humana motibus propriis movebatur in Christo, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 15, à med., et cap. 19.

Ad secundum dicendum quòd in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritûs ; quod in Christo non fuit. Et ideò in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum quòd agonia non fuit in Christo quantùm ad partem animæ rationalem, secundùm quòd importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem ; putà cùm aliquis, secundùm quòd ratio considerat unum, vult hoc, et secundùm quòd considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quæ non potest dijudicare quid sit simpliciter melius, quod in Christo non fuit, quia per suam rationem judicabat simpliciter esse melius quòd per ejus passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantùm ad partem sensitivam, secundùm quòd importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 18, à med., et cap. 20 et 23.

QUÆSTIO XIX.

De pertinentibus ad unitatem Christi quantum ad operationem. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de unitate operationis Christi : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures ; 2° utrùm in Christo sint plures operationes secundùm humanam naturam ; 3° utrùm Christus secundùm humanam operationem aliquid sibi meruerit ; 4° utrùm per eam aliquid meruerit nobis.

Articulus primus. — *Utrùm in Christo sit una tantùm operatio divinitatis et humanitatis.* — (*Inf., quæst.* 25, *art.* 1, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 10, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *ad* 3, *et dist.* 18, *art.* 1, *et* 4 *cont., cap.* 36, *et Ver. quæst.* 20, *art.* 1, *ad* 2 *et* 6, *et un., art.* 1, *ad* 16, *et art.* 5, *et opusc.* 2, *cap.* 211.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo sit una tantùm operatio Divinitatis et humanitatis. Dicit enim Dionysius in 2 cap. de div. Nom., à med. lect. 3 : « Discreta « autem est benignissima erga nos Dei ope- « ratio per hoc quòd secundùm nos ex nobis « integrè verèque humanatum est Verbum, « supersubstantiale, et operatum, et pas- « sum quæcumque humanæ ejus divinæ- « que operationi congruunt ; » ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quæ in Græco dicitur θεανδρικὴ, id est, deivirilis Videtur igitur esse una operatio composita in Christo.

2. Præterea, principalis agentis et instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinæ, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 2 et 3. Ergo eadem est divinæ et humanæ naturæ in Christo operatio.

3. Præterea, cùm in Christo sint duæ naturæ in unâ hypostasi vel personâ, necessarium est unum et idem esse illud quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam : nihil enim operatur nisi suppositum subsistens ; unde secundùm Philosophum, lib. 1 Metaph., circ. princ., actus sunt singularium. Ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.

4. Præterea, sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 2. Ergo etiam propter eamdem unitatem est in Christo una operatio.

5. Præterea, ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis et humanitatis, sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur quòd in Christo sit una tantùm operatio divinitatis et humanitatis.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in 2 lib. ad Gratianum imperatorem (scil. de Fide, cap. 4, aliquant. à princ.) : *Quomodò eadem operatio diversæ esset potestatis ? Numquid sic potest minor, quemadmodùm major operari, aut una operatio potest esse, ubi diversa substantia est ?*

Respondeo dicendum quòd hæretici supra dicti, quæst. præc., art. 1, qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in Christo unam operationem. Et ut eorum opinio erronea meliùs intelligatur, considerandum est quòd ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferiùs movetur à superiori, sicut in homine corpus movetur ab animâ, et inferiores vires à ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quædam quàm operationes. Id autem quod pertinet ad supremum principium, est propriè operatio ; putà si dicamus in homine, quòd ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum, sunt quædam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus : et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio ; ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab animâ, et appetitus sensitivus à rationali ; ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur, et regebatur à divinâ. Et ideò dicebant quòd eadem est operatio, et indifferens ex parte ipsius divinitatis operantis ; sunt tamen diversa operata, in quantum scilicet divinitas Christi aliud agebat per seipsam, sicut quòd portabat omnia verbo virtutis suæ, aliud autem per humanam naturam, sicut quòd corporaliter ambulabat. Unde in sextâ synodo (scilicet Const. III, gener. 6, act. 10, inter med. et fin.) inducun-

tur verba Severi hæretici sic dicentis : « Ea « quæ agebantur et operabantur ab uno « Christo, multùm differunt : quædam enim « sunt Deo decibilia, quædam humana ; veluti « corporaliter vadere super terram, profectò « humanum est, cruribus verò vexatis, et « ambulare super terram penitùs non valen- « tibus sanum gressum donare, Deo decibile « est. Sed unus, scilicet, incarnatum Ver- « bum, hoc et illud operatus est ; et nequa- « quàm hoc quidem hujus, hoc verò hujus est « naturæ : neque eò quòd diversa sunt ope- « ramenta, ideò duas operatrices naturas, « atque formas justè definimus. »

Sed in hoc decipiebantur, quia actio ejus quòd movetur ab altero, est duplex : una quidem quam habet secundùm propriam formam; alia autem quam habet secundùm quòd movetur ab alio : sicut securis operatio secundùm propriam formam est incisio ; secundùm autem quòd movetur ab artifice, operatio ejus est facere scamnum. Operatio igitur quæ est alicujus rei secundùm suam formam, est propria ejus, nec pertinet ad moventem, nisi secundùm quòd utitur hujusmodi re ad suam operationem, sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenùs utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quæ est rei solùm secundùm quòd movetur ab alio, non est alia præter operationem moventis ipsam ; sicut facere scamnum non est seorsùm operatio securis ab operatione artificis, sed securis participat instrumentaliter operationem artificis.

Et ideò ubicumque movens et motum habent diversas formas, seu virtutes operativas, ibi oportet quòd sit alia operatio moventis, et alia operatio propria moti : licèt motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agat cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur et similiter divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divinâ, et è converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturæ humanæ, sicut operatione sui instrumenti ; et similiter humana natura participat operationem divinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo papa in epist. ad Flavian. (28 in noviss. Ven. edit., cap. 4, ante med., aliàs 10) : *Agit utraque forma*, scilicet tam natura divina quàm humana in Christo, *cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.* Si verò esset una tantùm operatio divinitatis et humanitatis in Christo, oporteret dicere, vel quòd humana natura non haberet propriam formam et virtutem (de divinâ enim hoc dici est impossibile), ex quo sequeretur quòd in Christo esset tantùm divina operatio : vel oporteret dicere quòd ex divinâ virtute et humanâ esset conflata in Christo una virtus. Quorum utrumque est impossibile. Nam per primum horum ponitur natura humana in Christo esse imperfecta ; per secundum verò ponitur confusio naturarum, Et ideò rationabiliter in sextâ synodo (ut sup. cit. act. 18, quæ græcè est 17, in Symb. 150 PP.), hæc opinio est condemnata, in cujus determinatione dicitur : *Duas naturales operationes indivisè, inconvertibiliter, inconfusè, inseparabiliter in eodem Domino Jesu Christo vero Deo nostro glorificamus,* hoc est divinam operationem et humanam operationem.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius ponit in Christo operationem θεανδρικὴν, id est, divinam virilem vel divinam humanam, non per aliquam confusionem operationum, seu virtutum utriusque naturæ, sed per hoc quòd divina operatio ejus utitur humanâ, et humana ejus operatio participat virtutem divinæ operationis. Unde, sicut ipse dicit in quâdam epistolâ ad Caium, quæ est 4, circa med., *super hominem operabatur ea quæ sunt hominis ; quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem.* Manifestum est enim quòd concipi est humanæ naturæ, similiter et ambulare, sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitùs, sicut cùm sanavit leprosum tangendo. Unde in eâdem epistolâ subdit : *Non secundùm Deum divina faciens, non humana secundùm hominem, sed Deo homine facto, novâ quâdam Dei et hominis operatione.* Quòd autem intellexerit duas esse operationes in Christo, unam divinæ naturæ, aliam autem humanæ, patet ex his quæ dicit in 2 cap. de div. Nom., à med. lect. 3, ubi dicit quòd his *quæ pertinent ad humanam ejus operationem, Pater et Spiritus sanctus nullâ ratione communicant : nisi quis dixerit secundùm benignissimam et misericordem voluntatem*, in quantum scilicet Pater et Spiritus sanctus ex suâ misericordiâ voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem, *et secundùm omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem, quam homo pro nobis factus adimplevit, immutabilis profectò Deus et Dei Verbum.* Sic igitur patet quòd alia est operatio humana, in quâ Pater et Spiritus sanctus non communicant, nisi secundùm acceptationem misericordiæ suæ, et alia est ejus operatio, in quantum est Dei Verbum, in quâ communicant Pater et Spiritus sanctus.

Ad secundum dicendum quòd instrumentum dicitur aliquid agere ex eo quòd movetur à principali agente, quod tamen præter hoc potest habere propriam operationem secundùm suam formam, ut de igne dictum est in corp. art. Sic igitur actio instrumenti, in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis ; potest tamen habere aliam operationem, prout est res quædam. Sic igitur operatio quæ est humanæ naturæ in Christo, in quantum est instrumentum Divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis ; non enim est alia salvatio quâ salvat humanitas Christi et Divinitas ejus : habet tamen humana natura in Christo, in quantum est natura quædam propriam, operationem præter divinam, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd operari est hypostasis subsistentis, sed secundùm formam et naturam, à quâ operatio speciem recipit. Et ideò à diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum, sed ab unitate hypostasis est unitas secundùm numerum, quantùm ad operationem speciei : sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere secundùm differentiam lucis et caloris, et tamen est una numero illuminatio ignis simul illuminantis. Et similiter in Christo oportet quòd sint duæ operationes specie differentes secundùm ejus duas naturas ; quælibet tamen operationum est una numero in Christo simul facta, sicut una ambulatio et una sanatio.

Ad quartum dicendum quòd esse et operari est personæ à naturâ ; aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personæ ; et sic quantùm ad hoc se habet in ratione termini : et ideò unitas personæ requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personæ secundùm aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non præjudicat unitati personali.

Ad quintum dicendum quòd aliud est proprium operatum operationis divinæ, et operationis humanæ in Christo ; sicut operatum proprium divinæ operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanæ naturæ est ejus contactus. Concurrunt autem ambæ operationes ad unum operatum, secundùm quòd una natura agit cum communione alterius, ut dictum est in corp. art.

Articulus ii. — *Utrùm in Christo sint plures operationes humanæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo sint plures humanæ operationes. Christus enim, in quantum homo, communicat cum plantis in naturâ nutritivâ, cum animalibus autem in naturâ sensitivâ, cum angelis verò in naturâ intellectivâ, sicut et cæteri homines. Sed alia est operatio plantæ, in quantum est planta, et alia animalis, in quantum est animal. Ergo Christus, in quantum est homo, habet plures operationes.

2. Præterea, potentiæ et habitus distinguuntur secundùm actus. Sed in animâ Christi fuerunt diversæ potentiæ, diversi habitus. Ergo et diversæ operationes.

3. Præterea, instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundùm formam. Ergo diversis operationibus debent esse accommodata. Sunt ergo in Christo diversæ operationes secundùm humanam naturam.

Sed contra est quod, sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 15, ante med., operatio sequitur naturam. Sed in Christo est tantùm una natura humana. Ergo in Christo fuit una tantùm operatio humana.

Respondeo dicendum quòd, quia homo est id quod est secundùm rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana, quæ à ratione procedit per voluntatem, quæ est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine quæ non procedit à ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundùm aliquam partem humanæ naturæ : quandoque quidem secundùm ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsùm ; quandoque verò secundùm virtutem animæ vegetabilis, sicut nutriri et augeri ; quandoque verò secundùm partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animæ sensitivæ sunt aliqualiter obedientes rationi ; et ideò sunt aliqualiter rationales et humanæ, in quantum scilicet obediunt rationi, ut patet per Philosophum, in 1 Ethic., cap. ult. Operationes verò quæ sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subjiciuntur rationi : unde nullo modo sunt rationales, nec humanæ simpliciter, sed solùm secundùm partem humanæ naturæ. Dictum est autem supra, art. præc., quòd quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris ; quando verò agens inferius non agit nisi secundùm quòd est motum à superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris.

Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementaris corporis, et animæ vegetabilis ab operatione voluntatis, quæ est propriè humana : et similiter etiam operatio animæ sensitivæ, quantùm ad id quod non movetur à ratione ; sed quantùm ad id quod movetur à ratione, est eadem operatio partis sensitivæ et rationalis. Ipsius autem animæ rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas ; diversificatur autem secundùm respectum ad diversa objecta. Quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum magis quàm operationum, judicantes de unitate operationis solùm ex parte operativi principii. Sic enim nunc quæritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantùm una operatio, quæ propriè humana dicitur ; præter quam tamen sunt in homine puro quædam aliæ operationes, quæ non sunt propriè humanæ, sicut dictum est hìc sup. Sed in homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivæ partis, qui non esset ordinatus à ratione. Ipsæ etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinebant, in quantum voluntatis ejus erat ut caro ejus ageret et pateretur quæ sunt sibi propria, ut dictum est supra, quæst. præc., art. 5. Et ideò multò magis est una operatio in Christo quàm in quocumque alio homine.

Ad primum ergo dicendum quòd operatio partis sensitivæ et etiam nutritivæ non est propriè humana, sicut dictum est in corp., et tamen in Christo hujusmodi operationes fuerunt magis humanæ quàm in aliis.

Ad secundum dicendum quòd potentiæ et habitus diversificantur per comparationem

ad objecta Et ideò diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus, sicut etiam respondet diversis objectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quæ est secundùm aliud et aliud instrumentum, sed solùm illam quæ est secundùm primum principium activum, ut dictum est in corp. art.

Unde patet etiam responsio ad tertium.

Articulus iii. — *Utrùm actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria.* — (3, *dist.* 18, *art.* 2, 3, 4 *et* 5, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 7, *ad* 6, *et op.* 2, *cap.* 240, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actio humana Christi non potuerit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut et modò est. Sed comprehensoris non est mereri. Charitas enim comprehensoris pertinet ad præmium beatitudinis, cùm secundùm eam attendatur fruitio : unde non videtur esse principium merendi, cùm non sit idem meritum et præmium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modò meretur.

2. Præterea, nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed ex hoc quòd Christus est Filius Dei per naturam, debetur ei hæreditas æterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, qui à principio fuit Filius Dei.

3. Præterea, quicumque habet id quod est principale, non propriè meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animæ, ex quâ secundùm communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit in epistolâ ad Dioscorum, 118, al. 56, ante med., in Christo tamen dispensativè factum est quòd gloria animæ non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

4. Præterea, manifestatio excellentiæ Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum cognoscunt; unde et pro præmio promittitur dilectoribus Christi, ut eis manifestetur, secundùm illud Joan. 14, 21 : *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum.* Ergo Christus non meruit manifestationem suæ altitudinis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Philip. 2, 8 : *Factus est obediens usque ad mortem : propter quod et Deus exaltavit illum.* Meruit ergo obediendo suam exaltationem; et ita aliquid sibi meruit.

Respondeo dicendum quòd habere aliquod bonum per se est nobilius quàm habere illud per aliud. Semper enim causa quæ est per se, potior est eâ quæ est per aliud, ut dicitur in 8 Physicor., text. 39. Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cujus est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus : et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundùm illud 1 ad Corinth. 4, 7 : *Quid habes quod non accepisti?* Potest tamen secundariò aliquis esse causa sibi alicujus boni habendi, in quantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur, et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodò illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quàm id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quòd ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent : nisi sit tale quid, cujus carentia magis dignitati Christi et perfectioni præjudicet quàm per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec Divinitatem meruit, quia cùm meritum non sit nisi ejus quod nondùm habetur, oporteret quòd Christus aliquando istis caruisset, quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quàm augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud hujusmodi est, minus est quàm dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem charitatis. Et ideò dicendum est quòd Christus gloriam corporis, et ea quæ pertinent ad exteriorem ejus excellentiam, sicut est ascensio, veneratio et alia hujusmodi, habuit per meritum. Et sic patet quòd aliquid sibi mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum quòd fruitio, quæ est actus charitatis, pertinet ad gloriam animæ, quam Christus non meruit. Et ideò si per charitatem aliquid meruit, non sequitur quòd idem sit meritum et præmium. Nec tamen per charitatem meruit, in quantum erat charitas comprehensoris, sed in quantùm erat viatoris. Nam ipse fuit simul viator et comprehensor, ut supra habitum est, quæst. 15, art. 10. Et ideò, quia nunc non est viator, non est in statu merendi.

Ad secundum dicendum quòd Christo, secundùm quòd est Deus et Dei Filius, per naturam debetur gloria divina, et dominium omnium, sicut primo et supremo domino Nihilominùs tamen debetur ei gloria sicut homini beato; quam quantùm ad aliquid debuit habere sine merito, et quantùm ad aliquid cum merito, ut ex supra dictis patet, in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd redundantia gloriæ ex animâ ad corpus est ex divinâ ordinatione, secundùm congruentiam humanorum meritorum; ut scilicet sicut homo meretur per actum animæ, quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animæ redundantem ad corpus. Et propter hoc non solùm gloria animæ, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundùm illud Rom. 8, 2 : *Vivificabit mortalia corpora nostra propter inhabitantem Spiritum ejus in nobis. Et ita potuit cadere sub merito Christi.*

Ad quartum dicendum quòd manifestatio excellentiæ Christi pertinet ad bonum ejus secundùm esse quod habet in notitiâ aliorum; quamvis principaliùs pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt, secundùm esse quod habent in seipsis : sed etiam hoc ipsum refertur ad Christum, in quantum sunt membra ejus.

Articulus iv. — *Utrùm Christus aliis mereri potuerit.* — (*Inf.*, *quæst.* 48, *art.* 1, *corp*,

(Sept.)

et art. 6, *et quæst.* 69, *art.* 1, *corp., et* 2, *dist.* 20, *quæst.* 2, *art.* 3, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 18, *art.* 6, *et Ver. quæst.* 26, *art.* 6, *ad* 20, *et quæst.* 29, *art.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus aliis mereri non potuerit. Dicitur enim Ezech. 18, 4 : *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur.* Ergo pari ratione anima quæ meretur, ipsa remunerabitur. Non ergo est possibile quòd Christus aliis meruerit.

2. Præterea, de plenitudine gratiæ Christi omnes accipiunt, ut dicitur Joan. 1. Sed alii homines habentes gratiam Christi non possunt aliis mereri. Dicitur enim Ezech. 14, 20, quòd *si fuerint in civitate Noe* (1), *Daniel et Job, filium et filiam non liberabunt, sed ipsi justitiâ suâ liberabunt animas suas.* Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.

3. Præterea, merces quam quis meretur, debetur secundùm justitiam, et non secundùm gratiam, ut patet Rom. 4. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quòd salus nostra non sit ex gratiâ Dei, sed ex justitiâ; et quòd injustè agat cum eis quos non salvat, cùm meritum Christi ad omnes se extendat.

Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 18 : *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ.* Sed demeritum Adæ derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multò magis meritum Christi ad alios derivatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 8, in Christo non solùm fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mysticè una persona. Et exinde est quòd meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra ejus; sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra ejus, quia non solùm sibi sentit, sed omnibus membris.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum singularis personæ non nocet nisi sibiipsi; sed peccatum Adæ, qui constitutus est à Deo principium totius naturæ, ad alios per carnis propaginem derivatur : et similiter meritum Christi, qui est à Deo constitutus caput omnium hominum quantùm ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra.

Ad secundum dicendum quòd alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiæ, sed quamdam particularem gratiam : et ideò non oportet quòd alii homines possint aliis mereri, sicut Christus.

Ad tertium dicendum quòd sicut peccatum Adæ non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem; ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem, quæ fit in baptismo, per quem homines Christo incorporantur, secundùm illud Galat. 3, 27 : *Omnes quotquot in Christo* (2) *baptizati estis, Christum induistis;* et hoc ipsum est gratiæ, quòd homini conceditur regenerari in Christo : et sic salus hominis est ex gratiâ.

(1) Vulgata, *in medio ejus.*
(2) Vulgata : *Quicumque in Christo,* etc

QUÆSTIO XX.

De convenientibus Christo, secundum quod Patri fuit subjectus. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad Patrem : quorum quædam dicuntur de ipso secundùm habitudinem ipsius ad Patrem, putà quòd est ei subjectus, quòd ipsum oravit, quòd ei in sacerdotio ministravit; quædam verò dicuntur vel dici possunt secundùm habitudinem Patris ad ipsum, putà si Pater eum adoptâsset, et quòd eum prædestinavit.

Primò igitur considerandum est de subjectione Christi ad Patrem; secundò, de ejus oratione; tertiò de ipsius sacerdotio; quartò, de adoptione, an ei conveniat; quintò, de ejus prædestinatione.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrùm Christus sit subjectus Patri; 2° utrùm sit subjectus sibiipsi.

Articulus primus. — *Utrùm dicendum sit Christum esse subjectum Patri.* — (*Part.* 1, *quæst.* 42, *art.* 4, *ad* 1, *et quæst.* 45, *art.* 7, *ad* 1, *et* 3, *dist.* 11, *art.* 1, *ad* 2, *et dist.* 17, *art.* 3, *quæst.* 1, *corp., et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 3, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit dicendum Christum esse subjectum Patri. Omne enim quod subjicitur Deo Patri est creatura : quia, ut dicitur in lib. de Ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 4, *in Trinitate nihil est serviens neque subjectum.* Sed non est simpliciter dicendum quòd Christus sit creatura, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 8. Ergo etiam non est simpliciter dicendum quòd Christus sit Deo Patri subjectus.

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subjectum, quòd est ejus dominio serviens. Sed humanæ naturæ in Christo non potest attribui servitus : dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 21, circa med. : *Sciendum est quòd neque servam ipsam,* scilicet humanam naturam Christi, *dicere possumus : servitutis enim et dominationis nomina, non naturæ sunt nomina, cognitionisque signa, sed eorum quæ ad aliquid, quemadmodùm paternitatis et filiationis nomina.* Ergo Christus secundùm humanam naturam non est subjectus Deo Patri.

3. Præterea, 1 ad Corinth. 15, 28, dicitur : *Cùm autem subjecta illi fuerint omnia, tunc ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subjecit omnia.* Sed, sicut dicitur Hebr. 2, 8, *nunc necdùm videmus omnia subjecta ei.* Ergo nondùm ipse est subjectus Patri, qui ei subjecit omnia.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 14, 28 : *Pater major me est;* et Augustinus dicit in 1 de Trinit., cap. 7, ante med. : *Non immeritò Scriptura utrumque dicit, et æqualem Patri Filium, et Patrem Filio majorem : illud enim propter formam Dei; hoc autem propter formam servi sine ullâ confusione in-*

telligitur. Sed minor est subjectus majori. Ergo Christus secundùm formam servi est Patri subjectus.

Respondeo dicendum quòd cuilibet habenti aliquam naturam conveniunt ea quæ sunt propria illi naturæ. Natura autem humana ex suî conditione habet triplicem subjectionem ad Deum. Unam quidem secundùm gradum bonitatis, prout scilicet divina natura est ipsa essentia bonitatis, ut patet per Dionysium, 1 cap. de div. Nom., à med. lect. 3, natura autem creata habet quamdam participationem divinæ bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subjecta. Secundò humana natura subjicitur Deo quantùm ad Dei potestatem, prout scilicet natura humana, sicut et quælibet creatura, subjacet operationi divinæ dispositionis. Tertio modo specialiter humana natura Deo subjicitur quantùm ad proprium suum actum, in quantum scilicet propriâ voluntate obedit mandatis ejus. Et hanc triplicem subjectionem ad Patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem Matth. 19, 17 : *Quid me interrogas de bono? Unus est bonus Deus;* ubi Hieronymus dicit, *qui magistrum vocaverat bonum, et non Deum, vel Dei Filium confessus erat, discit, hominem, quamvis sanctum, in comparatione Dei non esse bonum ;* per quod dedit intelligere quòd ipse secundùm humanam naturam non pertingebat ad gradum bonitatis divinæ. Et quia *in his quæ non mole magnâ sunt, idem est esse majus quod melius,* ut Augustinus dicit in 6 de Trinit., cap. 8, circa med., ex hâc ratione Pater dicitur major Christo secundùm humanam naturam. Secunda etiam subjectio Christo attribuitur, in quantum omnia quæ circa humanitatem Christi acta sunt, divinâ dispositione gesta creduntur : unde Dionysius dicit 4 cap. cœl. Hierarch., prop fin., quòd Christus subjicitur Dei Patris ordinationibus. Et hæc est subjectio servitutis, secundùm quòd omnis creatura Deo servit ejus ordinationi subjecta, secundùm illud Sap. 16, 24 : *Creatura tibi factori deserviens.* Et secundùm hoc etiam Filius Dei, Philipp. 2, 10 : dicitur formam servi accepisse. Tertiam etiam subjectionem attribuit sibiipsi Joan. 8, 29, dicens : *Quæ placita sunt ei, facio semper.* Et hæc est subjectio obedientiæ Patri usque ad mortem : unde dicitur Philipp. 2, 8, quòd *factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem.*

Ad primum ergo dicendum quòd sicut non est simpliciter intelligendum quòd Christus sit creatura, sed solùm secundùm humanam naturam, sive apponatur ei determinatio, sive non, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 8, ita etiam non est simpliciter intelligendum quòd Christus sit subjectus Patri, sed solùm secundùm humanam naturam, etiamsi hæc determinatio non apponatur : quam tamen convenientius est apponere, ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre.

Ad secundum dicendum quòd relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione, in quantum scilicet servi est moveri à domino secundùm imperium. Agere autem non attribuitur naturæ, sicut agenti, sed personæ : actus enim suppositorum sunt et singularium, secundùm Philosophum, lib. 1 Metaphys., cap. 1, ante med. Attribuitur tamen actio naturæ sicut ei secundùm quam persona vel hypostasis agit. Et ideò quamvis non propriè dicatur quòd natura sit domina vel serva, potest tamen propriè dici quòd quælibet hypostasis vel persona sit domina vel serva secundùm hanc vel illam naturam. Et secundùm hoc nihil prohibet Christum dicere Patri subjectum vel servum secundùm humanam naturam.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 1 de Trinit., cap. 8, ante med., « tunc Christus tradet regnum Deo et Patri, « cùm justos, in quibus nunc regnat per fi- « dem, perducturus est ad speciem, » ut scilicet videant ipsam essentiam communem Patri et Filio : et tunc totaliter erit Patri subjectus non solùm in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinæ bonitatis. Tunc etiam omnia erunt plenè ei subjecta per finalem impletionem suæ voluntatis de eis; licèt etiam modò sint omnia ei subjecta quantùm ad potestatem, secundùm illud Matth. ult., 20 : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terrâ.*

Articulus ii. — *Utrùm Christus sit subjectus sibi ipsi.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non sit subjectus sibiipsi. Dicit enim Cyrillus in epistolâ synodicâ, quam scilicet synodus Ephesina (gener. III, part. 1, cap. 26), recipit : *Neque ipse Christus sibi servus est, neque dominus : fatuum enim est, vel potiùs impium, hoc sentire vel dicere.* Et hoc etiam asserit Damascenus in 4 libro orth. Fid., cap. 21, à med., dicens : *Unum enim ens Christus non potest servus esse suîipsius et dominus.* Sed in tantum Christus dicitur servus Patris, in quantum est ei subjectus. Ergo Christus non est subjectus sibiipsi.

2. Præterea, servus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicujus ad seipsum : unde et Hilarius dicit in lib. 3 de Trinit., parùm ante fin., quòd nihil est sibi simile aut æquale. Ergo Christus non potest dici servus suîipsius, et per consequens nec sibi esse subjectus.

3. Præterea, *sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus,* ut Athanasius dicit (in Symb. fid.). Sed homo non dicitur subjectus sibiipsi, vel servus suîipsius, aut major seipso, propter hoc quòd corpus ejus subjectum est animæ. Ergo neque Christus dicitur subjectus sibiipsi propter hoc quòd ejus humanitas subjecta est divinitati ipsius.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Trinit., cap. 7, ante med.: *Veritas ostendit secundùm istum modum,* quo scilicet Pater major est Christo secundùm humanam naturam, etiam *seipso minorem Filium.*

2. Præterea, sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est à Filio Dei forma servi, ut non amitteretur forma Dei. Sed secundùm formam Dei, quæ est communis Patri et Filio, Pater est Filio major secundùm humanam na-

turam. Ergo etiam Filius est major seipso secundùm humanam naturam.

3. Præterea, Christus secundùm humanam naturam est servus Dei Patris, secundùm illud Joan. 20, 17 : *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.* Sed quicumque est servus Patris, est servus Filii : alioquin non omnia quæ sunt Patris essent Filii. Ergo Christus est servus suîipsius et sibi subditus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 2, esse dominum et servum attribuitur personæ vel hypostasi secundùm aliquam naturam. Cùm ergo dicitur Christus esse dominus vel servus suîipsius, vel quòd Verbum Dei est dominus hominis Christi, hoc potest intelligi dupliciter : uno modo ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personæ; quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis; quod pertinet ad hæresim Nestorii : unde in condemnatione Nestorii dicitur in synodo Ephesinâ, part. 3, cap. 1, anathematis. 6 : « Si quis dicit Deum vel Dominum « esse Christi ex Deo Patre Verbum, et non « magis eumdem ipsum confitetur simul « Deum et hominem, utpote Verbum factum « carnem, secundùm Scripturas, anathema « sit. » Et hoc modo negatur à Cyrillo et Damasceno, locis in arg. 1 citat., et sub eodem sensu negandum est Christum esse minorem seipso, vel esse sibi subjectum. Alio modo potest intelligi secundùm diversitatem naturarum in unâ personâ vel hypostasi. Et sic dicere possumus secundùm unam earum, in quâ cum Patre convenit, simul eum cum Patre præesse et dominari; secundùm verò alteram naturam, in quâ nobiscum convenit, ipsum subesse et servire; et per hunc modum dicit Augustinus, loc. sup. cit., *Filium* esse *seipso minorem.*

Sciendum tamen quòd cùm hoc nomen *Christus* sit nomen personæ, sicut et hoc nomen *Filius,* illa per se et absolutè possunt dici de Christo quæ conveniunt ei ratione suæ personæ, quæ est æterna; et maximè hujusmodi relationes, quæ magis propriè videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quæ conveniunt ei secundùm humanam naturam, sunt ei potiùs attribuenda cum determinatione, ut videlicet dicamus Christum esse simpliciter maximum, et dominum, et præsidentem; quòd autem sit subjectus, vel servus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet, secundùm humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum quòd Cyrillus et Damascenus negant Christum esse Dominum suîipsius, secundùm quòd per hoc importatur pluralitas suppositorum, quæ requiritur ad hoc quòd aliquis simpliciter sit dominus alicujus.

Ad secundum dicendum quòd simpliciter quidem oportet esse alium dominum et alium servum; potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari, prout idem est dominus et servus suîipsius secundùm aliud et aliud.

Ad tertium dicendum quòd propter diversas partes hominis, quarum una est superior et alia inferior, dicit etiam Philosophus in 5 Ethic., cap. ult., quòd est hominis ad seipsum justitia, in quantum irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi. Unde per hunc modum etiam unus homo potest dici sibi subjectus et serviens secundùm diversas suî partes.

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit Filium seipso minorem esse, vel sibi subjectum, secundùm humanam naturam, non secundùm diversitatem suppositorum.

QUÆSTIO XXI.

De oratione Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de oratione Christi : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm Christo conveniat orare; 2° utrùm conveniat ei secundùm suam sensualitatem; 3° utrùm conveniat ei orare pro seipso, an tantùm pro aliis; 4° utrùm omnis ejus oratio sit exaudita.

Articulus primus. — *Utrùm Christo competat orare.* — (3, *dist.* 17, *art.* 3, *quæst.* 1, *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 6, *quæst.* 2, *ad* 1, *et Joan.* 11; *lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo non competat orare : nam, sicut Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 24, in princ., *oratio est petitio decentium à Deo.* Sed cùm Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire quòd aliquid ab aliquo peteret. Ergo videtur quòd Christo non conveniat orare.

2. Præterea, non oportet orando petere illud quod aliquis scit pro certo esse futurum; sicut non oramus quòd sol oriatur cras : neque est etiam conveniens quòd aliquis orando petat quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.

3. Præterea, Damascenus dicit in libro 3, loc cit., quòd *oratio est ascensus intellectûs in Deum.* Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum, quia semper intellectus ejus erat Deo conjunctus, non solùm secundùm unionem hypostasis, sed etiam secundùm fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.

Sed contra est quod dicitur Luc. 6, 12 : *Factum est in illis diebus exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est in secundâ parte, 2-2, quæst. 83, art. 1 et 2, oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantùm voluntas, scilicet divina, nullo modo competeret ei orare, quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quæ vult, secundùm illud psal. 134, 6 *Omnia quæcumque voluit Dominus, fecit.* Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana, et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum quæ vult, nisi per virtutem divinam, inde est quòd Christo,

secundùm quòd est homo et humanam voluntatem habens, competit orare.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus poterat perficere omnia quæ volebat, secundùm quòd Deus, non autem secundùm quòd homo, quia secundùm quòd homo non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est, qu. 13, art. 1. Nihilominùs ipse idem Deus existens et homo, voluit ad Patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem : primò quidem ut ostenderet se esse à Patre, unde ipse dicit Joan. 11, 42 : *Propter populum, qui circumstat, dixi,* scilicet verba orationis, *ut credant, quia tu me misisti.* Unde Hilarius, in 10 de Trinit., circ. fin., dicit: *Non prece eguit, pro nobis* (1) *oravit, ne filius ignoraretur.* Secundò ut nobis exemplum orandi daret; unde Ambrosius dicit super Luc., cap. 6, sup. illud : *Erat pernoctans,* etc. : *Noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit; potestatis enim auctor, obedientiæ magister, ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo.* Unde et Augustinus dicit super Joan., tract. 104, circa med. : *Poterat Dominus in formâ servi, si hoc opus esset, orare silentio; sed ita se Patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem.*

Ad secundum dicendum quòd inter alia quæ Christus scivit futura, scivit quædam esse fienda propter suam orationem, et hujusmodi non inconvenienter à Deo petiit.

Ad tertium dicendum quòd ascensio nihil est aliud quàm motus in id quod est sursùm. Motus autem, ut habetur in 3 de Animâ, text. 28, dupliciter dicitur : uno modo propriè, secundùm quòd importat exitum de potentiâ in actum, prout est actus imperfecti; et sic ascendere competit ei quod est potentiâ sursùm et non actu, et hoc modo, ut Damascenus dicit in 3 lib., loc. cit. in arg., *intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum, cùm sit semper Deo unitus et secundùm esse personale, et secundùm contemplationem beatam.* Alio modo dicitur motus, qui est actus perfecti, id est, existentis in actu, sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus : et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem.

Articulus II. — *Utrùm Christo conveniat orare secundùm suam sensualitatem.* — (*Inf., art.* 4, *corp., et ad* 4, *et* 3, *dist.* 17, *art.* 3, *qu.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 240, *et op.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo conveniat orare secundùm suam sensualitatem. Dicitur enim in ps. 83, 3, ex personâ Christi : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo sensualitas Christi potuit ascendere in Deum vivum exultando, et pari modo orando.

2. Præterea, ejus videtur esse orare cujus est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit ejus sensualitas, cùm dixit : *Transeat à me calix iste,* sicut dicitur Matth. 26, 39. Ergo sensualitas Christi oravit.

3. Præterea, magis est uniri Deo in personâ quàm ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta à Deo in unitatem personæ, sicut et quælibet pars humanæ naturæ. Ergo multò magis potuit ascendere in Deum orando.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, quòd Filius Dei secundùm naturam quam assumpsit, *in similitudinem hominum factus est.* Sed alii homines non orant secundùm sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundùm sensualitatem.

Respondeo dicendum quòd orare secundùm sensualitatem potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quòd ipsa oratio sit actus sensualitatis : et hoc modo Christus secundùm sensualitatem non oravit, quia ejus sensualitas ejusdem naturæ et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest sensualitas orare duplici ratione. Primò quidem, quia motus sensualitatis non potest sensibilia transcendere : et ideò non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. Secundò, quia oratio importat quamdam ordinationem, prout scilicet aliquis desiderat aliquid quasi à Deo implendum : et hoc est solius rationis.

Unde oratio est actus rationis, ut in secundâ parte habitum est, 2-2, qu. 83, art. 1.

Alio modo potest dici aliquis orare secundùm sensualitatem, quia scilicet ejus oratio orando Deo proponit quod est in appetitu sensualitatis ipsius : et secundùm hoc Christus oravit secundùm sensualitatem, in quantum scilicet oratio ejus exprimebat sensualitatis affectum, tanquàm sensualitatis advocata; et hoc ut nos de tribus instrueret : primò quidem ut ostenderet se veram naturam humanam suscepisse cum omnibus naturalibus affectibus; secundò, ut ostenderet quòd homini licet secundùm naturalem affectum aliquid velle quod Deus non vult; tertiò, ut ostendat quòd proprium affectum debet homo divinæ voluntati subjicere. Unde Augustinus in psal. 32, (conc. 1, parùm à princ.), dicit : « Christus « hominem gerens, ostendit privatam quam- « dam hominis voluntatem, cùm dicit : *Trans- « eat à me calix iste;* hæc enim erat humana « voluntas, proprium aliquid, et tanquàm pri- « vatum volens. Sed quia recto corde vult esse « hominem et ad Deum dirigi, subdit : *Ve- « rùmtamen non sicut ego volo, sed sicut tu ;* « ac si dicat : Vide te in me, quia potes ali- « quid proprium velle, etsi Deus aliud velit. »

Ad primum ergo dicendum quòd caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam à corde in carnem, in quantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitûs rationalis.

Ad secundum dicendum quòd licèt sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd unio in personâ est secundùm esse personale, quod pertinet

(1) Theologi et Nicolaius, *nobis*, omisso *pro*.

ad quamlibet partem humanæ naturæ; sed ascensio orationis est per actum qui non convenit nisi rationi, ut dictum est in corp. art. Unde non est similis ratio.

Articulus iii. — *Utrùm fuerit conveniens Christum pro se orare.* — (3, *dist.* 17, *art.* 3, *qu.* 2, *et opusc.* 7, *et Joan.* 12, *lect.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo non fuerit conveniens pro se orare. Dicit enim Hilarius, in 10 de Trinit., circa fin.: *Cùm sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen nostræ fidei loquebatur.* Sic ergo videtur quòd Christus non sibi, sed nobis oraverit.

2. Præterea, nullus orat nisi pro eo quod vult, quia, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., oratio est quædam explicatio voluntatis per Deum implendæ. Sed Christus volebat pati ea quæ patiebatur : dicit enim Augustinus, 26 contra Faust., circa fin. lib. : « Homo plerùmque, etsi nolit, irascitur; etsi nolit, contristatur; etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit ac sitit. Ille autem, « scilicet Christus, » « omnia ista fecit, quia voluit. » Ergo ei non competebat pro seipso orare.

3. Præterea, Cyprianus dicit in lib. de Oratione dominicâ, aliquant. à princ. : *Pacis doctor et unitatis magister noluit sigillatim et privatim preces fieri, ut quis, cùm precatur, pro se tantùm precetur.* Sed Christus illud implevit quod docuit, secundùm illud Act. 1, 1 : *Cœpit Jesus facere et docere.* Ergo Christus nunquàm pro se solo oravit.

Sed contra est quod ipse Dominus orando dicit Joan. 17, 1 : *Clarifica Filium tuum.*

Respondeo dicendum quòd Christus pro se oravit dupliciter : uno modo exprimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est, art. præc., vel etiam voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura; sicut cùm oravit à se calicem passionis transferri; alio modo exprimendo affectum voluntatis deliberatæ, quæ consideratur ut ratio : sicut cùm petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est art. 1 huj. quæst., ad 1, Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem ut nobis daret exemplum orandi, et ut ostenderet Patrem suum esse auctorem à quo et æternaliter processit secundùm divinam naturam, et secundùm naturam humanam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humanâ naturâ quædam bona habebat à Patre jam percepta, ita etiam expectabat ab eo quædam bona nondùm habita, sed percipienda. Et ideò sicut pro bonis jam perceptis in humanâ naturâ gratias agebat Patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Matth. 26, et Joan. 11, ita etiam ut Patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat ea quæ sibi deerant secundùm humanam naturam, putà gloriam corporis, et alia hujusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum, ut de perceptis à nobis muneribus gratias agamus, et etiam nondùm habita orando postulemus.

Ad primum ergo dicendum quòd Hilarius loquitur quantùm ad orationem vocalem, quæ non erat ei necessaria propter seipsum, sed solùm propter nos : unde signanter dicit quòd *sibi non proficiebat deprecationis sermo.* Si enim *desiderium pauperum exaudivit Dominus,* ut in psal. 9 dicitur, multò magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem : unde ipse dicebat Joan. 11, 42 : *Ego sciebam quoniam semper me audis; sed propter populum qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti.*

Ad secundum dicendum quòd Christus volebat quidem pati illa quæ patiebatur pro tempore illo; sed nihilominùs volebat ut post passionem gloriam corporis consequeretur, quam nondùm habebat; quam quidem gloriam expectabat à Patre sicut ab auctore : et ideò convenienter ab ipso eam petebat.

Ad tertium dicendum quòd ipsa gloria quam Christus orando petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundùm illud Rom. 4, 25 : *Resurrexit propter justificationem nostram;* et ideò illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodò pro aliis; sicut et quicumque homo aliquod bonum à Deo postulat, ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

Articulus iv. — *Utrùm oratio Christi semper fuerit exaudita.* — (3, *dist.* 17, *art.* 3, *qu.* 3 *et* 4, *et opusc.* 2, *cap.* 240, *et opusc.* 7, *et Ps.* 21, *et Joan.* 11, *lect.* 4, *et Heb.* 5, *lect.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio Christi non semper fuerit exaudita. Petiit enim à se removeri calicem passionis, ut patet Matth. 26, qui tamen ab eo non fuit translatus. Ergo videtur quòd non omnis oratio ejus fuerit exaudita.

2. Præterea, ipse oravit ut peccatum crucifixoribus suis ignosceretur, ut patet Luc. 22. Non tamen omnibus peccatum illud fuit dimissum, nam Judæi fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur quòd non omnis ejus oratio sit exaudita.

3. Præterea, Dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum Apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, et ut pervenirent ad hoc quòd essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis ejus oratio est exaudita.

4. Præterea, in psal. 21, 3, dicitur in personâ Christi : *Clamabo per diem, et non exaudies.* Ergo non omnis oratio Christi fuit exaudita.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 5, 7 : *Cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro suâ reverentiâ.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., arg. 2, oratio est quodammodò interpretativa voluntatis humanæ. Tunc ergo alicujus orantis exauditur oratio, quando ejus voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est rationis voluntas : hoc enim absolutè volumus quod secundùm deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundùm motum sensualitatis, vel etiam secundùm motum voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundùm quid, scilicet si aliud non obsistat, quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quàm absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet, si aliud non obsisteret. Secundùm autem volun-

tatem rationis Christus nihil aliud voluit nisi quòd scivit Deum velle : et ideò omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis; et per consequens omnis ejus oratio fuit exaudita. Nam et secundùm hoc aliorum orationes implentur quòd sunt eorum voluntates Deo conformes, secundùm illud Rom. 8, 27 : *Qui autem scrutatur corda, scit*, id est, approbat, *quid desideret spiritus*, id est, quid faciat sanctos desiderare, *quoniam secundùm Deum*, id est, secundùm conformitatem divinæ voluntatis, *postulat pro sanctis*.

Ad primum ergo dicendum quòd illa petitio de translatione calicis diversimodè à sanctis exponitur. Hilarius enim super Matth., can. 31, à med., dicit : « Quòd autem ut à se « transeat rogat, non ut ipse prætereatur orat, « sed ut in alterum id quòd à se transit, ac- « cedat ; atque ideò pro his orat qui passuri « post se orant : » ut sit sensus : *Quomodò à me bibitur calix iste passionis, ita ab his bibatur sine spei diffidentiâ, sine sensu doloris, sine metu mortis*. Vel secundùm Hieronymum, sup. hunc loc. Matth. 26, « signanter dicit : « *Calix iste*, hoc est populi Judæorum, qui « excusationem ignorantiæ habere non pos- « sunt, si me occiderint, habentes leges et « Prophetas qui me quotidiè vaticinantur. » Vel secundùm Dionysium Alexandrinum (hab. in Cat. Græcor. PP.) quod dicit : « *Trans- « fer calicem istum à me*, non hoc est : Non « adveniat mihi : nisi enim advenerit, trans- « ferri non poterit; sed sicut quod præterit, « nec intactum est, nec permanens, sic Sal- « vator leviter invadentem tentationem flagi- « tat pelli. » Ambrosius autem dicit, sup. illud Luc. 22 : *Pater, si vis*, etc., et Origenes, tract. 35, in Matth., inter princ. et med., et Chrysostomus, hom. 84 in Matth., parùm à princ., quòd hoc petiit, quasi homo naturali voluntate mortem recusans. Si ergo intelligatur quòd petierit per hoc alios martyres suæ passionis imitatores fieri, secundùm Hilarium, loc. sup. cit., vel si petiit quòd timor bibendi calicis eum non perturbaret, vel quòd mors eum non detineret, omninò impletum est quod petivit. Si verò intelligitur petiisse quòd non biberet calicem mortis et passionis, vel quòd non biberet ipsum à Judæis, non quidem est factum quod petiit, quia ratio, quæ petitionem proposuit, nolebat ut hoc impleretur ; sed ad instructionem nostram volebat demonstrare nobis suam voluntatem naturalem et motum sensualitatis, quem sicut homo habebat.

Ad secundum dicendum quòd Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum, sed pro his solùm qui erant prædestinati, ut per ipsum vitam consequerentur æternam.

Unde patet etiam responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum quòd cùm dicit : *Clamabo, et non exaudies*, intelligendum est quantùm ad affectum sensualitatis, quæ mortem refugiebat ; exauditur tamen quantùm ad affectum rationis, ut dictum est in corp.

QUÆSTIO XXII.

DE SACERDOTIO CHRISTI. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de sacerdotio Christi : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm conveniat Christo esse sacerdotem ; 2° de hostiâ hujus sacerdotii ; 3° de effectu hujus sacerdotii ; 4° utrùm effectus sacerdotii ejus pertineat ad ipsum, vel solùm ad alios ; 5° de æternitate sacerdotii ejus ; 6° utrùm debeat dici sacerdos secundùm ordinem Melchisedech.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Christo conveniat esse sacerdotem.* — (*Inf., quæst.* 31, *art.* 2, *corp., et ad* 2, *et quæst.* 59, *art.* 4, *ad* 1, *et* 4 *cont., cap.* 46, *et opusc.* 20, *cap.* 3, *et psal.* 2, *com.* 6, *et psal.* 44, *com.* 10, *Hebr.* 1, *lect.* 4, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo non conveniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor angelo : unde dicitur Zach. 3, 1 : *Ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram angelo Domini*. Sed Christus est major angelis, secundùm illud Hebr. 1, 4 : *Tantò melior angelis effectus, quantò differentius præ illis nomen hæreditavit*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

2. Præterea, ea quæ fuerunt in veteri Testamento, fuerunt figuræ Christi, secundùm illud Colos. 2, 17 : *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*. Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis : dicit enim Apostolus ad Hebr. 7, 14 : *Manifestum est quòd ex Judâ ortus sit Dominus noster ; in quâ tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

3. Præterea, in veteri lege, quæ est figura Christi, non fuit idem legislator et sacerdos : unde dicit Dominus ad Moysem legislatorem, Exod. 28, 1 : *Applica Aaron fratrem tuum.... ut sacerdotio fungatur mihi*. Christus autem est lator novæ legis, secundùm illud Jerem. 31, 33 : *Dabo legem meam in cordibus eorum* (1). Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 4, 14 : *Habemus Pontificem, qui* (2) *penetravit cœlos, Jesum Filium Dei*.

Respondeo dicendum quòd propriè officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit, unde dicitur sacerdos, quasi *sacra dans*, secundùm illud Malach. 2, 7 : *Legem requirent ex ore ejus*, scilicet sacerdotis ; et iterùm in quantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit ; unde Apostolus dicit ad Hebr. 5, 1 : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro pecca-*

(1) Vulgata : *In visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam.*

(2) Vulgata : *Habemus ergo pontificem magnum, qui*, etc.

tis. Hoc autem maximè convenit Christo : nam per ipsum divina dona hominibus sunt collata, secundùm illud 2 Petri 1, 4 : *Per quem,* scilicet Christum, *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundùm illud Coloss. 1, 19 : *In ipso,* scilicet Christo, *complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia.* Unde Christo maximè convenit esse sacerdotem.

Ad primum ergo dicendum quòd potestas hierarchica convenit quidem angelis, in quantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionysium, in lib. de cœl. Hierarch., cap. 9, ad fin., ita quòd ipse sacerdos, in quantum est medius inter Deum et populum, angeli nomen habet, secundùm illud Malach. 2,7 : *Angelus Domini exercituum est.* Christus autem major angelis fuit, non solùm secundùm divinitatem, sed etiam secundùm humanitatem, in quantum habuit plenitudinem gratiæ et gloriæ. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem præ angelis habuit, ita etiam quòd ipsi angeli fuerunt ministri sacerdotii ejus, secundùm illud Matth. 4, 2 : *Accesserunt angeli, et ministrabant ei.* Secundùm tamen passibilitatem carnis *modico ab angelis minoratus est,* ut Apostolus dicit Hebr. 2, 9. Et secundùm hoc conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Damascenus dicit in 3 libro orth. Fid., cap. 26, in fin., *quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum.* Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omninò idem sacerdotium, sed differre, sicut verum à figurali.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 8, alii homines particulatim habent quasdam gratias ; sed Christus, tanquàm omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum : et ideò quantùm ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex ; sed hæc omnia concurrunt in Christo tanquàm in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isa. 33, 22 : *Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse veniet, et salvabit nos.*

Articulus II. — *Utrùm Christus simul fuerit sacerdos et hostia.* — (*Inf., quæst.* 84, *art.* 7, *ad* 4, *et opusc.* 69, *cap.* 18.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ipse Christus non fuerit simul sacerdos et hostia. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos et hostia.

2. Præterea, sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Judæorum, quod erat à Deo institutum, quàm sacerdotio gentilium, quo dæmones colebantur. In veteri autem lege nunquàm homo in sacrificium offerebatur ; quod maximè reprehenditur in sacrificiis gentilium, secundùm illud psal. 105, 38 : *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiorum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan.* Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse ipse homo Christus hostia.

3. Præterea, omnis hostia ex hoc quòd Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas à principio fuit sanctificata et Deo conjuncta. Ergo non convenienter potest dici quòd Christus, secundùm quòd homo, fuerit hostia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 5, 2 : *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap, 5, *omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est.* Invisibile autem sacrificium est per quod homo Deo spiritum suum offert, secundùm illud psal. 50, 19 : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus ;* et ideò omne illud quod Deo exhibetur, ad hoc quòd spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium. Indiget igitur homo sacrificio propter tria : uno quidem modo ad remissionem peccati, per quod à Deo avertitur, et ideò Apostolus dicit ad Hebr. 5, 1, quòd ad sacerdotem pertinet *ut offerat dona et sacrificia pro peccatis ;* secundò, ut homo in statu gratiæ conservetur, semper Deo inhærens ; in quo ejus pax et salus consistit. Unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur Levit. 3. Tertiò, ad hoc quòd spiritus hominis perfectè Deo uniatur ; quod maximè erit in gloriâ. Unde et in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi totum incensum, ut dicitur Levit. 1. Hæc autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primò quidem nostra peccata deleta sunt, secundùm illud Rom. 4, 25 : *Traditus est propter delicta nostra.* Secundò, gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundùm illud Hebr. 5, 9 : *Factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Tertiò, per ipsum perfectionem gloriæ adepti sumus ; Hebr. 10, 19 : *Habemus fiduciam per sanguinem ejus in introitum sanctorum* (1), scilicet in gloriam cœlestem. Et ideò ipse Christus in quantum homo, non solùm fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacifica, et holocaustum.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus non se occidit, sed seipsum voluntariè morti exposuit, secundùm illud Isa. 53, 7 : *Oblatus est, quia ipse voluit ;* et ideò dicitur seipsum obtulisse.

Ad secundum dicendum quòd hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari : uno modo ad voluntatem occidentium ; et sic non habet rationem hostiæ ; non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et hujus peccati similitudinem gerebant impia gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari

(1) Vulgata : *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi.*

occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntariè se obtulit passioni; et ex hâc parte habet rationem hostiæ, in quo non convenit cum sacrificiis gentilium.

Ad tertium dicendum quòd sanctitas humanitatis Christi à principio non impedit quin ipsamet humana natura, cùm in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita : acquisivit enim actualem hostiæ sanctificationem tunc ex antiquâ charitate et gratiâ unionis sanctificante eamdem absolutè.

Articulus iii. — *Utrùm effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata delere, secundùm illud Isa. 43, 25 : *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Sed Christus non est sacerdos, secundùm quòd Deus, sed secundùm quòd homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.

2. Præterea, Apostolus dicit Heb. 10, 1, quòd hostiæ veteris Testamenti « non poterant perfectos facere ; alioquin cessâssent « offerri eò quòd nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter semel « mundati ; sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit.» Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio peccatorum, cùm dicitur : *Dimitte nobis debita nostra,* Matth. 6, 12. Offertur etiam continuò sacrificium in Ecclesiâ : unde et ibidem dicitur : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodiè.* Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

3. Præterea, in veteri lege maximè immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicujus de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet Levit. 4. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundùm illud Jerem. 11, 19 : *Ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam.* Ergo videtur quòd ejus sacerdotium non sit expiativum peccatorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr. 9, 14 : « Sanguis Christi, qui per Spiritum « sanctum seipsum obtulit immaculatum Deo, « emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi.» Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

Respondeo dicendum quòd ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundùm quòd duo sunt in peccato, scilicet macula culpæ et reatus pœnæ. Macula quidem culpæ deletur per gratiam, quâ cor peccatoris convertitur ad Deum; reatus autem pœnæ totaliter tollitur per hoc quòd homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius gratia nobis datur, quâ corda nostra convertuntur ad Deum, secundùm illud Rom. 3, 24 ; « Justificati gratis per gratiam ipsius per « redemptionem, quæ est in Christo Jesu, « quem proposuit Deus propitiatorem per « fidem in sanguine ipsius. » Ipse etiam pro nobis plenariè satisfecit, in quantum ipse *languores nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit,* Isa. 53, 4. Unde patet quòd Christi sacerdotium habet plenam vim expiandi peccata.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt Christus non fuerit sacerdos, secundùm quòd Deus, sed secundùm quòd homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus. Unde in synodo Ephesinâ, part. 3, cap. 1, can. 10, legitur : « Si quis Pontificem et Apostolum « nostrum factum dicit, non ipsum ex Deo « Verbum, quando factum est caro, et secundùm nos homo, sed tanquàm alterum « præter eum seorsùm hominem ex muliere ; « anathema sit. » Et ideò, in quantum ejus humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 14, in fin. : « Ut quoniam « quatuor considerantur in omni sacrificio, « cui offeratur, à quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus « verusque mediator, per sacrificium pacis « reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret, cui offerebat; unum in se faceret, pro « quibus offerebat ; unus ipse esset, qui offerebat, et quod offerebat. »

Ad secundum dicendum, quòd peccata non commemorantur in novâ lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata ; sed commemorantur quantùm ad illos qui vel ejus sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles pro quorum peccatis oramus, ut convertantur ; vel etiam quantùm ad illos qui post participationem hujus sacrificii ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidiè in Ecclesiâ offertur, non est aliud à sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio. Unde Augustinus dicit in 10 de Civitate Dei, cap. 20, in med. : « Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et « oblatio ; cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium. »

Ad tertium dicendum quòd, sicut Origenes dicit, sup. illud Joan. 1 : *Ecce Agnus Dei,* licèt diversa animalia in veteri lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane et vespere, erat agnus, ut habetur Num. 28. Unde significabatur quòd oblatio agni veri, id est, Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideò Joan. 1, 29, dicitur : *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata* (1) *mundi.*

Articulus iv. — *Utrùm effectus sacerdotii Christi non solùm ad alios pertinuerit, sed etiam ad ipsum.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd effectus sacerdotii Christi non solùm pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare, secundùm illud 2 Machab. 1, 23 : *Ora-*

(1) Vulgata, *peccatum.*

tionem faciebant sacerdotes, dùm consummaretur sacrificium. Sed Christus non solùm pro aliis oravit, sed etiam pro seipso, secundùm quod supra dictum est, quæst. præc., art. 3, et sicut expressè dicitur Hebr. 5, 7, quòd « in diebus carnis suæ preces supplicationes« que ad Deum, qui possit illum salvum fa« cere à morte, cum clamore valido et lacry« mis obtulit. » Ergo sacerdotium Christi effectum habuit non solùm in aliis, sed etiam in seipso.

2. Præterea, Christus sacrificium obtulit seipsum in suâ passione. Sed per passionem suam non solùm aliis meruit, sed etiam sibi, ut supra habitum est, quæst. 19, art. 3 et 4. Ergo sacerdotium Christi non solùm habuit effectum in aliis, sed etiam in seipso.

3. Præterea, sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solùm pro aliis, sed etiam pro seipso sacrificium offerebat: dicitur enim Levit. 16, quòd *Pontifex ingreditur sanctuarium, ut roget pro se, et pro domo suâ, et pro universo cœtu filiorum Israel.* Ergo etiam sacerdotium Christi non solùm in aliis, sed in seipso effectum habuit.

Sed contra est quod in Ephesinâ synodo (generali III, part. 3, cap. 1, can. 10) legitur: « Si quis dicit Christum pro se obtulisse obla« tionem, et non magis pro nobis solùm (non « enim indiguit sacrificio qui peccatum nesci« vit), anathema sit. » Sed in sacrificio offerendo potissimè sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est, art. 1 huj. quæst., sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum, qui per seipsum accedere ad Deum non potest; et talis sacerdotio subjicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit; dicit enim Apostolus ad Hebr. 7, 25: *Accedens per semetipsum ad Deum* (1), *semper vivens ad interpellandum pro nobis.* Et ideò Christo non convenit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potiùs ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita est influens quòd non est recipiens in genere illo; sicut sol illuminat, sed non illuminatur, et ignis calefacit, sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novæ legis in personâ ipsius operatur, secundùm illud 2 ad Corinth. 2, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in personâ Christi.* Et ideò non competit Christo effectum sacerdotii recipere.

Ad primum ergo dicendum quòd oratio etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria. Cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundùm illud Jacobi ult., 16: *Orate pro invicem, ut salvemini.* Et sic posset dici quòd oratio quâ Christus pro se oravit, non erat actus sacerdotii ejus. Sed hæc responsio videtur excludi per hoc quod Apostolus, Hebr. 7, cùm dixisset: *Tu es sacerdos in æternum secundùm ordinem Melchisedech,* subdit: *Qui in diebus carnis suæ preces,* etc., ut supra, in arg. 1. Et ita videtur quòd oratio quâ Christus oravit, ad ejus sacerdotium pertineat. Et ideò oportet dicere quòd alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant, non in quantum sacerdotes, sed in quantum peccatores, ut infra dicetur, art. seq., arg. 1, Christus autem simpliciter loquendo peccatum non habuit. Habuit tamen similitudinem peccati in carne, ut dicitur Rom. 8. Et ideò non simpliciter dicendum est quòd ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundùm quid, scilicet secundùm passibilitatem carnis. Unde signanter dicit: *Qui possit illum salvum facere à morte.*

Ad secundum dicendum quòd in oblatione sacrificii cujuscumque sacerdotis duo possunt considerari; scilicet ipsum sacrificium oblatum et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem gloriam resurrectionis, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsâ devotione quâ secundùm charitatem humiliter passionem sustinuit.

Ad tertium dicendum quòd figura non potest adæquare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem pertingere ut sacrificio satisfactorio non indigeret. Sed Christus non indiguit. Unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod Apostolus dicit, Hebr. 7, 28: *Lex homines constituit sacerdotes, infirmitatem habentes; sermo autem jurisjurandi, qui post legem est, filium in æternum perfectum.*

Articulus v. — *Utrùm sacerdotium Christi permaneat in æternum.* — (*Art. seq., corp., et quæst.* 63, *art.* 5, *corp., et* 1-2, *qu.* 106, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 22, *quæst.* 1, *art.* 1, *ad* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdotium Christi non permaneat in æternum, quia, ut dictum est art. præc., illi soli effectu sacerdotii indigent qui habent infirmitatem peccati, quæ per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in æternum, quia in sanctis nulla erit infirmitas, secundùm illud Isaiæ 60, 21: *Populus tuus omnes justi;* peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo sacerdotium Christi frustra remaneret in æternum.

2. Præterea, sacerdotium Christi præcipuè manifestum est in ejus passione et morte, quando *per proprium sanguinem introivit in sancta,* ut dicitur Hebr. 9, 12. Sed passio et mors Christi non erit in æternum, secundùm illud Rom. 6, 9: *Christus resurgens à mortuis jam non moritur.* Ergo sacerdotium Christi non erit in æternum.

3. Præterea, Christus est sacerdos, non secundùm quòd Deus, sed secundùm quòd homo. Sed Christus quandoque non fuit homo, scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.

Sed contra est quod dicitur in psal. 109, 4: *Tu es sacerdos in æternum.*

(1) Vulgata: *Salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum,* etc.

Respondeo dicendum quòd in officio sacerdotis duo possunt considerari : primò quidem ipsa oblatio sacrificii ; secundò, ipsa sacrificii consummatio, quæ quidem consistit in hoc quòd illi pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed æterna, quæ per ejus mortem adipiscimur. Unde dicitur Hebr. 9, 12, quòd *Christus* est *assistens Pontifex futurorum bonorum,* ratione cujus Christi sacerdotium dicitur esse in æternum. Et hæc quidem consummatio sacrificii Christi præfigurabatur in hoc ipso quòd pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit. 16, cùm tamen hircum et vitulum non immolaret in sanctis sanctorum, sed extra. Et similiter Christus in sancta sanctorum, id est, in ipsum cœlum intravit, et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terrâ effudit.

Ad primum ergo dicendum quòd sancti qui erunt in patriâ, non indigebunt ulteriùs expiari per sacerdotium Christi; sed expiati jam indigebunt consummari per ipsum Christum, à quo gloria eorum dependet. Unde dicitur Apocal. 21, 23, quòd *claritas Dei illuminat illam,* scilicet, civitatem sanctorum,*et lucerna ejus est agnus.*

Ad secundum dicendum quòd licèt passio et mors Christi de cætero non sint iteranda, tamen virtus illius hostiæ semel oblatæ permanet in æternum, quia, ut dicitur ad Hebr. 10, 14 : *Unâ oblatione consummavit in æternum sanctificatos.*

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

Unitas autem hujus oblationis figurabatur in lege per hoc quòd semel in anno legalis pontifex cum solemni oblatione sanguinis intrabat in sancta, ut dicitur Levit. 16. Sed deficiebat figura à veritate in hoc quòd illa hostia non habebat sempiternam virtutem : et ideò annuatim illæ hostiæ reiterabantur.

Articulus vi. — *Utrùm sacerdotium Christi fuerit secundùm ordinem Melchisedech.* — (*Inf., quæst.* 61, *art.* 3, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdotium Christi non fuerit secundùm ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotii, tanquàm principalis sacerdos. Sed illud quod est principale non sequitur ordinem alterius, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundùm ordinem Melchisedech.

2. Præterea, sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi quàm sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tantò expressiùs significabant Christum, quantò propinquiora fuerunt Christo, ut patet ex his quæ in secundâ parte dicta sunt (implic. 2-2, quæst. 2, art. 7). Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundùm sacerdotium legale quàm secundùm sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem.

3. Præterea, Heb. 7, 2, dicitur quòd est *Rex pacis, sine patre, sine matre, sine genealogiâ, neque initium dierum, neque finem vitæ habens :* quæ quidem conveniunt soli Filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundùm ordinem Melchisedech, tanquàm cujusdam alterius, sed secundùm ordinem suîipsius.

Sed contra est quod dicitur in psal. 109, 4 : *Tu es sacerdos in æternum secundùm ordinem Melchisedech.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 4 huj. quæst., arg. 3, legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adæquans veritatem, sed multùm ab eâ deficiens, tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata ; tum etiam quia non erat æternum, sicut sacerdotium Christi : ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit, in cujus lumbis decimatus est quodammodò ipse sacerdos legalis. Et ideò sacerdotium Christi dicitur esse secundùm ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus non dicitur esse secundùm ordinem Melchisedech, quasi principalioris sacerdotis, sed quasi præfigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum.

Ad secundum dicendum quòd in sacerdotio Christi duo possunt considerari, scilicet ipsa oblatio Christi et participatio ejus. Quantùm ad ipsam oblationem, expressiùs figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem quàm sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur. Sed quantùm ad participationem hujus sacrificii et ejus effectum, in quo præcipuè attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressiùs præfigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum *significantia,* ut Augustinus dicit, tract. 26 in Joan., à med. (vid. etiam cap. *Quia passus,* de Consecrat., dist. 2), *ecclesiasticam unionem, quam constituit participatio sacrificii Christi.* Unde etiam in novâ lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini.

Ad tertium dicendum quòd Melchisedech dictus est *sine patre, et sine matre, et sine genealogiâ,* et quòd *non habet initium dierum, neque finem,* non quia ista non habuerit, sed quia in Scripturâ sacrâ ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum, ut Apostolus ibidem dicit, assimilatus est Filio Dei, qui in terris est sine patre, et in cœlis sine matre, et sine genealogiâ, secundùm illud Is. 53. 8 : *Generationem ejus quis enarrabit?* et secundùm divinitatem neque principium, neque finem dierum habet.

QUÆSTIO XXIII.

De adoptione Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est an adoptio Christo conveniat : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm Deo conveniat adoptare filios; 2° utrùm hoc conveniat soli Deo Patri ; 3° utrùm sit proprium hominum adoptari in filios Dei ; 4° utrùm Christus possit dici filius adoptivus.

Articulus primus. — *Utrùm Deo conveniat filios adoptare.* — (3, *dist.* 10, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *et* 4 *cont., cap.* 17, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deo non conveniat filios adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundùm quod juristæ dicunt. Sed nulla persona est extranea à Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur quòd Deo non conveniat adoptare.

2. Præterea, adoptio videtur esse introducta in defectum filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio, ut in primâ parte habitum est, qu. 33, art. 3. Ergo non convenit Deo filios adoptare.

3. Præterea, ad hoc aliquis adoptatur ut in hæreditate adoptantis succedat. Sed in hæreditate Dei non videtur aliquis posse succedere, quia ipse nunquàm decedet. Ergo Deo non convenit adoptare.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 5 : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum.* Sed prædestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

Respondeo dicendum quòd aliquis homo adoptat alium sibi in filium, in quantum ex suâ bonitate admittit eum ad participationem suæ hæreditatis. Deus autem est infinitæ bonitatis : ex quâ contingit quòd ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit, et præcipuè rationales creaturas, quæ in quantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ : quæ quidem consistit in fruitione Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est, et per seipsum dives, in quantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hæreditas alicujus, ex quo ipse est dives. Et ideò, in quantum Deus ex suâ bonitate admittit homines ad beatitudinis hæreditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina quàm humana, quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœlestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potiùs eum jam idoneum eligit adoptando.

Ad primum ergo dicendum quòd homo in suâ naturâ consideratus non est extraneus à Deo quantùm ad bona naturalia quæ recipit; est tamen extraneus quantùm ad bona gratiæ et gloriæ : et secundùm hoc adoptatur.

Ad secundum dicendum quòd hominis est operari ad supplendam suam indigentiam; non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideò sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundùm quamdam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundùm illud Rom. 8, 29 : *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui.*

Ad tertium dicendum quòd bona spiritualia possunt simul à pluribus possideri, non autem bona corporalia; et ideò hæreditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti; hæreditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento patris semper viventis. Quamvis posset dici quòd Deus decedit, secundùm quòd est in nobis per fidem (1) ut incipiat, in nobis esse per speciem, sicut Glossa ordinar. dicit, Rom. 8, super illud : *Si filii, et hæredes.*

Articulus ii. — *Utrùm adoptare conveniat toti Trinitati.* — (3, *dist.* 10, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 2 *et* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd adoptare non conveniat toti Trinitati. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare qui potest filios generare; quod in divinis convenit soli Patri. Ergo in divinis solus Pater potest adoptare.

2. Præterea, homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundùm illud Rom. 8, 29 : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Fratres autem dicuntur qui sunt filii unius patris; unde et Dominus dicit Joan. 20, 17 : *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum.* Ergo solus Pater Christi habet filios adoptivos.

3. Præterea, Galat. 4, 4, dicitur : *Misit Deus Filium suum..., ut adoptionem filiorum Dei reciperemus. Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba, pater.* Ergo ejus est adoptare cujus est Filium et Spiritum sanctum habere. Sed hoc est solius personæ Patris. Ergo adoptare convenit soli personæ Patris.

Sed contra, ejus est adoptare nos in filios quem nos patrem possumus nominare; unde dicitur Rom. 8, 15 : *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, pater.* Sed cùm Deo dicimus : *Pater noster,* hoc pertinet ad totam Trinitatem, sicut et cætera nomina quæ dicuntur de Deo relativè ad creaturam, ut in primâ parte habitum est, quæst. 33, art. 3, et quæst. 39, art. 7. Ergo adoptare convenit toti Trinitati.

Respondeo dicendum quòd hæc est differentia inter filium Dei adoptivum et naturalem, quòd filius Dei naturalis est genitus, non factus; filius autem adoptivus est factus, secundùm illud Joan. 1, 12 : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus propter spiritualem generationem, quæ est gratuita, non naturalis. Unde dicitur Jacobi 1, 18 : *Voluntariè genuit nos verbo veritatis.* Quamvis autem generare in divinis sit proprium personæ Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturæ, quia ubi est una natura, oportet quòd sit una virtus et una operatio. Unde Dominus dicit, Joan. 5, 19 : *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit.* Et ideò adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati.

Ad primum ergo dicendum quòd omnes personæ humanæ non sunt unius naturæ secundùm numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem tantùm et unum effectum, sicut accidit in divinis; et ideò quantùm ad hoc non potuit attendi similitudo utròbique.

(1) Ita cum codd. Alcan. et Camer. editi passim. Al., *et incipiet.*

Ad secundum dicendum quòd nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eumdem Patrem habentes cum ipso; qui tamen alio modo est Pater Christi, et alio modo est pater noster: unde signanter Dominus, Joan. 20, seorsùm dixit : *Patrem meum*, et seorsùm dixit : *Patrem vestrum*; est enim Pater Christi naturaliter generando, quod est proprium ipsi ; est autem pater noster, voluntariè aliquid faciendo quod est commune ipsi, et Filio, et Spirituí sancto; et ideò Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 2, filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ; sicut omnia quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum quæ ab æterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori æterni Filii per gratiæ claritatem, quæ attribuitur Spiritui sancto. Et ideò adoptatio, licèt sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto, ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris.

Articulus iii. — *Utrùm adoptari sit proprium rationalis creaturæ.*—(3, *dist.* 10, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1 *et* 2, *et* 4 *cont.*, *cap.* 17, *fin.*, *et* 21, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd adoptari non sit proprium rationalis creaturæ. Non enim dicitur Deus pater creaturæ rationalis nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturæ etiam irrationalis, secundùm illud Job 38, 28 : *Quis est pluviæ pater, et stillas roris quis genuit?* Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.

2. Præterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei in Scripturâ propriè videtur attribui angelis, secundùm illud Job 1, 6 : *Quâdam autem die cùm assisterent filii Dei coram Domino*. Ergo non est proprium creaturæ rationalis adoptari.

3. Præterea, quod est proprium alicui naturæ convenit omnibus habentibus naturam illam, sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturæ. Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.

Sed contra est quòd filii adoptati sunt hæredes Dei, ut patet Rom. 8. Sed talis hæreditas convenit soli rationali creaturæ. Ergo proprium est creaturæ rationalis adoptari.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc.. ad 3, filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit à Patre ut Verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari : uno quidem modo secundùm rationem formæ, non autem secundùm intellectualitatem ipsius, sicut forma domûs exteriùs constitutæ assimilatur verbo mentali artificis secundùm speciem formæ; non autem secundùm intellectualitatem (1), quia forma domûs in materiâ non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo æterno assimilatur quælibet creatura, cùm sit facta per Verbum. Secundo modo assimilatur creatura Verbo, non solùm quantùm ad rationem formæ, sed etiam quantùm ad intellectualitatem ipsius; sicut scientia quæ fit in mente discipuli assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundùm suam naturam assimilatur Verbo Dei. Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei æterno secundùm unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et charitatem. Unde Dominus orat, Joan. 17, 22 : *Sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hæreditas æterna. Unde manifestum est quòd adoptari convenit soli creaturæ rationali; non tamen omni, sed solùm habenti charitatem, quæ *est diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum*, ut dicitur Rom. 5. Et ideò Rom. 8, Spiritus sanctus dicitur *Spiritus adoptionis filiorum*.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus dicitur pater creaturæ rationalis non propriè per adoptionem, sed per creationem, secundùm propriam participationem et similitudinem.

Ad secundum dicendum quòd Angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis primò conveniat (1), sed quia ipsi primò adoptionem filiorum receperunt.

Ad tertium dicendum quòd adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cujus natura rationalis est capax : et ideò non oportet quòd omni rationali creaturæ conveniat, sed quòd omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

Articulus iv. — *Utrùm Christus, secundùm quòd homo, sit filius Dei adoptivus.* — (*Inf.*, *quæst.* 32, *art.* 3, *et quæst.* 43, *art.* 1, *corp.*, *et* 3, *dist.* 10, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 3, *et* 4 *contra*, *cap.* 4, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, sit filius Dei adoptivus. Dicit enim Hilarius, lib. 2 de Trinit., à med., de Christo loquens : *Potestatis dignitas non amittitur, dùm carnis humilitas adoptatur*. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est filius adoptivus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Prædestin. sanct., cap. 15, ante med., quòd *eâ gratiâ fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, quâ gratiâ homo ille ab initio suo factus est Christus*. Sed alii homines sunt Christiani per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo est Christus per adoptionem; et ita videtur esse filius adoptivus.

3. Præterea, Christus, secundùm quòd homo, est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum quàm servum. Ergo multò magis Christus, secundùm quòd homo, est filius adoptivus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. de Incarnat., cap. 8, in fin. : *Adoptivum filium non dicimus filium esse naturâ; sed eum dicimus naturâ esse filium qui verus est filius*. Chri-

(1) Al., *intelligibilitatem*.

(1) Ita Mss. et edit. communiter. Nicolaius, *propriè conveniat*.

stus autem est verus et naturalis Dei Filius, secundùm illud 1 Joan. ult., 20 : *Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo*. Ergo Christus, secundùm quòd homo, non est filius adoptivus.

Respondeo dicendum quòd filiatio propriè convenit hypostasi vel personæ, non autem naturæ. Unde et in primâ parte dictum est, qu. 33, art. 2 et 3, quòd filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quàm increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra, art. præc., quòd filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participativè, quod per se dicitur. Et ideò Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullò modo potest dici filius adoptivus. Secundùm autem illos qui ponunt in Christo duas personas vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptivum.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut filiatio non propriè convenit naturæ, ita nec adoptio. Et ideò cùm dicitur quòd carnis humilitas adoptatur, impropria est locutio; et accipitur ibi adoptatio pro unione humanæ naturæ ad personam Filii.

Ad secundum dicendum quòd similitudo illa Augustini est intelligenda quantùm ad principium, quia scilicet sicut sine meritis quilibet homo habet ut sit Christianus, ita iste homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantùm ad terminum, quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis, alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum; sed est quidam effectus filiationis naturalis in animâ Christi, secundùm illud Joan. 1, 14 : *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis.*

Ad tertium dicendum quòd esse creaturam, et etiam servitus, vel subjectio ad Deum, non solùm respicit personam, sed etiam naturam : quod non potest dici de filiatione. Et ideò non est similis ratio.

QUÆSTIO XXIV.

De prædestinatione Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de prædestinatione Christi : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm Christus sit prædestinatus; 2° utrùm sit prædestinatus secundùm quòd homo; 3° utrùm ejus prædestinatio sit exemplar nostræ prædestinationis; 4° utrùm sit causa prædestinationis nostræ.

Articulus primus. — *Utrùm Christo conveniat prædestinatum esse.* — (1, *dist.* 40, *qu.* 2, *corp., fin., et ad* 5, *et* 3, *dist.* 7, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 2 *et* 3, *et* 4 *cont., cap.* 9, *et Rom.* 1, *lect.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo non conveniat prædestinatum esse. Terminus enim prædestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundùm illud Ephes. 1, 5 : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum* Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est quæst. præc., art. 4 Ergo Christo non convenit prædestinatum esse.

2. Præterea, in Christo duo est considerare, scilicet naturam humanam et personam. Sed non potest dici quòd Christus sit prædestinatus ratione humanæ naturæ, quia hæc est falsa : *Humana natura est Filius Dei;* similiter etiam neque ratione personæ, quia illa persona non habet ex gratiâ quòd sit Filius Dei, sed ex naturâ : prædestinatio autem est eorum quæ sunt ex gratiâ, ut in primâ parte dictum est, quæst. 23, art. 1 et 5. Ergo Christus non est prædestinatus Filius Dei.

3. Præterea, sicut illud quod est factum, non semper fuit, ita et illud quod est prædestinatum, eò quòd prædestinatio antecessionem quamdam importat. Sed quia Christus semper fuit Deus et Filius Dei, non propriè dicitur quòd homo ille sit factus Filius Dei. Ergo pari ratione non debet dici quòd Christus sit prædestinatus Filius Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 1, 4, de Christo loquens : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute.*

Respondeo dicendum quòd, sicut patet ex his quæ in primâ parte dicta sunt, quæst. 23, art. 1 et 5, prædestinatio propriè accepta est quædam divina præordinatio ab æterno de his quæ per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis à Deo ut homo esset Deus, et Deus esset homo. Nec potest dici quòd Deus ab æterno non præordinaverit hoc se facturum in tempore, quia sequeretur quòd divinæ menti aliquid de novo accideret. Et ideò oportet dicere quòd ipsa unio naturarum in personâ Christi cadat sub æternâ Dei prædestinatione : et ratione hujus Christus dicitur esse prædestinatus.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus ibi loquitur de prædestinatione quâ nos prædestinamur, ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo præ aliis est Dei Filius naturalis, ita quodam singulari modo est prædestinatus.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicitur in Glossâ ord. sup. illud : *Qui prædestinatus est Filius* (et est Augustini, lib. de Prædest. Sanct., cap. 15, à med.), Rom. 1, quidam dixerunt prædestinationem intelligendam esse de naturâ, non de personâ, quia scilicet humanæ naturæ facta est hæc gratia, ut uniretur Filio Dei in unitate personæ. Sed secundùm hoc locutio Apostoli est impropria, propter duo : primò quidem ratione communi ; non enim dicimus naturam alicujus prædestinari, sed ipsum suppositum, quia prædestinari est dirigi in salutem; quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundò, ratione speciali, quia esse Filium Dei non convenit humanæ naturæ. Est enim hæc falsa : *Humana natura est Filius Dei,* nisi fortè quis velit sic exponere extortâ expositione : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, id est, prædestinatum est ut humana natura uniretur Filio Dei in personâ. Relinquitur

ergo quod prædestinatio attribuatur personæ Christi, non quidem secundùm se, vel secundùm quòd subsistit in divinâ naturâ, sed secundùm quòd subsistit in humanâ naturâ. Unde cùm dixisset Apostolus : *Qui factus est ei ex semine David secundùm carnem*, subjunxit : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, ut daret intelligere quòd secundùm hoc quòd est *factus ex semine David secundùm carnem*, est prædestinatus *Filius Dei in virtute;* quamvis enim sit naturale illi personæ secundùm se consideratæ quòd sit Filius Dei in virtute, non tamen est ei naturale secundùm humanam naturam, secundùm quam hoc ei convenit per gratiam unionis.

Ad tertium dicendum quòd Origenes super epistolam ad Rom., cap. 1, dicit hanc esse litteram Apostoli, *Qui destinatus* (1) *est Filius Dei in virtute*, ita quòd non designetur aliqua antecessio : et sic nihil habet difficultatis. Alii verò antecessionem, quæ designatur in hoc participio *prædestinatus*, referunt non ad id quod est esse Filium Dei, sed ad ejus manifestationem, secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis, quo res dicuntur fieri quando innotescunt; ut sit sensus, quòd Christus prædestinatus est manifestari Filius Dei. Sed sic non propriè prædestinatio accipitur, nam aliquis dicitur propriè prædestinari, secundùm quòd dirigitur in finem beatitudinis: beatitudo autem Christi non dependet ex nostrâ cognitione. Et ideò meliùs dicendum est quòd illa antecessio quam importat hoc participium *prædestinatus,* non refertur ad personam secundùm seipsam, sed ratione humanæ naturæ, quia scilicet persona illa etsi ab æterno fuerit Filius Dei, hoc tamen non fuit semper quòd subsistens in naturâ humanâ fuerit Filius Dei. Unde Augustinus dicit in lib. de Prædest. sanct., cap. 15, à med. : *Prædestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundùm carnem filius David, esset tamen in virtute Filius Dei.* Et est considerandum quòd licèt hoc participium *prædestinatus* importet antecessionem, sicut et hoc participium *factus*, aliter tamen et aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem, secundùm quòd in se est; prædestinari autem pertinet ad aliquem, secundùm quòd est in apprehensione alicujus præordinantis. Id autem quod subest alicui formæ et naturæ secundùm rem, potest apprehendi, vel prout est sub formâ illâ, vel etiam absolutè. Et quia absolutè non convenit personæ Christi quòd incœperit esse Filius Dei, convenit autem ei, secundùm quòd intelligitur, vel apprehenditur ut in naturâ humanâ existens, quia scilicet hoc aliquando incœpit esse quòd in naturâ humanâ existens esset Filius Dei; ideò magis hæc est vera : *Christus est prædestinatus Filius Dei*, quàm ista : *Christus est factus Filius Dei.*

Articulus II. — *Utrùm hæc sit falsa :* Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei. — (3, *dist.* 10, *quæst.* 1, *art.* 1, *qu.* 2, *et* 4 *cont., cap.* 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc sit falsa : *Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei.* Hoc enim est unusquisque secundùm aliquod tempus, quod est prædestinatus esse, eò quòd prædestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei, videtur sequi quòd sit Filius Dei, secundùm quòd homo. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, illud quod convenit Christo, secundùm quòd est homo, convenit cuilibet homini, eò quòd ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei, sequeretur quòd cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, hoc ab æterno prædestinatur quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis hæc est vera : *Filius Dei factus est homo*, quàm ista : *Homo factus est Filius Dei*, ut supra habitum est, quæst. 16, art. 6 et 7. Ergo magis hæc est vera : *Christus, secundùm quòd est Filius Dei, prædestinatus est esse homo*, quàm è converso : *Christus, secundùm quòd est homo, est prædestinatus esse Filius Dei.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Prædest. sanct., cap. 15, circ. med. : *Ipsum Dominum gloriæ, in quantum homo factus est Dei Filius, prædestinatum esse dicimus.*

Respondeo dicendum quòd in prædestinatione duo possunt considerari : unum quidem ex parte ipsius prædestinationis æternæ, et secundùm hoc importat antecessionem quamdam respectu ejus quod sub prædestinatione cadit; alio modo potest considerari secundùm effectum temporalem, qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quòd secundùm utrumque istorum attribuitur prædestinatio Christo ratione solius humanæ naturæ. Nam humana natura non semper fuit Verbo unita; et ei etiam hoc per gratiam est collatum ut Filio Dei in personâ uniretur. Et ideò solùm ratione humanæ naturæ prædestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit in libro de Prædest. sanct., loc. cit. : *Prædestinata est ista humanæ naturæ tanta et tam excelsa et summa subvectio, ut quò attolleretur altiùs non haberet.* Hoc autem dicimus convenire alicui, secundùm quòd homo, quod ei convenit ratione humanæ naturæ. Et ideò dicendum quòd *Christus secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei.*

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur : *Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei*, hæc determinatio, *secundùm quòd homo*, potest referri ad actum significatum per participium dupliciter : uno modo ex parte ejus quod materialiter cadit sub prædestinatione, et hoc modo est falsa ; est enim sensus, quòd prædestinatum sit ut Christus, secundùm quòd homo, sit Filius Dei; et in hoc sensu procedit objectio; alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actûs, prout scilicet prædestinatio importat in suî ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit

(1) Ita cum Origene editi passim. Al., cum cod. Alcan., *prædestinatus.*

Christo ratione humanæ naturæ, ut dictum est in corp. Et secundùm hoc dicitur prædestinatus, secundùm quòd homo.

Ad secundum dicendum quòd aliquid potest convenire alicui homini ratione humanæ naturæ dupliciter : uno modo sic quòd humana natura sit causa illius, sicut esse risibile convenit Socrati ratione humanæ naturæ, ex cujus principiis causatur : et hoc modo prædestinari non convenit nec Christo, nec alteri homini ratione humanæ naturæ. Et in hoc sensu procedit objectio. Alio modo dicitur convenire aliquid alicui ratione humanæ naturæ, cujus humana natura est susceptiva : et sic dicimus Christum esse prædestinatum ratione humanæ naturæ, quia prædestinatio refertur ad exaltationem humanæ naturæ in ipso, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Prædest. sanct., loc. sup. cit., « ipsa est illa ineffabiliter facta hominis « à Deo Verbo susceptio singularis, ut Filius « Dei hominis simul, et filius hominis pro- « pter susceptum hominem, et Filius Dei « propter suscipientem unigenitum Deum « veraciter et propriè diceretur. » Et ideò quia illa susceptio sub prædestinatione cadit, tanquàm gratuita, utrumque potest dici, scilicet quòd et Filius Dei prædestinatus sit esse homo, et filius hominis prædestinatus sit esse Filius Dei. Quia tamen gratia non est facta Filio Dei ut esset homo, sed potiùs humanæ naturæ ut Filio Dei uniretur, magis propriè potest dici quòd Christus, secundùm quòd homo, est prædestinatus esse Filius Dei, quàm quòd Christus, secundùm quòd Filius Dei, sit prædestinatus esse homo.

Articulus iii. — *Utrùm prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar.* — (3, *dist.* 10, *quæst.* 3, *art.* 3, *et Rom.* 1, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis. Exemplar enim præexistit exemplato. Nihil autem præexistit æterno. Cùm igitur prædestinatio nostra sit æterna, videtur quòd prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis.

2. Præterea, exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit quòd Deus duceretur in cognitionem nostræ prædestinationis ex aliquo alio, cùm dicatur Rom. 8, 29 : *Quos præscivit, hos prædestinavit* (1). Ergo prædestinatio Christi non est exemplar nostræ prædestinationis.

3. Præterea, exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse prædestinatio Christi quàm prædestinatio nostra, quia nos prædestinamur in filios adoptionis; Christus autem *est prædestinatus Filius Dei in virtute*, ut dicitur Rom. 1, 4. Ergo ejus prædestinatio non est exemplar nostræ prædestinationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Prædest. sanct., cap. 15 : *Est præclarissimum lumen prædestinationis, et gratiæ ipse Salvator, ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.* Dicitur autem lumen prædestinationis et gratiæ, in quantum per ejus prædestinationem et gratiam manifestatur nostra prædestinatio; quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis.

(1) Vulgata, *et prædestinavit.*

Respondeo dicendum quòd prædestinatio dupliciter potest considerari : uno modo secundùm ipsum actum prædestinantis, et sic prædestinatio Christi non potest dici exemplar nostræ prædestinationis : uno enim modo et eodem actu æterno prædestinavit Deus nos et Christum. Alio modo potest prædestinatio considerari secundùm illud ad quod aliquis prædestinatur; quod est prædestinationis terminus et effectus : et secundùm hoc prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis. Et hoc dupliciter : Primò quidem quantùm ad bonum ad quod prædestinamur : ipse enim est prædestinatus ad hoc quòd esset Dei Filius naturalis : nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom. 8, 29 : *Quos præscivit, hos prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui.* Alio modo quantùm ad modum consequendi istud bonum quod est per gratiam, quod quidem in Christo est manifestissimum, quia natura humana in Christo nullis suis præcedentibus meritis est unita Filio Dei : et de plenitudine gratiæ ejus nos omnes accepimus, ut dicitur Joan. 1, 16.

Ad primum ergo dicendum quòd illa ratio procedit ex parte illius actûs prædestinantis.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd non est necessarium quòd exemplatum exemplari quantùm ad omnia conformetur; sed sufficit quòd exemplatum aliqualiter imitetur suum exemplar.

Articulus iv. — *Utrùm prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis.* — (3, *dist.* 10, *quæst.* 3, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio Christi non sit causa nostræ prædestinationis. Æternum enim non habet causam. Sed prædestinatio nostra est æterna. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

2. Præterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed prædestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet : dicitur enim Ephes. 1, 2 : *Prædestinati secundùm propositum ejus qui omnia operatur secundùm consilium voluntatis suæ.* Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

3. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Sed remotâ prædestinatione Christi, non removetur nostra prædestinatio, quia etiamsi Filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostræ salutis, ut Augustinus dicit in lib. 13 de Trinit., cap. 10, à princ. Prædestinatio ergo Christi non est causa nostræ prædestinationis.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 5 :

Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum.

Respondeo dicendum quòd si consideretur prædestinatio secundùm ipsum prædestinationis actum, prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis, cùm uno et eodem actu Deus prædestinaverit ipsum et nos. Si autem consideretur prædestinatio secundùm terminum prædestinationis, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Sic enim Deus præordinavit nostram salutem, ab æterno prædestinando, ut per Jesum Christum compleretur. Sub prædestinatione enim æternâ non solùm cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundùm quem est complendum in tempore.

Ad primum ergo et secundum dicendum quòd rationes illæ procedunt de prædestinatione secundùm prædestinationis actum.

Ad tertium dicendum quòd si Christus non fuisset incarnandus, Deus præordinâsset homines salvari per aliam causam. Sed quia præordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc præordinavit ut esset nostræ salutis causa.

QUÆSTIO XXV.

De adoratione Christi. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad Christum in comparatione ad nos : et primò, de adoratione Christi, quâ scilicet nos eum adoramus; secundò, de hoc quòd est mediator noster ad Deum.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm unâ et eâdem adoratione sit adoranda divinitas Christi, et ejus humanitas; 2° utrùm caro Christi sit adoranda adoratione latriæ; 3° utrùm adoratio latriæ sit exhibenda imagini Christi; 4° utrùm sit exhibenda cruci Christi; 5° utrùm sit exhibenda matri ejus; 6° de adoratione reliquiarum sanctorum.

Articulus primus. — *Utrùm unâ et eâdem adoratione sit adoranda divinitas Christi et ejus humanitas.* (*Inf.*, *quæst.* 56, *art.* 3, *corp.*, *fin.*, *et ad* 1; *et* 3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *et dist.* 39, *art.* 1, *ad* 4, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 4, *ad* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non eâdem adoratione adoranda sit humanitas Christi et ejus divinitas. Divinitas enim Christi (1) est adoranda adoratione quæ est communis Patri et Filio : unde dicitur Joan. 5, 23 : *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.* Sed humanitas Christi non est communis ei et Patri. Ergo non eâdem adoratione adoranda est humanitas Christi et ejus divinitas.

2. Præterea, honor est propriè præmium virtutis, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, circ. med. Meretur autem virtus suum præmium per actum. Cùm igitur in Christo sit alia operatio divinæ et humanæ naturæ, ut supra habitum est, quæst. 19, art. 1, videtur quòd alio honore sit veneranda humanitas Christi et alio ejus divinitas.

3. Præterea, anima Christi, si non esset Verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiæ et gratiæ quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quòd est unita Verbo. Ergo natura humana in Christo est quâdam propriâ adoratione veneranda, præter venerationem quæ exhibetur divinitati ipsius.

Sed contra est quod in capitulis quintæ synodi (scilicet Constant. 2, gener. 5, collat. 8, can. 9), sic legitur : « Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duæ « adorationes introducuntur, sed non unâ « adoratione Deum Verbum incarnatum cum « propriâ ipsius carne adorat, sicut ab initio « Dei Ecclesiæ traditum est, talis anathema « sit. »

Respondeo dicendum quòd in eo qui honoratur, duo possumus considerare, scilicet eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Propriè autem honor exhibetur toti rei subsistenti. Non enim dicimus quòd manus hominis honoretur, sed quòd homo honoretur : et si quandoque contingat quòd dicatur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur eâ ratione quòd hujusmodi partes secundùm se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum : per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, putà in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur, habet aliquam excellentiam. Nam honor est reverentia alicui exhibita propter suî excellentiam, ut in secundâ parte dictum est, 2-2, quæst. 103, art. 1. Et ideò si in uno homine sint plures causæ honoris, putà prælatio, scientia et virtus; erit quidem illius hominis unius honor ex parte ejus qui honoratur, plures tamen secundùm causas honoris : homo enim est qui honoratur et propter scientiam et propter virtutem.

Sic ergo cùm in Christo sit tantùm una persona divinæ et humanæ naturæ, et etiam una hypostasis et unum suppositum; est quidem ejus una adoratio, et unus honor ex parte ejus qui adoratur; sed ex parte causæ quâ honoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et alio propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personæ, seu hypostases, sequeretur quòd simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in synodis reprobatur : dicitur enim in capitulis Cyrilli (habetur in ejus epist. ad Nestor., in concil. Ephes. gener. III, part. 1, cap. 26) : « Si quis audet « dicere assumptum hominem coadorari « oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, « et non potiùs unâ adoratione honorificat « Emmanuelem, secundùm quòd Verbum « caro factum est, anathema sit. »

Ad primum ergo dicendum quòd in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris; in mysterio autem incarna-

(1) Ita post Theologos editi omnes Mss. et editi veteres, *est adoranda, quia est communis.* Garcia, *est adoranda eâdem adoratione, quid est;* Madalena Mss. retinendum censet, tantùm mutato, *quia*, id est, *quatenùs.*

tionis est è converso. Et ideò alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi.

Ad secundum dicendum quòd operatio non est quæ honoratur, sed est ratio honoris. Et ideò per hoc quòd in Christo sunt duæ operationes, non ostenditur quòd sint duæ adorationes, sed quòd sint duæ adorationis causæ.

Ad tertium dicendum quòd anima Christi, si non esset unita Dei Verbo, esset id quod est principalissimum in homine illo : et ideò ei præcipuè deberetur honor, quia homo est id quod est potissimum in eo. Sed quia anima Christi est unita personæ digniori, illi personæ præcipuè debetur honor cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animæ Christi, sed augetur, ut etiam supra dictum est, quæst. 2, art. 2, ad 2.

ARTICULUS II. — *Utrùm humanitas Christi adoranda sit adoratione latriæ.* — (3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *et quæst.* 4, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriæ, quia super Ps. 98 : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est,* dicit Glossa (ord. vetus Ms.) : « Caro à Verbo « Dei assumpta sine impietate adoratur à « nobis, quia nemo carnem ejus spiritualiter « manducat, nisi priùs adoret; non illâ « dico adoratione quæ latria est, quæ soli « Creatori debetur. » Caro autem Christi est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea, cultus latriæ nulli creaturæ debetur : ex hoc enim reprobantur gentiles, quòd *coluerunt et servierunt creaturæ,* ut dicitur Rom. 1, 25. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, adoratio latriæ debetur Deo in recognitionem maximi dominii, secundùm illud Deuteron. 6, 13 : *Dominum Deum tuum adorabis* (1), *et illi soli servies.* Sed Christus, secundùm quòd est homo, est minor Patre. Ergo humanitas ejus non est adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 3 : « Adoratur autem ca« ro Christi incarnato Verbo Deo, non propter « seipsam, sed propter unitum ei secundùm « hypostasim Verbum Dei. » Et super illud Psal. 98 : *Adorate scabellum pedum ejus,* dicit Glossa (ord. August.) : « Qui adorat corpus « Christi, non terram intuetur, sed illum « potiùs cujus scabellum est, in cujus honore « scabellum adorat. » Sed Verbum incarnatum adoratur adoratione latriæ. Ergo et corpus ejus, sive ejus humanitas.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., honor adorationis propriè debetur hypostasi subsistenti; tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi duppliciter potest intelligi : uno modo ut sit ejus sicut rei adoratæ ; et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quàm adorare Verbum Dei incarnatum ; sicut adorare vestem regis nihil est aliud quàm adorare regem vestitum. Et secundùm hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriæ. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quæ fit ratione humanitatis Christi perfectæ omni munere gratiarum, et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriæ, sed adoratio duliæ, ita scilicet quòd una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriæ propter suam divinitatem, et adoratione duliæ propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens, quia ipsi Deo Patri debetur honor latriæ propter Deitatem, et honor duliæ propter dominium quo gubernat creaturam. Unde super illud Psal. 7 : *Domine, Deus meus, in te speravi,* dicit Glossa interl. : *Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia ; Deus omnium per creationem, cui debetur latria.*

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa illa non est sic intelligenda, quasi seorsùm adoretur caro Christi ab ejus divinitate ; hoc enim posset contingere solùm hoc modo, si esset alia hypostasis Dei et hominis. Sed quia, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit., *si dividas subtilibus intelligentiis, quod videtur, ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura,* scilicet adoratione latriæ ; et tunc sic intellectæ, ut separatæ à Dei Verbo, deberetur ei adoratio duliæ, non cujuscumque, putà quæ communiter exhibetur aliis creaturis, sed cujusdam excellentioris, quam hyperduliam vocant.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum et tertium, quia adoratio latriæ non exhibetur humanitati Christi ratione suî ipsius, sed ratione Divinitatis, cui unitur, secundùm quam Christus non est minor Patre.

ARTICULUS III. — *Utrùm imago Christi sit adoranda adoratione latriæ* — (2–2, *quæst.* 81, *art.* 3, *ad* 3, *et quæst.* 49, *art.* 1, *ad* 2, *et inf., art.* 4, *corp., et art.* 5, *ad* 2; *et* 3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Dicitur enim Exod. 20, 4 : *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem.* Sed nulla adoratio est facienda contra Dei præceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea, operibus gentilium non debemus communicare, ut Apostolus dicit Ephes. 5. Sed gentiles de hoc præcipuè inculpantur, quòd *commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis,* ut dicitur Rom. 1, 23. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, Christo debetur adoratio latriæ ratione divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis ejus, quæ est animæ rationali impressa, non debetur adoratio latriæ. Ergo multò minùs imagini corporali, quæ repræsentat humanitatem ipsius.

(1) Vulgata ibi, *timebis,* Matth. 4, 10, *adorabis.*

4. Præterea, nihil videtur esse in cultu divino faciendum, nisi quod est à Deo institutum : unde et Apostolus 1 ad Corinth. 11, 23, traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiæ, dicit : *Ego accepi à Domino, quod et tradidi vobis.* Sed nulla traditio in Scripturâ invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

Sed contra est quòd Damascenus, lib. 4 orth. Fid., cap. 17, circ. princ., inducit Basilium dicentem : *Imaginis honor ad prototypum pervenit,* id est, exemplar ; sed ipsum exemplar (scilicet Christus) est adorandum adoratione latriæ. Ergo et ejus imago.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in lib. de Memoriâ et Reminiscentiâ, cap. 2, circ. med., duplex est motus animæ in imaginem : unus quidem in ipsam imaginem, secundùm quòd res quædam est ; alio modo in imaginem, in quantum est imago alterius ; et inter hos duos motus est hæc differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem, ut est res quædam, est alius à motu qui est in rem ; secundus autem motus, qui est in imaginem, in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem.

Sic ergo dicendum est quòd imagini Christi, in quantum est res quædam (putà lignum sculptum vel pictum), nulla reverentia exhibetur, quia reverentia nonnisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quòd exhibeatur ei reverentia solùm in quantum est imago : et sic sequitur quòd eadem reverentia exhibeatur imagini Christi, et ipsi Christo. Cùm ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quòd ejus imago sit adoratione latriæ adoranda.

Ad primum ergo dicendum quòd non prohibetur illo præcepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum. Unde subdit : *Non adorabis ea, neque coles.* Et quia, sicut dictum est in corp. art., idem est motus in imaginem, et in rem, eo modo prohibetur adoratio imaginis quo prohibetur adoratio rei cujus imago est. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum, quas gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, id est, dæmonum. Et ideò præmittitur : *Non habebis deos alienos coram me.* Ipsi autem vero Deo, cùm sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni, quia, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit., *insipientiæ summæ est et impietatis figurare quod est divinum.* Sed quia in novo Testamento Deus factus est homo, potest in suî imagine corporali adorari.

Ad secundum dicendum quòd Apostolus prohibet operibus infructuosis gentilium communicare ; communicare autem utilibus eorum operibus Apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantùm ad duo : primò quidem quantùm ad hoc quòd quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis esse aliquod numen, propter responsa quæ dæmones in eis dabant, et alios hujusmodi effectus mirabiles ; secundò, propter res quarum erant imagines, statuebant enim hujusmodi imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriæ venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriæ imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cujus imago est, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd creaturæ rationali debetur reverentia propter seipsam : et ideò si creaturæ rationali, in quâ est imago Dei, exhiberetur adoratio latriæ, posset esse erroris occasio, ut scilicet motus adorantis sisteret in homine, in quantum est res quædam, et non referretur in Deum, cujus est imago : quod non potest contingere de imagine sculptâ vel pictâ in materiâ sensibili.

Ad quartum dicendum quòd Apostoli, familiari instinctu Spiritûs sancti, quædam Ecclesiis tradiderunt servanda, quæ non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiæ per successionem fidelium : unde ipse Apostolus dicit 2 ad Thess. 2, 15 : *State, et tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem,* scilicet ore prolatum, *sive per epistolam,* scilicet scripto transmissam : et inter hujusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio. Unde et B. Lucas dicitur depinxisse Christi imaginem, quæ Romæ habetur.

Articulus iv. — *Utrùm crux Christi sit adoranda adoratione latriæ.*—(*2-2, quæst.* 103, *art.* 4, *ad* 3 ; *et* 3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd crux Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui, putà flagellum quo flagellatus est, vel lignum in quo fuit suspensus, sed magis illud abhorret. Christus autem in ligno crucis opprobriosissimam mortem passus est, secundùm illud Sapientiæ 2, 20 : *Morte turpissimâ condemnemus eum.* Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

2. Præterea, humanitas Christi adoratione latriæ adoratur, in quantum est unita Filio Dei in personâ : quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, sicut crux Christi fuit instrumentum passionis ejus et mortis, ita etiam et multa alia, putà clavi, corona et lancea ; quibus tamen non exhibemus latriæ cultum. Ergo videtur quòd crux Christi non sit adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est quòd illi exhibemus latriæ cultum in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem salutis : cantat enim Ecclesia in hymno Passionis :

> O crux, ave, spes unica !
> Hoc passionis tempore,
> Auge piis justitiam,
> Reisque dona veniam.

Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., honor seu reverentia

non debetur nisi rationali naturæ; creaturæ autem insensibili non debetur honor vel reverentia nisi ratione rationalis naturæ. Et hoc dupliciter : uno modo in quantum repræsentat rationalem naturam; alio modo in quantum ei quocumque modo conjungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem; secundo modo ejus vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eâdem veneratione quâ venerantur et regem.

Si ergo loquamur de ipsâ cruce in quâ Christus crucifixus est, utroque modo est à nobis veneranda. Uno scilicet modo in quantum repræsentat nobis figuram Christi extensi in eâ; alio modo ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quòd ejus sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eâdem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriæ. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum crucifixum. Si verò loquamur de effigie crucis Christi in quâcumque aliâ materiâ, putà lapidis vel ligni, argenti vel auri; sic veneramur crucem tantùm ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriæ, ut supra dictum est, art. præc.

Ad primum ergo dicendum quòd in cruce Christi quantùm ad intentionem, vel opinionem infidelium consideratur opprobrium Christi; sed quantùm ad effectum nostræ salutis consideratur virtus divina ipsius, quâ de hostibus triumphavit, secundùm illud Coloss. 2, 14 : *Ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et spolians principatus et potestates, traduxit confidenter palàm triumphans illos in semetipso.* Et ideò dicit Apostolus 1 ad Corinth. 1, 18 : *Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est; his autem qui salvi fiunt, id est, nobis, virtus Dei est.*

Ad secundum dicendum quòd crux Christi licèt non fuerit unita Verbo Dei in personâ, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per repræsentationem et contactum. Et hâc solâ ratione exhibetur ei reverentia.

Ad tertium dicendum quòd quantùm ad rationem contactûs membrorum Christi, adoramus non solùm crucem, sed etiam omnia quæ sunt Christi : unde Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 12, circa med.: « Pretiosum « lignum, ut sanctificatum tactu sancti corpo« ris et sanguinis, decenter adorandum, cla« vos, indumenta, lanceam, et sacra ejus ta« bernacula, quæ sunt præsepe, spelunca et « hujusmodi. » Ista tamen non repræsentant imaginem Christi, sicut crux, quæ dicitur signum Filii hominis, quod apparebit in cœlo, ut dicitur Matth. 24. Ideòque mulieribus dixit angelus, Marci 16, 6 : *Jesum quæritis Nazarenum crucifixum;* non dixit *lanceatum,* sed *crucifixum.* Et inde est quòd crucem Christi veneramur in quâcumque materiâ, non autem imaginem clavorum, vel quorumcumque hujusmodi.

Articulus v. — *Utrùm mater Christi sit adoranda adoratione latriæ.*— (2-2, *quæst.* 103, *art.* 4, *ad* 2; *et* 3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd mater Dei sit adoranda adoratione latriæ. Videtur enim idem honor esse exhibendus matri regis et regi; unde dicitur 3 Reg. 2, 19, quòd *positus est thronus matri regis, quæ sedit ad dexteram ejus;* et Augustinus (alius auctor) dicit in serm. de Assumptione, cap. 6, circa med. : *Thronum Dei, et thalamum Domini, domum, atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse ubi est ipse.* Sed Christus adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater ejus.

2. Præterea, Damascenus dicit 4 lib. orth. Fid., cap. 17, ad fin., quòd honor matris refertur ad filium. Sed filius adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater.

3. Præterea, conjunctior est Christo mater ejus quàm crux. Sed crux adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater Christi est adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est quòd mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriæ.

Respondeo dicendum quòd quia latria soli Deo debetur, nulli creaturæ debetur latria, prout creaturam secundùm se veneramur. Licèt autem creaturæ insensibiles non sint capaces venerationis secundùm seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundùm seipsam. Et ideò nulli puræ creaturæ rationali debetur cultus latriæ. Cùm igitur beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ, sed solùm veneratio duliæ; eminentiùs tamen quàm cæteris creaturis, in quantum ipsa est mater Dei. Et ideò dicitur quòd debetur ei non qualiscumque dulia, sed hyperdulia.

Ad primum ergo dicendum quòd matri regis non debetur æqualis honor honori qui debetur regi; debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cujusdam excellentiæ. Et hoc significant auctoritates inductæ.

Ad secundum dicendum quòd honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium adoranda; non tamen eo modo quo honor imaginis refertur ad exemplar, quia ipsa imago, prout in se consideratur ut res quædam, nullo modo est veneranda.

Ad tertium dicendum quòd crux non est capax venerationis, prout in se consideratur, ut dictum est art. præc., sed B. Virgo secundùm seipsam est venerationis capax, et ideò non est similis ratio.

Articulus vi. — *Utrùm reliquiæ sanctorum sint adorandæ.*—(2-2, *quæst.* 96, *art.* 4, *ad* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd sanctorum reliquiæ nullo modo sint adorandæ. Non enim est aliquid faciendum quod possit esse occasio erroris. Sed adorare mortuorum reliquias videtur ad errorem gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt sanctorum reliquiæ adorandæ.

2. Præterea, stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed sanctorum reliquiæ sunt insensibilia corpora. Ergo stultum est eas venerari.

3. Præterea, corpus mortuum non est ejusdem speciei cum corpore vivo, et per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quòd post mortem alicujus sancti

corpus ejus non sit adorandum.

Sed contra est quod dicitur in libro de ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 73: *Sanctorum corpora, et præcipuè beatorum martyrum reliquias, ac si Christi membra, sincerissimè honoranda credimus*; et postea subditur: *Si quis contra hanc sententiam venerit* (1), *non Christianus, sed Eunomianus et Vigilantianus creditur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in libro 1 de Civ. Dei, cap. 13, à princ., « si paterna vestis et annulus, ac si « quod hujusmodi, tantò charius est posteris « quantò erga parentes est major affectus; « nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, « quæ utique multò familiariùs atque con- « junctiùs quàm quælibet indumenta, gesta- « mus: hæc enim ad ipsam naturam hominis « pertinent. » Ex quo patet quòd qui habet affectum ad aliquem, etiam ea quæ de ipso post mortem relinquuntur, veneratur, non solùm corpus aut partes corporis ejus, sed etiam aliqua exteriora, putà vestes et similia. Manifestum est autem quòd sanctos Dei in veneratione habere debemus, tanquàm membra Christi, Dei filios, et amicos, et nostros intercessores. Et ideò eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, et præcipuè eorum corpora, quæ fuerunt templa et organa Spiritûs sancti in eis habitantis, et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus hujusmodi reliquias convenienter honorat, in earum præsentiâ miracula faciendo.

Ad primum ergo dicendum quòd hæc fuit ratio Vigilantii, cujus verba introducit Hieronymus in libro quem contra eum scribit, cap. 2, parùm à princ., dicentis: *Propè ritum gentilium videmus sub prætextu religionis introductum: pulvisculum nescio quod, in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant.* Contra quem Hieronymus dicit in epistolâ 53 ad Riparium: *Nos non dico martyrum reliquias, sed nec solem, nec lunam, nec angelos adoramus,* scilicet adoratione latriæ: *honoramus autem reliquias martyrum, ut eum, cujus sunt martyres, adoremus: honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum.* Sic ergo honorando reliquias sanctorum, non incidimus in errorem gentilium, qui cultum latriæ mortuis hominibus exhibebant.

Ad secundum dicendum quòd corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quæ fuit ei unita, quæ nunc fruitur Deo, et propter Deum, cujus fuerunt ministri.

Ad tertium dicendum quòd corpus mortuum alicujus sancti non est idem numero quod primò fuit, dùm viveret, propter diversitatem formæ, quæ est anima; est tamen idem identitate materiæ, quæ est iterùm suæ formæ unienda.

(1) Ita cum Mss. theologorum recentiores edit. Editi veteres cum cod. Alcan., *velit esse.*

QUÆSTIO XXVI.

De eo quod Christus mediator Dei et hominum dicitur. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de hoc quòd dicitur Christus Dei et hominum mediator: et circa hoc quæruntur duo: 1° utrùm esse mediatorem Dei et hominum, sit proprium Christo; 2° utrùm hoc conveniat ei secundùm humanam naturam.

Articulus primus. — *Utrùm esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo.* — (3, *dist.* 19, *art.* 5, *qu.* 3, *et opusc.* 3, *cap.* 22, *et opusc.* 60, *cap.* 18, *et Gal.* 3, *lect.* 7, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse mediatorem Dei et hominum non sit proprium Christo. Sicut enim sacerdos, ita et propheta videtur esse mediator inter Deum et homines, secundùm illud Deuter. 5, 5: *Ego illo tempore sequester fui, et medius inter Deum et vos.* Sed esse prophetam et sacerdotem non est proprium Christo. Ergo nec esse mediatorem.

2. Præterea, illud quod convenit angelis bonis et malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum et homines convenit angelis bonis, ut Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nom., parùm à princ. lect. 1; convenit etiam angelis malis, id est, dæmonibus; habent enim quædam communia cum Deo, scilicet immortalitatem, quædam cum hominibus, scilicet quòd sunt animo passivi, et per consequens miseri, ut patet per Augustinum, in 9 de Civit. Dei, cap. 8, 13 et 14. Ergo esse mediatorem Dei et hominum non est proprium Christo.

3. Præterea, ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum eorum inter quos est mediator pro altero. Sed *Spiritus sanctus,* sicut dicitur Rom. 8, 26, *interpellat* (1) *pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus.* Ergo Spiritus sanctus est mediator inter Deum et homines. Non ergo est proprium Christo.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Timoth. 2, 5: *Unus est mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.*

Respondeo dicendum quòd ad mediatoris officium propriè pertinet conjungere et unire eos inter quos est mediator: nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfectivè quidem convenit Christo, per quem homines sunt reconciliati Deo, secundùm illud 2 ad Corinth. 5, 16: *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi.* Et ideò solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde cùm Apostolus dixisset: *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus,* subjunxit: *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* Nihil tamen prohibet aliquos alios secundùm quod dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositivè vel ministerialiter.

Ad primum ergo dicendum quòd prophetæ et sacerdotes veteris Testamenti dicti sunt

(1) Vulgata, *postulat.*

mediatores inter Deum et homines dispositivè et ministerialiter, in quantum scilicet prænuntiabant et præfigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem. Sacerdotes verò novi Testamenti possunt dici mediatores Dei et hominum, in quantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

Ad secundum dicendum quòd angeli boni, ut Augustinus dicit in 9 de Civ. Dei, cap. 13, à med., non rectè possunt dici mediatores inter Deum et homines : « Cùm enim utrum« que habeant commune cum Deo, et beati« tudinem, et immortalitatem, nihil autem « horum cum hominibus miseris et mortali« bus ; quomodò non potiùs remoti sunt ab « hominibus, Deoque conjuncti, quàm inter « utrosque medii constituti ? » Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia secundùm gradum naturæ sunt infra Deum, et supra homines constituti, et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfectivè, sed ministerialiter et dispositivè. Unde Matth. 6, 2, dicitur quòd *accesserunt angeli et ministrabant ei*, scilicet Christo. Dæmones autem habent communem cum Deo immortalitatem, cum hominibus autem miseriam : ad hoc enim se interponit medium dæmon immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, sed perducat ad miseriam immortalem : unde est sicut malus medius, qui separat amicos. Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem, et ideò ad hoc se interposuit medium, ut mortalitate transactâ, et ex mortuis faceret immortales (quod in se resurgendo monstravit), et ex miseris beatos efficeret : unde nunquàm ipse decessit. Et ideò ipse est bonus mediator, qui reconciliat inimicos.

Ad tertium dicendum quòd Spiritus sanctus, cùm sit per omnia Deo æqualis, non potest dici medius vel mediator inter Deum et homines, sed solus Christus, qui licèt secundùm divinitatem æqualis sit Patri, tamen secundùm humanitatem minor est Patre, ut supra dictum est, quæst. 20, art. 1. Unde super illud ad Galat. 3 : *Mediator unius non est*, dicit Glossa : *Christus est mediator, non Pater, nec Spiritus sanctus.* Dicitur autem Spiritus sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.

Articulus II. — *Utrùm Christus, secundùm quòd homo, sit mediator Dei et hominum.* — (3, *dist.* 19, *art.* 5, *quæst.* 2 ; *et* 4, *dist.* 43, *art.* 2, *quæst.* 1, *et dist.* 48, *quæst.* 1, *art.* 2, *et Verit. quæst.* 29, *art.* 5, *ad* 5, *et* 1 *Timoth.* 2, *lect.* 1, *fin.*, *et* 2 *Timoth.* 2, *col.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non sit mediator Dei et hominum, secundùm quòd homo. Dicit enim Augustinus in lib. contra Felicianum, cap. 10, ante med. : *Una est Christi persona, ne sit non unus Christus, non una substantia, ne mediatoris dispensatione submotâ, aut Dei tantùm dicatur, aut hominis filius.* Sed non est Dei et hominis filius secundùm quòd homo; sed simul secundùm quòd Deus et homo. Ergo neque dicendum est quòd sit mediator Dei et hominum solùm secundùm quòd homo.

2. Præterea, sicut Christus, in quantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu sancto ; ita in quantum est homo, convenit cum hominibus. Sed propter hoc quòd in quantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu sancto, non potest dici mediator, in quantum est Deus, quia super illud 1 ad Timoth. 2 : *Mediator Dei et hominum*, etc., dicit Glossa (ordin. Aug., lib. 10 Confess., cap. 43, ante med.) : *In quantum est Verbum, non medius est, quia æqualis est Deo, et Deus apud Deum, et simul unus Deus.* Ergo nec etiam in quantum est homo potest dici mediator, propter convenientiam quam cum hominibus habet.

3. Præterea, Christus dicitur mediator, in quantum reconciliavit nos Deo; quod quidem fecit auferendo peccatum quod nos separabat à Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo, non in quantum est homo, sed in quantum est Deus. Ergo Christus, in quantum est homo, non est mediator, sed in quantum est Deus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 9 de Civit. Dei, cap. 15, ad fin. : « Non « ob hoc mediator est Christus, quia est Ver« bum : maximè quippe immortale, et maxi« mè beatum Verbum longè est à mortalibus « miseriis; sed mediator est, secundùm quòd « homo. »

Respondeo dicendum quòd in mediatore duo possumus considerare : primò quidem rationem medii; secundò, officium conjungendi. Est autem de ratione medii quòd distet ab utroque extremorum. Conjungit autem mediator per hoc quòd ea quæ unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo, secundùm quòd Deus, sed solùm secundùm quòd homo. Nam secundùm quòd Deus, non differt à Patre et Spiritu sancto in naturâ et potestate dominii. Nec etiam Pater et Spiritus sanctus aliquid habent quod non sit Filii; ut sic possit id quod est Patris vel Spiritûs sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei, in quantum est homo, quia secundùm quòd est homo, distat et à Deo in naturâ, et ab hominibus in dignitate et gratiæ, et gloriæ. In quantum etiam est homo, convenit ei conjungere homines Deo, præcepta et dona Dei hominibus exhibendo, et pro hominibus Deo satisfaciendo et interpellando.

Et ideò verissimè dicitur mediator, secundùm quòd homo.

Ad primum ergo dicendum quòd si subtrahatur divina natura à Christo, subtraheretur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quæ convenit ei, in quantum est unigenitus à Patre, ut dicitur Joan. 1. Ex quâ quidem plenitudine habet ut sit super omnes homines constitutus, et propinquiùs ad Deum accedens.

Ad secundum dicendum quòd Christus, secundùm quòd Deus, est per omnia æqualis Patri; sed etiam in humanâ naturâ excedit alios homines : et ideò secundùm quòd

homo, potest esse mediator, non autem secundùm quòd Deus.

Ad tertium dicendum quòd licèt auctoritativè peccatum auferre conveniat Christo, secundùm quòd est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei, secundùm quòd est homo. Et secundùm hoc dicitur Dei et hominum mediator.

QUÆSTIO XXVII.

De beatæ Virginis Mariæ sanctificatione. — (*In sex articulos divisa.*)

Post prædicta, in quibus de unione Dei et hominis, et de his quæ unionem consequuntur, tractatum est, restat considerandum de his quæ Filius Dei incarnatus in naturâ humanâ sibi unitâ gessit vel passus est. Quæ quidem consideratio quadripartita erit : nam primò considerabimus de his quæ pertinent ad ingressum ejus in mundum; secundò, de his quæ pertinent ad progressum vitæ ipsius in hoc mundo; tertiò, de exitu ipsius ab hoc mundo; quartò, de his quæ pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam.

Circa primum quatuor consideranda occurrunt : primò quidem de conceptione Christi; secundò, de ejus nativitate; tertiò, de ejus circumcisione; quartò, de ejus baptismo.

Circa conceptionem autem ejus oportet primò aliqua considerare quantùm ad matrem concipientem; secundò, quantùm ad modum conceptionis; tertiò, quantùm ad perfectionem prolis conceptæ.

Ex parte autem matris occurrunt quinque consideranda : primò quidem de sanctificatione ejus; secundò, de virginitate ejus; tertiò, de desponsatione ejusdem; quartò, de annuntiatione ipsius; quintò, de præparatione ipsius ad concipiendum.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero; 2° utrùm fuerit sanctificata ante animationem; 3° utrùm per hujusmodi sanctificationem fuerit ei totaliter sublatus fomes peccati; 4° utrùm per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquàm peccaret; 5° utrùm per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum; 6° utrùm sic sanctificari fuerit proprium illi.

Articulus primus. — *Utrùm B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 3, *et quodlib.* 6, *quæst.* 5, *art.* 1, *corp., et op.* 3, *cap.* 231, *et Psal.* 45, *col.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beata Virgo non fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 15, 46 : *Non priùs quod spirituale est, sed quod est animale, deinde quod est spirituale.* Sed per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in filium Dei, secundùm illud Joan. 1, 13 : *Ex Deo nati sunt;* nativitas autem ex utero est nativitas animalis. Non ergo beata Virgo fuit priùs sanctificata quàm ex utero nasceretur.

2. Præterea, Augustinus dicit in epist. ad Dardanum, 287, al. 57, inter med. et fin. : *Sanctificatio, quâ efficimur templum Dei, non-nisi renatorum est.* Nemo autem renascitur nisi priùs nascatur. Ergo beata Virgo non fuit priùs sanctificata quàm ex utero nasceretur.

3. Præterea, quicumque est sanctificatus per gratiam, est mundatus à peccato originali et actuali. Si ergo beata Virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, consequens est quòd tunc fuerit emundata ab originali peccato. Sed solùm originale peccatum poterat eam impedire ab introitu regni cœlestis. Si ergo tunc mortua fuisset, videtur quòd januam regni cœlestis introîsset; quod tamen fieri non potuit ante passionem Christi : *Habemus enim fiduciam in introitum sanctorum per sanguinem ejus,* ut dicitur Hebr. 10, 19. Videtur ergo quòd B. Virgo non fuerit sanctificata antequàm ex utero nasceretur.

4. Præterea, peccatum originale contrahitur ex origine, sicut peccatum actuale ex actu. Sed quamdiù aliquis est in actu peccandi, non potest à peccato actuali mundari. Ergo etiam nec beata Virgo à peccato originali mundari potuit, dùm esset adhuc in ipso actu originis in materno utero existens.

Sed contra est quòd Ecclesia celebrat nativitatem B. Virginis; non autem celebratur festum in Ecclesiâ nisi pro aliquo sancto. Ergo B. Virgo in ipsâ suâ nativitate fuit sancta. Fuit ergo in utero sanctificata.

Respondeo dicendum quòd de sanctificatione B. Mariæ, quòd scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scripturâ canonicâ traditur, quæ etiam nec de ejus nativitate mentionem facit. Sicut tamen Augustinus (alius auctor), in serm. de Assumptione ipsius Virginis, cap. 2, 4 et 5, rationabiliter argumentatur, quòd cum corpore sit assumpta in cœlum (quod tamen Scriptura non tradit), ita etiam rationabiliter argumentari possumus quòd fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quòd illa quæ genuit *Unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis,* præ omnibus aliis majora privilegia gratiæ acceperit. Unde, ut legitur Luc. 1, 28, *Angelus ei dixit : Ave, gratiâ plena.* Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur; sicut Jeremiæ, cui dictum est, Jerem. 1, 5 : *Antequàm exires de vulvâ, sanctificavi te ;* et sicut Joanni Baptistæ, de quo dictum est, Luc. 1, 15 : *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ.* Unde rationabiliter creditur quòd B. Virgo sanctificata fuerit antequàm ex utero nasceretur.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam in B. Virgine priùs fuit id quod est animale, et post id quod est spirituale, quia priùs fuit secundùm carnem concepta, et postea secundùm spiritum sanctificata.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus loquitur secundùm legem communem, secundùm quam per sacramenta non regenerantur aliqui, nisi priùs nati. Sed Deus huic legi sacramentorum potentiam suam non alligavit, quin aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre possit, antequàm nascantur ex utero.

Ad tertium dicendum quòd B. Virgo sanctificata fuit in utero à peccato originali

quantùm ad maculam personalem; non tamen fuit liberata à reatu, quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in paradisum, nisi per Christi hostiam (1); sicut et de sanctis Patribus dicitur qui fuerunt ante Christum.

Ad quartum dicendum quòd peccatum originale trahitur ex origine, in quantum per eam communicatur humana natura, quam propriè respicit peccatum originale; quod quidem fit quando proles concepta animatur: unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari: postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam; sed ad aliqualem perfectionem ejus quod jam accepit.

Articulus II. — *Utrùm B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem.*— (3, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 1, *et quodl.* 6, *quæst.* 5, *art.* 1, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 231.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd B. Virgo sanctificata fuerit ante animationem, quia, ut dictum est art. præc., plus gratiæ est collatum Virgini matri Dei quàm alicui sanctorum. Sed quibusdam videtur esse concessum quòd sanctificarentur ante animationem, quia, ut dicitur Jerem. 1, 5: *Priusquàm te formarem in utero, novi te;* non autem infunditur anima ante corporis formationem; similiter etiam de Joanne Baptistâ dicit Ambrosius super Luc. cap. 1, sup. illud: *Et Spiritu sancto replebitur,* quòd *nondùm inerat ei spiritus vitæ, et jam inerat ei spiritus gratiæ.* Ergo multò magis B. Virgo ante animationem santificari potuit.

2. Præterea, conveniens fuit, sicut Anselmus dicit in lib. de Conceptu virginali, cap. 18, parùm à princ., *ut illa Virgo eâ puritate niteret quâ major sub Deo nequit intelligi;* unde et Cant. 4, 7, dicitur: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Sed major puritas fuisset B. Virginis, si nunquàm anima ejus fuisset inquinata contagio originalis peccati. Ergo hoc ei præstitum fuit ut antequàm animaretur caro ejus sanctificaretur.

3. Præterea, sicut dictum est art. præc., arg. *Sed cont.,* non celebratur festum nisi de aliquo sancto. Sed quidam celebrant festum Conceptionis B. Virginis. Ergo videtur quòd in ipsâ suâ conceptione fuerit sancta; et ita quòd ante animationem fuerit sanctificata.

4. Præterea, Apostolus dicit Rom. 2, 16: *Si radix sancta, et rami.* Radix autem filiorum sunt parentes eorum. Potuit ergo B. Virgo sanctificari etiam in suis parentibus ante animationem.

Sed contra est quòd ea quæ fuerunt in veteri Testamento, sunt figura novi, secundùm illud 1 ad Cor. 10, 12: *Omnia in figurâ contingebant illis.* Sed per sanctificationem tabernaculi, de quâ dicitur in psal. 45, 5: *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus,* videtur significari sanctificatio matris Dei, quæ tabernaculum Dei dicitur, secundùm illud ps. 18, 6: *In sole posuit tabernaculum suum;* de tabernaculo autem dicitur Exod. ult., 31: *Postquàm cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria Domini implevit illud.* Ergo etiam beata Virgo non fuit sanctificata, nisi postquàm cuncta ejus perfecta sunt, scilicet et corpus et anima.

Respondeo dicendum quòd sanctificatio beatæ Virginis non potest intelligi ante ejus animationem, duplici ratione: primò quidem, quia sanctificatio de quâ loquimur non est nisi emundatio à peccato originali: sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit in 12 cap. de divinis Nominibus, parùm à princ. Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cujus subjectum est sola creatura rationalis. Et ideò ante infusionem animæ rationalis beata Virgo sanctificata non fuit. Secundò, quia cùm sola creatura rationalis sit susceptiva culpæ, ante infusionem animæ rationalis proles concepta non est culpæ obnoxia. Et sic quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, nunquàm incurrisset maculam originalis culpæ, et ita non indiguisset redemptione et salute, quæ est per Christum, de quo dicitur Matth. 1, 21: *Ipse salvum faciet populum suum à peccatis eorum.* Hoc autem inconveniens est quòd Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur 1 ad Timoth. 4.

Unde relinquitur quòd sanctificatio B. Virginis fuerit post ejus animationem.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus dicit, ante formationem in utero se Jeremiam novisse, notitiâ scilicet prædestinationis; sed sanctificâsse dicit eum non ante formationem, sed antequàm exiret de ventre. Quod autem Ambrosius dicit, quòd Joanni Baptistæ nondùm inerat spiritus vitæ, cùm jam haberet spiritum gratiæ, non est intelligendum secundùm quòd spiritus vitæ dicitur anima vivificans, sed secundùm quòd spiritus vitæ dicitur aer exteriùs respiratus. Vel potest dici quòd nondùm inerat ei spiritus vitæ, id est, anima, quantùm ad manifestas et completas operationes ipsius.

Ad secundum dicendum quòd si nunquàm anima Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundùm quam est universalis omnium Salvator. Et ideò sub Christo, qui salvari non indiguit, tanquàm universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsâ suî conceptione fuit sanctus, secundùm illud Luc. 1, 35: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequàm ex utero nasceretur. Et hoc signatur Job 3, 9, ubi de nocte originalis peccati dicitur: *Expectet lucem* (id est, Christum), *et non videat* quia *nihil inquinatum incurrit in illam,* ut dicitur Sap. 7, 25; *nec ortum surgentis auroræ,* id est, B. Virginis, quæ in suo ortu à peccato originali fuit immunis.

Ad tertium dicendum quòd licèt romana Ecclesia conceptionem B. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde

(1) Ita cum Mss. Tarrac., Alcan., Paris., etc., editi passim. Al., *ostium.*

talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc quòd festum conceptionis celebratur, datur intelligi quòd in suâ conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potiùs quàm conceptionis in die conceptionis ipsius.

Ad quartum dicendum quòd duplex est sanctificatio : una quidem totius naturæ, in quantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpæ et pœnæ liberatur; et hæc erit in resurrectione. Alia verò est sanctificatio personalis, quæ non transit in prolem carnaliter genitam, quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. Et ideò etsi parentes beatæ Virginis fuerint mundati à peccato originali, nihilominùs beata Virgo peccatum originale contraxit, cùm fuerit concepta secundùm carnis concupiscentiam ex commixtione maris et feminæ. Dicit enim Augustinus in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentiâ, cap. 12, circ. princ., *omnem quæ de concubitu nascitur, carnem esse peccati.*

Articulus III. — *Utrùm per sanctificationem fuerit beatæ Virgini fomes totaliter sublatus.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 2, *et ibid., in expositione pr. part. text., et opusc.* 2, *cap.* 231.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd B. Virgo non fuerit emundata ab infectione fomitis. Sicut enim pœna originalis peccati est fomes, qui consistit in inferiorum virium rebellione ad rationem; ita etiam pœna originalis peccati est mors, et cæteræ pœnalitates corporales. Sed B. Virgo fuit subjecta hujusmodi pœnalitatibus. Ergo etiam fomes ab eâ totaliter remotus non fuit.

2. Præterea, 2 Cor. 12, 9, dicitur : *Virtus in infirmitate perficitur :* et loquitur ibi de infirmitate fomitis, secundùm quam patiebatur stimulum carnis. Sed nihil quod pertinet ad perfectionem virtutis fuit B. Virgini subtrahendum. Ergo non fuit B. Virgini totaliter subtrahendus fomes.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 2, quòd *in B. Virginem supervenit Spiritus sanctus, purgans eam ante conceptionem Filii Dei*, quod non potest intelligi, nisi de purgatione à fomite : nam peccatum non fecit, ut Augustinus dicit in lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 36, ante med. Ergo per sanctificationem in utero non fuit liberè mundata à fomite.

Sed contra est quod dicitur Cant. 4, 7 : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Fomes autem ad maculam pertinet, saltem carnis. Ergo in beatâ Virgine fomes non fuit.

Respondeo dicendum quòd circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt quòd in ipsâ sanctificatione B. Virginis, quæ fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus. Quidam verò dicunt quòd remansit fomes quantùm ad hoc quod facit difficultatem ad bonum ; sublatus tamen fuit quantùm ad hoc quod facit pronitatem ad malum. Alii verò dixerunt quòd sublatus fuit fomes, in quantum pertinet ad corruptionem personæ, prout impellit ad malum et difficultatem facit ad bonum ; remansit tamen, in quantum pertinet ad corruptionem naturæ, prout scilicet est causa traducendi originale peccatum in prolem. Alii verò dicunt quòd in primâ sanctificatione remansit fomes secundùm essentiam, sed ligatus ; in ipsâ autem conceptione Filii Dei fuit totaliter sublatus.

Ad horum autem intellectum oportet considerare quòd fomes nihil est aliud quàm inordinata concupiscentia sensibilis appetitûs ; habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, in quantum repugnat rationi ; quod quidem fit, in quantum inclinat ad malum, vel difficultatem facit ad bonum. Et ideò ad ipsam rationem fomitis pertinet quòd inclinet ad malum vel difficultatem faciat in bono. Unde ponere quòd remanserit fomes in B. Virgine non inclinans ad malum, est ponere duo opposita simul. Similiter etiam videtur oppositionem implicare quòd remanserit fomes, in quantum pertinet ad corruptionem naturæ, non autem in quantum pertinet ad corruptionem personæ. Nam secundùm Augustinum, in lib. 1 de Nupt. et Concupisc., cap. 24, libido est quæ peccatum originale transmittit in prolem. Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quæ non totaliter subditur rationi. Et ideò si totaliter fomes subtraheretur, in quantum pertinet ad corruptionem personæ, non posset remanere, in quantum pertinet ad corruptionem naturæ. Restat ergo ut dicamus quòd vel totaliter fomes fuerit ab eâ sublatus per primam sanctificationem, vel si remanserit, quòd fuerit ligatus. Posset enim intelligi quòd totaliter fuerit sublatus fomes hoc modo quòd præstitum fuerit B. Virgini ex abundantiâ gratiæ descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animæ in ipsâ quòd inferiores vires nunquàm moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est quæst. 15, art. 2, fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse, et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem justitiam ; ita quòd quantùm ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis justitiæ. Et quamvis hæc positio ad dignitatem Virginis matris pertinere videatur, derogat tamen in aliquo dignitati Christi, absque cujus virtute nullus à primâ damnatione liberatur. Et quamvis per fidem Christi aliqui ante Christi incarnationem sint secundùm spiritum ab illâ damnatione liberati, tamen quòd secundùm carnem aliquis ab illâ damnatione liberetur, non videtur fieri debuisse nisi post incarnationem ejus, in quâ primò debuit immunitas damnationis apparere. Et ideò sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconveniens videtur dicere, quòd ante Christi carnem, in quâ nullum fuit peccatum, caro Virginis matris ejus vel cujuscumque alterius fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis sive membrorum.

Et ideò videtur meliùs dicendum quòd per

sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundùm essentiam, sed remanserit ligatus: non quidem per actum rationis suæ, sicut in viris sanctis, quia non statim habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens, hoc enim est speciale privilegium Christi; sed per abundantiam gratiæ, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectiùs per divinam providentiam, sensualitatem ejus ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodùm verò in ipsâ conceptione carnis Christi, in quâ primò debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quòd ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto. Et hoc figuratur Ezech. 43, 2, ubi dicitur : *Ecce gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem,* id est, per beatam Virginem; *et terra,* id est, caro ipsius, *splendebat à majestate ejus*, scilicet Christi.

Ad primum ergo dicendum quòd mors et hujusmodi pœnalitates de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licèt assumpserit hujusmodi pœnalitates, fomitem tamen non assumpsit. Unde etiam in B. Virgine, ut Filio conformaretur, de cujus plenitudine gratiam accipiebat, primò quidem fuit ligatus fomes, et postea sublatus; non autem liberata fuit à morte, et aliis hujusmodi pœnalitatibus.

Ad secundum dicendum quòd infirmitas carnis ad fomitem pertinens, est quidem in sanctis viris perfectæ virtutis occasio, non tamen causa sine quâ perfectio haberi non possit. Sufficit autem in B. Virgine ponere perfectam virtutem ex abundantiâ gratiæ; nec oportet in eâ ponere omnem occasionem perfectionis.

Ad tertium dicendum quòd Spiritus sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit: unam quidem quasi præparatoriam ad Christi conceptionem; quæ non fuit ab aliquâ impuritate culpæ vel fomitis, sed mentem ejus magis in unum colligens, et à multitudine sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur, *in quibus nulla impuritas invenitur,* ut Dionysius dicit 6 cap. eccl. Hierarch., versùs fin. Aliam verò purgationem operatus est in eâ Spiritus sanctus, mediante conceptione Christi, quæ fuit opus Spiritûs sancti. Et secundùm hoc potest dici quòd purgavit eam totaliter à fomite.

Articulus iv. — *Utrùm per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquàm peccaret. — (3, dist. 3, quæst. 1, art. 2, et dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, corp.; et 4, dist. 6, quæst. art. 1, quæst. 2, corp., et opusc. 3, cap. 224, et opusc. 7, cap. 6, princ., et opusc. 60, cap. 3.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd per sanctificationem in utero non fuerit B. Virgo præservata ab omni peccato actuali. Quia, ut dictum est art. præc., post primam sanctificationem fomes peccati remansit in Virgine. Motus autem fomitis, etiamsi rationem præveniat, est peccatum veniale, licèt levissimum, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. Ergo in B. Virgine fuit aliquod peccatum veniale.

2. Præterea, super illud Luc. 2 : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, dicit Aug. (alius auctor in lib. QQ veteris et novi Testamenti, quæst. 73, circ. med.) quòd *B. Virgo in morte Domini stupore quodam dubitavit.* Sed dubitare de fide peccatum est. Ergo B. Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

3. Præterea, Chrysostomus super Matth. 12, hom. 45, parùm à princ., exponens illud : *Ecce mater tua et fratres tui foris stant, quærentes te,* dicit : *Manifestum est quòd solùm ex vanâ gloriâ hoc faciebant.* Et Joan. 2, super illud : *Vinum non habent,* dicit idem Chrysostomus, hom. 20 in Joan. circ. med., quòd *volebat jam eum hominum gratiam conciliare, et se ipsam* (1) *clariorem facere per Filium : et fortassis quid humanum patiebatur, quemadmodùm et fratres ejus dicentes: Manifesta teipsum mundo.* Et post pauca subdit : *Nondùm enim, quam oportebat, de eo opinionem habebat;* quod totum constat esse peccatum. Ergo B. Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 36, ante med. : « De sanctâ Virgine Mariâ propter honorem « Christi nullam prorsùs, cùm de peccatis « agitur, habere volo quæstionem : inde « enim scimus quòd ei plus gratiæ collatum « fuerit ad vincendum ex omni parte pecca« tum, quòd concipere ac parere meruit eum « quem constat nullum habuisse peccatum. »

Respondeo dicendum quòd illos quos Deus ad aliquid eligit, ita præparat et disponit ut ad id ad quod eliguntur, inveniantur idonei, secundùm illud 2 ad Corinth. 3, 6 : *Idoneos nos facit ministros novi Testamenti.* Beata autem Virgo fuit electa divinitùs ut esset mater Dei. Et ideò non est dubitandum quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundùm quod angelus ad eam dicit Lucæ 1, 30 : *Invenisti gratiam apud Deum: ecce concipies*, etc. Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccâsset aliquando, tum quia honor parentum redundat in prolem, secundùm illud Proverb. 26, 6 : *Gloria filiorum patres eorum ;* unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundâsset; tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab eâ carnem accepit. Dicitur autem 2 ad Corinth. 6, 15 : *Quæ conventio Christi ad Belial ?* tum etiam quia singulari modo Dei Filius, qui est Dei sapientia, in ipsâ habitavit, non solùm in animâ, sed etiam in utero. Dicitur autem Sap. 1, 4 : *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Et ideò simpliciter fatendum est quòd beata Virgo nullum actuale peccatum commisit nec mortale, nec veniale; ut sic in eâ impleatur quod dicitur Cant. 4, 7 : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.*

Ad primum ergo dicendum quòd in B. Virgine post sanctificationem in utero remansit

(1) Ita cum Theologis Nicolaius. Cod. Alcan.: *Volebat illius imponere gratiam, et semetipsam clariorem facere*, etc. Edit. Romana aliæque veteres : *Volebat illis imponere gratiam, et seipsam*, etc. Edit. Patav.: *Volebat ut jam hominum gratiam conciliaret*, etc.

quidem fomes peccati, sed ligatus, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem præveniret : et licèt ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat : alioquin virtute illius gratiæ hoc ei fuisset præstitum ut nullus motus posset esse in sensualitate ejus, nisi ratione præventus; et sic fomitem non habuisset, quod est contra supra dicta, art. præc. Unde oportet dicere quòd complementum illius ligationis fuit ex divinâ providentiâ, quæ non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire.

Ad secundum dicendum quòd illud verbum Simeonis Origenes, hom. 17 in Luc., à med., et quidam alii doctores exponunt de dolore quem passa est in Christi passione. Ambrosius autem in hunc loc., « per gladium dicit si-« gnificari prudentiam Mariæ, non ignaram « mysterii cœlestis. Vivum est enim verbum « Dei, et validum, et acutius omni gladio « acutissimo. » Quidam verò per gladium dubitationem intelligunt; quæ tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis, sed admirationis et discussionis. Dicit enim Basilius in epist. ad Optimum 217, in fin., quòd « B. « Virgo assistens cruci, et aspiciens singula, « post testimonium Gabrielis, post ineffabi-« lem divinæ conceptionis notitiam, post in-« gentem miraculorum ostensionem, animo « fluctuabat, » ex unâ scilicet parte videns eum pati abjecta, et ex aliâ parte considerans ejus mirifica.

Ad tertium dicendum quòd in verbis illis Chrysostomus excessit; possunt tamen exponi, ut intelligatur in eâ Dominum cohibuisse non inordinatum inanis gloriæ motum quantùm ad ipsam, sed id quod ab aliis posset æstimari.

Articulus v. — *Utrùm beata Virgo per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum.* — (*3, dist. 3, quæst. 1, art. 2, quæst. 3, corp., et dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, corp., et opusc. 60, cap. 3, col. 2, et Joan. 6, col. 3, et Rom. 8, lect. 5, col. 1.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd beata Virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiæ plenitudinem, sive perfectionem. Hoc enim videtur pertinere ad privilegium Christi, secundùm illud Joan. 1, 14 : *Vidimus eum quasi unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Sed ea quæ sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda. Ergo beata Virgo plenitudinem gratiarum non accepit in sanctificatione.

2. Præterea, ei quod est plenum et perfectum non restat aliquid addendum quia *perfectum est cui nihil deest*, ut dicitur in 3 Physic., text. 63 et 64. Sed beata Virgo postmodùm additionem gratiæ suscepit, et quando Christum concepit (dictum est enim Luc. 1, 34 : *Spiritus sanctus superveniet in te*), et iterùm quando in gloriam est assumpta. Ergo videtur quòd non habuerit in suâ primâ sanctificatione plenitudinem gratiarum.

3. Præterea, Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur in 1 de Cœlo, text. 32, et lib. 2, text. 59. Frustra autem habuisset quasdam gratias, cum earum usum nunquàm exercuerit : non enim legitur aut docuisse, quod est actus sapientiæ; aut miracula fecisse, quod est actus gratiæ gratis datæ. Non igitur habuit plenitudinem gratiarum.

Sed contra est quòd angelus ad eam dixit Luc. 1, 28 : *Ave, gratiâ plena.* Quod exponens Hieronymus in serm. de Assumptione (seu epist. ad Paul. et Eustoch., inter op. reject., inter princ. et med.), dicit : *Benè gratiâ plena, quia cæteris per partes præstatur, Mariæ verò se tota simul infudit gratiæ plenitudo.*

Respondeo dicendum quòd quantò aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tantò magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit 4 cap. cœl. Hierarch., ante med., quòd angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quàm homines. Christus autem est principium gratiæ, secundùm Divinitatem quidem auctoritativè, secundùm humanitatem verò instrumentaliter. Unde et Joan. 1, 17, dicitur : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundùm humanitatem, quia ex eâ accepit humanam naturam. Et ideò præ cæteris majorem debuit à Christo gratiæ plenitudinem obtinere.

Ad primum ergo dicendum quòd unicuique à Deo datur gratia, secundùm hoc ad quod eligitur. Et quia Christus in quantum est homo, ad id fuit prædestinatus et electus, ut esset Filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit ei proprium ut haberet talem plenitudinem gratiæ quòd redundaret in omnes, secundùm quod dicitur Joan. 1, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed beata Virgo Maria tantam gratiæ obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiæ; ita quòd eum qui est plenus omni gratiâ, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodò gratiam ad omnes derivaret.

Ad secundum dicendum quòd in rebus naturalibus primò quidem est perfectio dispositionis, putà cùm materia est perfectè ad formam disposita. Secundò autem est perfectio formæ, quæ est potior : nam et ipse calor est perfectior qui provenit ex formâ ignis, quàm ille qui ad formam ignis disponebat. Tertiò autem est perfectio finis; sicut ignis perfectissimè habet proprias qualitates, cùm ad locum suum pervenerit. Et similiter in Beatâ Virgine fuit triplex perfectio gratiæ Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quòd esset mater Christi : et hæc fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiæ fuit in beatâ Virgine ex præsentiâ Filii Dei in ejus utero incarnati. Tertia autem est perfectio finis, quam habet in gloriâ.

Quòd autem secunda perfectio sit potior quàm prima et tertia quàm secunda, patet quidem uno modo per liberationem à malo : nam primò in suâ sanctificatione fuit liberata à culpâ originali; secundò, in conceptione Filii Dei fuit totaliter à fomite mundata; tertiò

verò in suî glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseriâ. Alio modo per ordinem ad bonum : nam primò in suâ sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum ; in conceptione autem Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono ; in suî verò glorificatione consummata est ejus gratia perficiens eam in fruitione omnis boni.

Ad tertium dicendum quòd non est dubitandum quin B. Virgo acceperit excellenter donum sapientiæ, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiæ, non tamen accepit ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundùm quod conveniebat conditioni ipsius. Sapientiæ enim usum habuit in contemplando, secundùm illud Luc. 2, 19 : *Maria autem conservabat omnia verba hæc conferens in corde suo ;* non autem habuit usum sapientiæ quantùm ad docendum, quia hoc non conveniebat sexui muliebri, secundùm illud 1 ad Timoth. 2, 12 : *Docere autem mulieri non permitto.* Miraculorum autem usus ei non competebat, dùm viveret, quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis. Et ideò soli Christo, et ejus discipulis, qui erant bajuli doctrinæ Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Joanne Baptistâ dicitur Joan. 10, quòd *signum fecit nullum,* ut scilicet omnes Christo intenderent. Usum autem prophetiæ habuit, ut patet in Cantico quod fecit : *Magnificat anima mea Dominum,* etc., Luc. 1, 47.

ARTICULUS VI. — *Utrùm sic sanctificari fuerit proprium beatæ Virgini.* — (3, *dist.* 3, *qu.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *ad* 4, *et quodl.* 6, *quæst.* 5, *art.* 1, *corp., fin., et opusc.* 2, *cap.* 224, *et Psal.* 45, *col.* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd sanctificari in utero post Christum proprium fuerit B. Virgini. Dictum est enim art. 3 et 4 huj. quæst., quòd propter hoc B. Virgo fuit sanctificata in utero ut redderetur idonea ad hoc ut esset mater Dei. Sed hoc est proprium ei. Ergo sola ipsa fuit sanctificata in utero.

2. Præterea, aliqui videntur propinquiùs accessisse ad Christum quàm Jeremias et Joannes Baptista, qui dicuntur sanctificati in utero. Nam Christus specialiter dicitur filius David et Abraham propter promissionem eis specialiter factam de Christo : Isaias etiam expressissimè de eo prophetavit : Apostoli etiam cum ipso Christo conversati sunt : nec tamen leguntur sanctificati in utero. Ergo neque etiam Jeremiæ et Joanni Baptistæ convenit sanctificari in utero.

3. Præterea, Job de se dicit, Job 31, 18 : *Ab infantiâ crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum :* nec tamen propter hoc dicimus eum sanctificatum in utero. Ergo neque etiam Joannem Baptistam et Jeremiam cogimur dicere sanctificatos in utero.

Sed contra est quod dicitur de Jeremiâ, Jerem. 1, 5 : *Antequàm exires de ventre, sanctificavi te ;* et de Joan. Baptistâ dicitur Luc. 1, 15 : *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ.*

Respondeo dicendum quòd Augustinus in epist. ad Dardanum, 287, al. 57, à med., dubiè videtur loqui de horum sanctificatione in utero. « Potuit enim exultatio Joannis in « utero, ut ipse dicit, esse significatio rei « tantæ, scilicet quòd mulier esset mater « Dei, à majoribus cognoscendæ, non à « parvulo cognitæ. Unde in Evangelio non « dicitur : Credidit infans in utero, sed, « Exultavit. Videmus autem exultationem « non solùm parvulorum, sed etiam pecorum « esse. Sed hæc inusitata extitit, quia in ute- « ro. Et ideò sicut solent miracula fieri, facta « est divinitùs in infante, non humanitùs ab « infante. Quanquàm etiam si usque adeò « est in illo puero acceleratus usus rationis et « voluntatis, ut intra viscera materna jam « posset cognoscere, credere, consentire (ad « quod in aliis parvulis ætas expectatur ut « possint), et hoc in miraculis habendum « puto divinæ potentiæ. »

Sed quia expressè in Evangelio, Lucæ 1, 15, dicitur quòd *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ,* et de Jeremiâ expressè dicitur : *Antequàm exires de vulvâ, sanctificavi te,* asserendum videtur eos sanctificatos in utero ; quamvis in utero usum liberi arbitrii non habuerint, de quo Augustinus, loc. cit., quæstionem movet : sicut etiam pueri, qui sanctificantur per baptismum, non statim habent usum liberi arbitrii. Nec est credendum aliquos alios sanctificatos esse in utero de quibus Scriptura mentionem non facit, quia hujusmodi privilegia gratiæ, quæ dantur aliquibus præter legem communem, ordinantur ad utilitatem aliorum, secundùm illud 1 ad Corinth. 12, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem,* quæ nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi Ecclesiæ innotesceret. Et quamvis judiciorum Dei non possit ratio assignari, quare scilicet huic et non alii hoc munus gratiæ conferat : conveniens tamen videtur fuisse utrumque dictorum sanctificari in utero ad præfigurandam sanctificationem per Christum faciendam : primò quidem per ejus passionem, secundùm illud Heb. ult. 12 : *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est :* quam quidem passionem Jeremias et verbis et mysteriis apertissimè prænuntiavit, et suis passionibus expressissimè præfiguravit ; secundò, per baptismum, secundùm illud 1 ad Corinth. 6, 2 : *Sed abluti estis, sed sanctificati estis :* ad quem quidem baptismum Joannes suo baptismo homines præparavit.

Ad primum ergo dicendum quòd B. Virgo, quæ fuit à Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quàm Joannes Baptista et Jeremias, qui sunt electi ut speciales præfiguratores sanctificationis Christi. Cujus signum est quòd B. Virgini præstitum est ut de cætero non peccaret nec mortaliter nec venialiter : aliis autem sanctificatis creditur præstitum esse ut de cætero mortaliter non peccarent, divinâ eos gratiâ protegente.

Ad secundum dicendum quòd quantùm ad alia potuerunt sancti esse Christo conjun-

ctiores quàm Jeremias et Joannes Baptista; qui tamen fuerunt ei conjunctissimi quantùm ad expressam figuram sanctificationis ipsius, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd miseratio de quâ ibi Job loquitur non significat virtutem infusam, sed quamdam inclinationem naturalem ad actum hujus virtutis.

QUÆSTIO XXVIII.

De virginitate B. Mariæ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de virginitate matris Dei: et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm fuerit virgo in concipiendo; 2° utrùm fuerit virgo in partu; 3° utrùm permanserit virgo post partum; 4° utrùm votum virginitatis emiserit.

Articulus primus. — *Utrùm B. Maria fuerit virgo in concipiendo.* — (*4 cont., cap.* 45, *et opusc.* 2, *cap.* 225, *et opusc.* 60, *cap.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mater Dei non fuerit virgo in concipiendo Christum. Nulla enim proles quæ habet patrem et matrem, ex virgine matre concipitur. Sed Christus non solùm dicitur habere matrem, sed etiam patrem: dicitur enim Luc. 2, 33: *Erant pater ejus et mater mirantes super his quæ dicebantur de illo*; et infra, 48, eadem mater dicit: *Ecce pater tuus et ego dolentes quærebamus te.* Ergo Christus non est conceptus ex virgine matre.

2. Præterea, Matth. 1 probatur quòd Christus fuerit filius Abrahæ et David, per hoc quòd Joseph ex David descendit: quæ quidem probatio nulla esset, si Joseph pater Christi non fuisset. Ergo videtur quòd mater Christi eum ex semine Joseph conceperit: et ita non videtur fuisse virgo in concipiendo.

3. Præterea, Galat. 4, 4, dicitur: *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* Mulier autem consueto modo loquendi dicitur quæ est à viro cognita. Ergo Christus non fuit conceptus ex virgine matre.

4. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei, est idem modus generationis, quia generatio recipit speciem à termino, sicut et cæteri motus. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus, secundùm illud Philip. 2, 7: *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Cùm ergo alii homines generentur ex commixtione maris et fœminæ, videtur quòd etiam Christus simili modo fuerit generatus: et ita non videtur fuisse conceptus de virgine matre.

5. Præterea, quælibet forma naturalis habet materiam sibi determinatam, extra quam esse non potest. Materia autem formæ humanæ videtur esse semen maris et fœminæ. Si ergo corpus Christi non fuerit conceptum ex semine maris et fœminæ, non verè fuit corpus humanum: quod est inconveniens. Videtur igitur non fuisse conceptus ex virgine matre.

Sed contra est quod dicitur Isaiæ 7, 14: *Ecce virgo concipiet.*

Respondeo dicendum quòd simpliciter confitendum est matrem Christi virginem concepisse. Contrarium enim pertinet ad hæresim Ebionitarum et Cerinthi, qui Christum purum hominem arbitrabantur, et de utroque sexu eum natum putaverunt. Quòd enim Christus sit conceptus ex virgine, conveniens est propter quatuor: primò, propter mittentis Patris dignitatem conservandam. Cùm enim Christus sit verus et naturalis Dei Filius, non fuit conveniens quòd alium patrem haberet quàm Deum, ne dignitas Dei Patris transferretur ad alium. Secundò, hoc fuit conveniens proprietati ipsius Filii qui mittitur, qui quidem est Verbum Dei. Verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur; quinimò cordis corruptio perfecti Verbi conceptionem non patitur. Quia ergo caro sic fuit à Verbo Dei assumpta, ut esset caro Verbi Dei, conveniens fuit quòd etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertiò, hoc fuit conveniens dignitati humanitatis Christi, in quâ locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundùm illud Joan. 1, 16: *Ecce Agnus Dei*, scilicet innocens, *qui tollit peccatum mundi.* Non poterat autem esse quòd in naturâ jam corruptâ ex concubitu caro nasceretur sine infectione originalis peccati. Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentiâ, cap. 12 in princ.: « Solus nuptialis concubitus ibi non fuit, » scilicet in matrimonio Mariæ et Joseph, « quia « in carne peccati fieri non poterat sine ullâ « carnis pudendâ concupiscentiâ, quæ accidit « ex peccato, sine quâ concipi voluit, qui « futurus erat sine peccato. » Quartò, propter ipsum finem incarnationis Christi, quæ ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei, *non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo*, id est, ex ipsâ Dei virtute: cujus rei exemplar apparere debuit in ipsâ conceptione Christi. Unde Augustinus dicit in libro de sanctâ Virginitate, cap. 6, ante med.: « Oportebat caput nostrum insigni miraculo « secundùm carnem nasci de virgine, quo « significaret membra sua de virgine Ecclesiâ « secundùm spiritum nascitura. »

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Beda dicit super Lucam, lib. 1, cap. 7, « pater Salvatoris appellatur Joseph, non quòd verè « juxta Photinianos pater fuerit ei, sed quòd « ad famam Mariæ conservandam pater sit ab « omnibus æstimatus. » Unde et Luc. 3, 23, dicitur: *Ut putabatur filius Joseph.* Vel, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de Consensu Evangelistarum, cap. 1, « eo modo pater Christi « dicitur Joseph, quo et vir Mariæ intelligitur « sine commixtione carnis, ipsâ copulatione « conjugii, multò videlicet conjunctiùs quàm « si esset aliunde adoptatus. Neque enim pro« pterea non erat appellandus Joseph pater « Christi, quia non eum genuerat concum« bendo: quandoquidem pater esset etiam « ei quem non ex suâ conjuge procreatum « aliunde adoptâsset. »

Ad secundum dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit super Matth., cap. 1, sup. illud: *Christi generatio sic erat,* « cùm Joseph non « sit pater Domini salvatoris, ordo genera« tionis ejus usque ad Joseph deducitur. » Primò quidem, quia « non est consuetudinis « Scripturarum ut mulierum in generationi-

« bus ordo texatur. Deinde quia ex unâ tribu « fuit Joseph et Maria : unde et ex lege eam « accipere cogebatur ut propinquam. » Et, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Nuptiis et Concupisc., cap. 11, ad fin., « fuit generationum se« ries usque ad Joseph perducenda, ne in illo « conjugio virili sexu utique potiori fieret in« juria, cùm veritati nihil periret, quia ex « semine David et Joseph erat et Maria. »

Ad tertium dicendum quòd, sicut Glossa (ord. August. lib. 23 cont. Faust., cap. 7) dicit ibidem, « mulierem pro feminâ posuit, « more locutionis Hebræorum : usus enim « Hebrææ locutionis mulieres dicit non virgi« nitate corruptas, sed fœminas. »

Ad quartum dicendum quòd ratio illa habet locum in his quæ procedunt in *esse* per viam naturæ, eò quòd natura sicut est determinata ad unum effectum, ita etiam est determinata ad unum modum producendi illum; sed virtus supernaturalis divina, cùm sit infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum producendi quemcumque effectum. Et ideò sicut virtute divinâ fieri potuit ut primus homo de limo terræ formaretur, ita etiam fieri potuit ut divinâ virtute corpus Christi formaretur de virgine absque virili semine.

Ad quintum dicendum quòd secundùm Philosophum, in lib. 1 de Gener. animal., cap. 2, 19 et 20, vers. fin., semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solùm sicut agens; sola autem fœmina materiam subministrat conceptui. Unde per hoc quòd semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quòd defuit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia fetûs concepti in animalibus, manifestum est quòd non est materia permanens in eâdem formâ, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quæ est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcumque formam. Unde sicut transmutavit limum terræ in corpus Adæ, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam à matre ministratam, etiamsi non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum.

Articulus II. — *Utrùm mater Dei fuerit virgo in partu.* — (*Opusc.* 2, *cap.* 315.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mater Christi non fuerit virgo in partu. Dicit enim Ambrosius super Luc., cap. 1, sup. illud : Omne masculinum : « Qui vulvam « sanctificavit alienam, ut nasceretur pro« pheta, hic est qui aperuit matris suæ vul« vam, ut immaculatus exiret. » Sed aperitio vulvæ virginitatem excludit. Ergo mater Christi non fuit virgo in partu.

2. Præterea, nihil in mysterio Christi esse debuit per quod corpus ejus phantasticum appareret. Sed hoc non videtur vero corpori, sed phantastico convenire, ut possit per clausa transire, eò quòd duo corpora simul esse non possunt. Non igitur debuit ex matris utero clauso corpus Christi prodire. Et ita non decuit quòd esset virgo in partu.

3. Præterea, sicut Gregorius dicit in homil. octavarum Paschæ (26, in Evang., à princ.), per hoc quòd januis clausis ad discipulos post resurrectionem intravit Dominus, *ostendit corpus suum esse ejusdem naturæ et alterius gloriæ;* et sic per clausa transire videtur ad gloriam corporis pertinere. Sed corpus Christi in suâ conceptione non fuit gloriosum, sed passibile *habens similitudinem carnis peccati*, ut Apostolus dicit ad Rom. 8. Non ergo exivit per Virginis uterum clausum.

Sed contra est, quod in quodam sermone Ephesini concilii (qui est Theodori Ancyr., in princ., et habetur in eo conc., part. 3, cap. 9) dicitur : « Natura post partum nescit ulteriùs « virginem; gratia verò et parientem osten« dit, et matrem fecit, et virginitati non no« cuit. Fuit ergo mater Christi virgo in partu. »

Respondeo dicendum quòd absque omni dubio asserendum est, matrem Christi etiam in partu virginem fuisse : nam Propheta non solùm dicit : *Ecce virgo concipiet;* sed etiam addit : *Et pariet filium,* Isaiæ 7, 14. Et hoc quidem conveniens fuit propter tria. Primò quidem, quia hoc competebat proprietati ejus qui nascebatur, qui est Verbum Dei. Nam Verbum non solùm in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit. Unde ut ostenderetur quòd illud esset corpus ipsius Verbi Dei, conveniens fuit ut de incorrupto virginis utero nasceretur. Unde in sermone quodam Ephesini concilii, loc. cit., legitur : « Quæ « parit carnem puram, à virginitate cessat. « Sed quia natum est in carne Verbum Dei, « custodit virginitatem, seipsum per hoc « ostendens Verbum. Neque enim nostrum « verbum, cùm paritur, corrumpit mentem : « neque Deus Verbum substantiale partum « eligens, peremit virginitatem. » Secundò, hoc est conveniens quantùm ad effectum incarnationis Christi. Nam ad hoc venit ut nostram corruptionem tolleret : unde non fuit conveniens ut virginitatem matris nascendo corrumperet. Unde Augustinus (vel alius auctor) dicit in quodam serm. de Nativ. Domini : *Fas non erat ut per ejus adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta.* Tertiò, fuit conveniens ne matris honorem nascendo diminueret qui parentes præceperat honorandos.

Ad primum ergo dicendum quòd Ambrosius dicit hoc, exponens illud quod Evangelista, Luc. 2, de lege induxit : *Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur :* « Quod quidem, » ut Beda dicit, cap. 8 in Luc., « consuetæ nativitatis « more loquitur, non quòd Dominus sacri « ventris hospitium, quod ingressus sancti« ficaverat, egressus devirginâsse credendus « sit. » Unde illa adapertio non significat reserationem communem claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis de utero matris.

Ad secundum dicendum, quòd ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare quòd etiam simul ejus Divinitas declararetur : et ideò permiscuit mira humilibus. Unde ut corpus ejus verum ostenderetur, nascitur ex

fœminâ; sed ut ostenderetur ejus Divinitas, nascitur ex virgine. *Talis* enim *partus decet Deum,* ut Ambrosius dicit in hymno Nativitatis.

Ad tertium dicendum quòd quidam dixerunt, Christum in suâ nativitate dotem subtilitatis assumpsisse, sicut quando ambulavit siccis pedibus super mare, dicunt eum assumpsisse dotem agilitatis. Sed hoc non convenit his quæ supra determinata sunt (quæst. 14). Hujusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantiâ gloriæ animæ ad corpus, ut infra dicetur, cùm tractabitur de corporibus gloriosis (in supplem. qu. 95). Dictum est autem supra (quæst. 14, art. 1, ad 2) quòd Christus ante passionem permittebat carni suæ agere et pati quæ propria; nec fiebat talis redundantia gloriæ ab animâ ad corpus. Et ideò dicendum est quòd omnia ista facta sunt miraculosè per virtutem divinam. Unde Augustinus dicit super Joann. (tract. 121, inter med. et fin.): « Moli cor« poris, ubi Divinitas erat, ostia clausa non « obstiterunt; ille quippe non eis apertis in« trare potuit, quo nascente virginitas ma« tris inviolata permansit. » Et Dionysius dicit in quâdam epist. (3 ad Caium, circ. med.) quòd « Christus super hominem operabatur « ea quæ sunt hominis: et hoc monstrat virgo « supernaturaliter concipiens, et aqua insta« bilis terrenorum pedum sustinens gravi« tatem. »

ARTICULUS III. — *Utrùm mater Dei permanserit virgo post partum.* — (*Opusc.* 2, *cap.* 225.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd mater Christi non permanserit virgo post partum. Dicitur enim Matth. 1, 18: *Antequàm convenirent* Joseph et Maria, *inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* Non autem Evangelista diceret, *antequàm convenirent*, nisi de conventuris, quia nemo dicit de non pransuro, antequàm pranderet. Ergo videtur quòd beata Virgo quandoque convenerit carnali copulâ cum Joseph; et ita non permanserit virgo post partum.

2. Præterea, ibidem subditur ex verbis angeli loquentis ad Joseph: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam.* Conjugium autem consummatur per carnalem copulam. Ergo videtur quòd quandoque carnalis copula intervenerit inter Mariam et Joseph; et ita videtur quòd non permanserit virgo post partum.

3. Præterea, ibidem post pauca subditur: *Et accepit conjugem suam, et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum.* Hoc autem adverbium *donec* consuevit determinatum tempus significare, quo impleto fiat id quod usque ad illud tempus non fiebat: verbum autem *cognoscendi* ibi ad coitum refertur, sicut et Genes. 4, 1, dicitur quòd *Adam cognovit uxorem suam.* Ergo videtur quòd post partum Beata Virgo fuerit carnaliter à Joseph cognita. Ergo videtur quòd non permanserit virgo post partum.

4. Præterea, primogenitus non potest dici nisi qui habet fratres subsequentes; unde et Rom. 8, 29, dicitur: *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Sed Evangelista nominat Christum primogenitum matris ejus. Ergo habuit alios filios post Christum; et ita videtur quòd mater Christi non manserit virgo post partum.

5. Præterea, Joan. 2, 12, dicitur: *Post hæc descendit Capharnaum ipse*, scilicet Christus, *et mater ejus, et fratres ejus.* Sed fratres dicuntur qui ex eodem parente geniti sunt. Ergo videtur quòd beata Virgo habuerit alios filios post Christum.

6. Præterea, Matth. 27, 55, dicitur: « Erant « ibi, » scilicet juxta crucem Christi, « mulieres « multæ à longè, quæ secutæ erant Jesum à « Galilæâ, ministrantes ei: inter quas erat « Maria Magdalene, et Maria Jacobi, et Jo« seph mater, et mater filiorum Zebedæi. » Videtur autem hæc Maria, quæ hic dicitur Jacobi et Joseph mater, esse etiam mater Christi: dicitur enim Joan. 19, 25, quòd *stabat juxta crucem Jesu* Maria *mater ejus.* Ergo videtur quòd mater Christi non permanserit virgo post partum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 44, 2: *Porta hæc clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam;* quod exponens Augustinus (alius auctor) in quodam sermone dicit: *Quid est* PORTA *in domo Domini* CLAUSA, *nisi quòd Maria semper erit intacta? Et quid est: « Homo non transibit per eam, » nisi quòd Joseph non cognoscet eam? Et quid est: « Dominus solus intrat et egreditur per eam, » nisi quòd Spiritus sanctus imprægnabit eam, et angelorum Dominus nascetur per eam? Et quid est: « Clausa erit in æternum, » nisi quòd Maria virgo est ante partum, et virgo in partu, et virgo post partum?*

Respondeo dicendum quòd absque omni dubio detestandus est error Helvidii, qui dicere præsumpsit matrem Christi post partum à Joseph esse carnaliter cognitam et alios filios genuisse. Hoc enim primò derogat Christi perfectioni: qui sicut secundùm divinam naturam unigenitus est Patris, tanquàm perfectus per omnia filius ejus; ita decuit ut esset unigenitus matris, tanquàm perfectissimum germen ejus. Secundò, hic error injuriam facit Spiritui sancto, cujus sacrarium fuit uterus virginalis, in quo carnem Christi formavit. Unde non decebat quòd de cætero violaretur per commixtionem virilem. Tertiò, derogat dignitati et sanctitati matris Dei, quæ ingratissima videretur, si tanto Filio contenta non esset, et si virginitatem, quæ in eâ miraculosè conservata fuerat, spontè perdere vellet per carnis concubitum. Quartò etiam ipsi Joseph esset ad maximam præsumptionem imputandum, si eam quam revelante angelo de Spiritu sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentaret. Et ideò simpliciter est asserendum, quòd mater Dei sicut virgo concepit, et virgo peperit, ita etiam et virgo post partum in sempiternum permansit.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit in lib. contra Helvidium, cap. 1, ad fin., « intelligendum est quòd hæc

« præpositio *ante* licèt sæpè consequentia in- « dicet, tamen nonnunquàm ea tantùm quæ « priùs cogitabantur, ostendit. Nec necesse « est ut cogitata fiant; cùm ideò aliquid in- « tervenerit ne ea quæ cogitata sunt, fierent : « sicut si aliquis dicat : Antequàm in portu « pranderem, navigavi, non intelligitur quòd « in portu prandeat postquàm navigaverit, « sed quia cogitabatur in portu pransurus. » Et similiter Evangelista dicit : *Antequàm convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto*, non quia postea convenerint, sed quia dùm viderentur conventuri, prævenit conceptio per Spiritum sanctum; ex quo factum est ut ulteriùs non convenirent.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentiâ, cap. 11, à princ., *conjux Joseph vocatur mater Dei ex primâ desponsationis fide, quam per concubitum non cognoverat, nec fuerat cogniturus.* Ut enim Ambrosius dicit super Lucam, cap. 1, super illud : « Et nomen Virginis Maria, » *non virginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur.*

Ad tertium dicendum quòd quidam dixerunt hoc non esse intelligendum de cognitione coitûs, sed de cognitione notitiæ. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor, hom. 1 in opusc. imperf., ad fin.), quòd « non cogno- « vit eam Joseph, antequàm pareret, cujus « fuerit dignitatis; sed postquàm peperit, « tunc cognovit, quia per ipsius prolem « spatiosior (1) et dignior facta fuerat quàm « totus mundus : quia quem totus mundus « capere non poterat, in angusto cubiculo « uteri sui sola suscepit. » Quidam verò hoc referunt ad notitiam visûs. Sicut enim Moysi cum Deo colloquentis glorificata est facies, ut non possent intendere in eum filii Israel, sic Maria claritate virtutis Altissimi obumbrata cognosci non poterat à Joseph, donec pareret; post partum autem à Joseph agnita invenitur specie faciei, non tactu libidinis. Hieronymus autem, lib. advers. Helvid., cap. 3, parùm à princ., concedit hoc esse intelligendum de cognitione coitûs; sed dicit quòd *usque* vel *donec* in Scripturis dupliciter potest intelligi. Quandoque enim designat certum tempus, secundùm illud Gal. 3, 19 : *Propter transgressiones lex posita est, donec veniret semen cui promiserat.* Quandoque verò signat infinitum tempus, secundùm illud Psal. 122, 2 : *Oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostrî :* ex quo non est intelligendum quòd post impetratam misericordiam oculi avertantur à Deo. Et secundùm hunc modum loquendi significantur ea de quibus posset dubitari, si scripta non fuissent; cætera verò nostræ intelligentiæ derelinquuntur. Et secundùm hoc Evangelista dicit matrem Dei non esse cognitam à viro usque ad partum, ut multò magis intelligamus cognitam non fuisse post partum.

Ad quartum dicendum quòd mos divinarum Scripturarum est ut primogenitum vocent

(1) Ita cum quibusdam Mss. veteres editi. Cod. Alc., *specialior*. Ed. Pat. cum Nicolaio, *speciosior*.

non solùm eum quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit : alioquin si non est primogenitus, nisi quem sequuntur fratres, tamdiù secundùm legem primogenita non debentur, quamdiù et alia fuerint procreata (1) : quod patet esse falsum, cùm intra unum mensem (2) primogenita redimi mandarentur secundùm legem.

Ad quintum dicendum, quòd «quidam,» sicut Hieronymus dicit super Matth. cap. 12, sup. illud : Ecce mater ejus, « fratres Domini de « aliâ uxore Joseph filios suspicantur. Nos « autem fratres Domini, non filios Joseph, « sed consobrinos Salvatoris Mariæ mater- « teræ Domini liberos intelligimus. » Quatuor enim modis in Scripturis fratres dicuntur, scilicet naturâ, gente, cognatione et affectu. Unde fratres Domini dicti sunt, non secundùm naturam, quasi ab eâdem matre nati, sed secundùm cognationem, quasi consanguinei ejus existentes. Joseph autem, sicut Hieronymus dicit contra Helvidium, cap. 9, in fin., *magis credendus est virgo permansisse, quia aliam uxorem habuisse non scribitur, et fornicatio in sanctum virum non cadit.*

Ad sextum dicendum quòd Maria, quæ dicitur Jacobi et Joseph mater, non intelligitur esse mater Domini, quæ in Evangelio non consuevit nominari nisi cum cognominatione hujus dignitatis, quòd sit mater Jesu. Hæc autem Maria intelligitur esse uxor Alphæi, cujus filius est Jacobus minor, qui dictus est frater Domini.

Articulus iv. — *Utrùm mater Dei virginitatem voverit.* — (4, *dist.* 30, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *et Matth.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd mater Dei virginitatem non voverit. Dicitur enim Deuter. 7, 14 : *Non erit apud te sterilis utriusque sexûs.* Sterilitas autem sequitur virginitatem. Ergo servatio virginitatis erat contra præceptum veteris legis. Sed adhuc lex vetus habebat statum, antequàm Christus nasceretur. Ergo non potuit licitè B. Virgo vovere virginitatem pro tempore illo.

2. Præterea, Apostolus, 1 ad Cor. 7, 25, dicit : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Sed perfectio consilii à Christo debuit inchoari, qui est finis legis, ut Apostolus dicit Rom. 10. Non ergo conveniens fuit quòd B. Virgo votum virginitatis emitteret.

3. Præterea, Glossa Augustini (3) dicit

(1) Ita Mss. et veteres edit. passim. Al. : *Tamdiù sacerdotibus secundùm legem primogenita non debentur*, (item *deberentur*), *quamdiù alia non fuerint procreata ;* quæ lectio à Garciâ inducta, à posterioribus passim est adoptata.

(2) Ita Mss. et edit. communiter. Cod. Tarrac., *intra annum et mensem*. Camer., *infra annum* (lege *unum*) *mensem*. Al., *infra annum et mensem*. Nicolaius *post mensem*. Vide num. 18, 16.

(3) Ita post Nicolaium recentiores editi correxêre ; veteres, *Apostolus dicit*, etc. Cod. Alcan., Camer., Paris. *Glossa Hieronymi*, ut habetur in Decretis, dist. 27, cap. *Voventibus*, apud quem tamen non reperiri ibi appendix notat.

1 ad Tim. 5, sup. illud : *Habentes damnationem*, etc., et habetur in lib. de Bono viduit., cap. 9, quòd *voventibus castitatem non solùm nubere, sed etiam velle nubere damnabile est.* Sed mater Christi nullum peccatum damnabile commisit, ut supra habitum est, quæst. 27, art. 4. Cùm ergo desponsata fuerit, ut habetur Luc. 1, videtur quòd ipsa virginitatis votum non emiserit.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de sanctâ Virginitate, cap. 4, circa princ. : *Annuntianti angelo Maria respondit : « Quomodò fiet istud, quoniam virum non cognosco? » quod profectò non diceret, nisi priùs se virginem Deo vovisset.*

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte habitum est, 2-2, quæst. 88, art. 6, perfectionis opera magis sunt laudabilia, si ex voto celebrentur. Virginitas autem in matre Dei præcipuè debuit pollere, ut ex supra dictis rationibus patet, art. 1 huj. quæst. Et ideò conveniens fuit ut virginitas ejus ex voto esset Deo consecrata. Verùm quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres quàm viros, quia secundùm carnis originem cultus Dei propagabatur, antequàm ex illo populo Christus nasceretur; mater Dei non creditur, antequàm desponsaretur Joseph, absolutè virginitatem vovisse; sed licèt eam in desiderio habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio. Postmodùm verò, accepto sponso, secundùm quòd mores illius temporis exigebant, simul cum eo votum virginitatis emisit.

Ad primum ergo dicendum quòd quia videbatur esse lege prohibitum non dare operam ad relinquendum semen super terram, ideò non simpliciter virginitatem vovit Dei genitrix, sed sub conditione, si Deo placeret; postquàm autem ei innotuit hoc esse Deo acceptum, absolutè vovit, antequàm ab angelo annuntiaretur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut gratiæ plenitudo perfectè quidem fuit in Christo, et tamen aliqua ejus inchoatio præcessit in matre; ita etiam observatio consiliorum, quæ per gratiam Dei fit, perfectè quidem incœpit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in Virgine matre ejus.

Ad tertium dicendum quòd verbum illud Apostoli est intelligendum de illis quæ absolutè castitatem vovent : quod quidem mater Dei non fecit, antequàm Joseph desponsaretur; sed post desponsationem ex communi voluntate simul cum sponso suo votum virginitatis emisit.

QUÆSTIO XXIX.

DE MATRIS DEI DESPONSATIONE. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de desponsatione matris Dei, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm Christus debuerit de desponsatâ nasci; 2° utrùm fuerit verum matrimonium inter Mariam matrem Domini et Joseph.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Christus nasci debuerit de virgine desponsatâ* — (4, *dist.* 30, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 2 *et* 3, *et Matth.* 1, *col.* 23.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non debuerit de virgine desponsatâ nasci. Desponsatio enim ad carnalem copulam ordinatur. Sed mater Domini nunquàm voluit carnali copulâ uti, quia hoc derogaret virginitati mentis ipsius. Ergo non debuit esse desponsata.

2. Præterea, quòd Christus ex virgine nasceretur, miraculum fuit : unde Augustinus dicit in epist. ad Volusianum, 137, al. 3, ante med. : « Ipsa Dei virtus per inviolatæ matris « virginea viscera membra infantis eduxit « quæ postea per clausa ostia membra ju- « venis introduxit. Hìc si ratio quæritur, « non erit mirabile; si exemplum poscitur, « non erit singulare. » Sed miracula fiunt ad confirmationem fidei : unde debent esse manifesta. Cùm igitur per desponsationem hoc miraculum fuerit obumbratum, videtur non fuisse conveniens quòd Christus de desponsatâ nasceretur.

3. Præterea, Ignatius martyr, ut Hieronymus dicit super Matth., cap. 1, sup. illud : *Cùm esset desponsata*, hanc causam assignavit desponsationis matris Dei, *ut partus ejus diabolo celaretur; dùm eum putat non de Virgine, sed ex uxore generatum.* Quæ quidem causa nulla esse videtur, tum quia diabolus ea quæ corporaliter fiunt, perspicacitate sui sensûs cognoscit; tum etiam quia postmodùm per multa evidentia signa dæmones aliqualiter Christum cognoverunt; unde dicitur Marci 1, 24, quòd *homo in spiritu immundo exclamavit dicens : Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? Venisti ante tempus perdere nos? Scio qui sis sanctus Dei.* Non ergo videtur conveniens fuisse quòd mater Dei esset desponsata.

4. Præterea, aliam rationem assignat Hieronymus, loc. cit. : *Ne lapidaretur mater Dei à Judæis, sicut adultera.* Hæc autem ratio nulla esse videtur : si enim non esset desponsata, non posset de adulterio condemnari. Et ita non videtur rationabile fuisse quòd Christus de desponsatâ virgine nasceretur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 18 : *Cùm esset desponsata mater Jesu Maria Joseph;* et Luc. 1, 26 : *Missus est Gabriel angelus ad Mariam virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph.*

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit Christum de desponsatâ virgine nasci, tum propter ipsum, tum propter matrem, tum etiam propter nos. Propter ipsum quidem Christum quadruplici ratione. Primò quidem ne ab infidelibus tanquàm illegitimè natus abjiceretur. Unde Ambrosius dicit, super Luc., cap. 1, sup. illud : « In mense sexto » : *Quid Judæis, quid Herodi posset adscribi, si natum viderentur ex adulterio persecuti?* Secundò, ut consueto modo ejus genealogia per virum describeretur. Unde dicit Ambrosius, super Luc., cap. 3, sup. illud : *Et ipse Jesus erat*, etc. : « Qui in seculum venit, « seculi debuit more describi. Viri autem « persona quæritur, qui in senatu et reliquis

« curiis civitatum generis asserit dignitatem. « Consuetudo etiam nos instruit Scriptura- « rum, quæ semper viri originem quærit. » Tertiò, ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementiùs nocumenta procuraret. Et ideò Ignatius dicit ipsam fuisse desponsatam, *ut partus ejus diabolo celaretur*. Quartò, ut à Joseph nutriretur : unde et pater ejus dictus est, quasi nutritius. Fuit etiam conveniens ex parte Virginis. Primò quidem, quia per hoc redditur immunis à pœnâ, *ne scilicet lapidaretur à Judæis tanquàm adultera*, ut Hieronymus dicit, loc sup. cit. Secundò, ut per hoc ab infamiâ liberaretur. Unde dicit Ambrosius super Luc., cap. 1, sup. illud : *In mense sexto*, quòd *desponsata est, ne temeratæ virginitatis adureretur infamiâ, cui gravis alvus corruptelæ videretur insigne præferre*. Tertiò, ut ei à Joseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit loc. cit. Ex parte etiam nostrâ hoc fuit conveniens. Primò quidem, quia testimonio Joseph comprobatum est Christum ex virgine natum. Unde Ambrosius dicit super Luc., loc. cit. : *Locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset et dolere* (1) *injuriam, et vindicare opprobrium, si non agnosceret sacramentum*. Secundò, quia ipsa verba Virginis matris magis credibilia redduntur suam virginitatem asserentis. Unde Ambrosius dicit super Luc., ibid. : « Fides Mariæ verbis « magis adsciscitur, et mendacii causa remo- « vetur. Videretur enim culpam obumbrare « voluisse mendacio innupta prægnans. Cau- « sam autem mentiendi desponsata non ha- « buit, cùm conjugii præmium et gratia nu- « ptiarum partus sit fœminarum : » quæ quidem duo pertinent ad firmitatem fidei nostræ. Tertiò, ut tolleretur excusatio virginibus, quæ propter suam incautelam non vitant infamiam. Unde Ambrosius dicit, ibid. : *Non decuit virginibus sinistrâ opinione viventibus velamen excusationis relinqui, quòd infamata mater quoque Domini videretur*. Quartò, quia per hoc significatur universa Ecclesia; quæ *cùm virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo*, ut Augustinus dicit in lib. de sanctâ Virginitate, cap. 12. Potest etiam et quinta ratio esse quòd mater Domini fuit desponsata et virgo, quia in personâ ipsius et virginitas et matrimonium honoratur contra hæreticos alteri horum detrahentes.

Ad primum ergo dicendum quòd B. Virgo mater Dei ex familiari instinctu Spiritûs sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio quòd nunquàm ad carnalem copulam perveniret; hoc tamen divino commisit arbitrio, unde in nullo detrimentum passa est virginitas.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Ambrosius dicit super Lucam, loc. cit. in princ. corp., « maluit Dominus aliquos de suî ortu « quàm de matris pudore dubitare. Sciebat « enim teneram esse virginis verecundiam, « et lubricam famam pudoris, nec putavit or- « tûs sui fidem matris injuriis adstruendam. » Sciendum tamen quòd miraculorum Dei quædam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginei partûs et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris; et ideò Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset : quædam verò miracula sunt ad fidei comprobationem, et ista debent esse manifesta.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 3 de Trinit. (implic. cap. 7 et 8), diabolus multa potest virtute suæ naturæ, à quibus tamen prohibetur virtute divinâ. Et hoc modo potest dici quòd virtute naturæ suæ diabolus cognoscere poterat matrem Dei non fuisse corruptam, sed virginem; prohibebatur tamen à Deo cognoscere modum partûs divini. Quòd autem postmodùm eum aliqualiter cognovit diabolus esse Filium Dei, non obstat, quia jam tempus erat ut Christus suam virtutem contra diabolum ostenderet et persecutionem ab eo concitatam pateretur. Sed in infantiâ oportebat impediri malitiam diaboli, ne eum acriùs persequeretur, quando Christus nec pati disposuerat, nec virtutem suam ostendere, sed in omnibus aliis infantibus se similem exhibere. Unde Leo Papa in serm. de Epiph. 4, cap. 3, ad fin., dicit quòd *Magi viderunt et adoraverunt puerum Jesum quantitate parvulum, alienæ opis indigum, fandi impotem, et in nullo ab humanæ infantiæ generalitate dissimilem*. Ambrosius tamen super Lucam, loc. cit. in princ. corp., videtur hoc magis referre ad membra diaboli. Præmissâ enim hâc ratione, scilicet de fallendo principem mundi, subdit : *Sed tamen magis fefellit principes seculi : dæmonum enim malitia facilè etiam occulta deprehendit, at verò qui secularibus vanitatibus occupantur, scire divina non possunt*.

Ad quartum dicendum quòd judicio adulterarum lapidabatur secundùm legem non solùm illa quæ jam erat desponsata vel nupta, sed etiam illa quæ in domo patris custodiebatur ut virgo quandoque nuptura. Unde dicitur Deuteron. 22, 20 : *Si non est in puellâ inventa virginitas, lapidibus obruent eam viri civitatis illius, et morietur, quia fecit nefas in Israel, ut fornicaretur in domo patris sui*.

Vel potest dici, secundùm quosdam, quòd B. Virgo erat de stirpe Aaron, unde erat cognata Elisabeth, ut dicitur Luc. 1. Virgo autem de genere sacerdotali propter stuprum occidebatur. Legitur enim Levit. 21, 9 : *Sacerdotis filia, si deprehensa fuerit in stupro, et violaverit nomen patris sui, flammis exuretur*. Quidam referunt verbum Hieronymi ad lapidationem infamiæ.

Articulus II. — *Utrùm inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium*. — (4, *dist*. 30, *quæst*. 2, *art*. 2, *et opusc*. 60, *cap*. 2, *col*. 3, *et Matth*. 1, *col*. 10, *fin*.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inter Mariam et Joseph non fuerit verum matrimonium. Dicit enim Hieronymus contra Helvidium, cap. 2, ante med., quòd Joseph Mariæ custos fuit potiùs quàm maritus ejus. Sed si fuisset verum matrimonium, verè Jo-

(1) Ita optimè Nicolaius et posteriores edit. Al., *delere*.

seph maritus ejus fuisset. Ergo videtur quòd non fuerit verum matrimonium inter Mariam et Joseph.

2. Præterea, super illud Matth. 1 : *Jacob genuit Joseph virum Mariæ*, dicit Hieronymus : *Cùm virum audieris, suspicio tibi non subeat nuptiarum; sed recordare consuetudinis Scripturarum, quòd sponsi viri, et sponsæ uxores vocantur.* Sed verum matrimonium non efficitur ex sponsalibus, sed ex nuptiis. Ergo non fuit verum matrimonium inter B. Virginem et Joseph.

3. Præterea, Matth. 1, 19, dicitur : « *Joseph vir ejus, cùm esset justus, et nollet eam traducere,* » scilicet *in domum suam ad cohabitationem assiduam,* « *voluit eam occultè dimittere,* » *id est, tempus nuptiarum mutare,* ut Remigius exponit (habetur in Cat. aur. D. Thom.). Ergo videtur quòd nondùm nuptiis celebratis, nondùm esset verum matrimonium; præsertim cùm post matrimonium contractum non liceat alicui sponsam dimittere.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 2 de Consensu Evangelistarum, cap. 1, ante med. : « Non erat fas ut Joseph ob hoc « à conjugio Mariæ separandum Evangelista « putaret, quòd non ex ejus concubitu, sed « virgo peperit Christum. Hoc enim exemplo « magnificè insinuatur fidelibus conjugatis, « etiam servatâ pari consensu continentiâ, « posse permanere vocarique conjugium, « non permixto corporis sexu, » etc.

Respondeo dicendum quòd matrimonium, sive conjugium dicitur verum ex hoc quòd suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda : prima quidem rei perfectio consistit in ipsâ formâ, ex quâ speciem sortitur. Secunda verò perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliqualiter suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quâdam indivisibili conjunctione animorum, per quam unus conjugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda : ad quorum primum pervenitur per concubitum (1) conjugalem; ad secundum per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam.

Sic igitur dicendum est quòd quantùm ad primam perfectionem, omninò verum fuit matrimonium Virginis matris Dei et Joseph, quia uterque consensit in copulam conjugalem; non autem expressè in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret. Unde et angelus vocat Mariam conjugem Joseph, dicens ad Joseph, Matth. 1, 20 : *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam :* quod exponens Augustinus in lib. 1 de Nuptiis et Concupisc., cap. 11, à princ., dicit : *Conjux vocatur ex primâ desponsationis fide, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus.* Quantùm verò ad secundam perfectionem, quæ est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. Unde Ambrosius dicit super Luc., cap. 1, sup. illud : *In mense sexto :* « Non te moveat quòd frequenter Mariam « Scriptura vocat conjugem : non enim vir- « ginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, « nuptiarum celebratione declaratur. »

Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantùm ad prolis educationem. Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Nupt. et Concupisc., cap. 2, in fin. : « Omne « nuptiarum bonum impletum est in illis pa- « rentibus Christi, proles, fides et sacramen- « tum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum « Jesum; fidem, quia nullum adulterium; « sacramentum, quia nullum divortium; so- « lus ibi nuptialis concubitus non fuit. »

Ad primum ergo dicendum quòd Hieronymus accipit ibi maritum ab actu matrimonii consummati.

Ad secundum dicendum quòd nuptias Hieronymus vocat nuptialem concubitum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 1, in Op. imperf., sub fin., *beata Virgo sic fuit desponsata Joseph, quòd etiam esset domi habita. Nam sicut in eâ quæ in domo viri concipit, intelligitur conceptio maritalis; sic in eâ quæ extra domum concipit, est suspecta conceptio.* Et ita non esset sufficienter provisum famæ B. Virginis per hoc quòd fuit desponsata, nisi etiam fuisset domi habita. Unde quod dicitur : *Et nollet eam traducere,* meliùs intelligitur, id est, nollet eam diffamare in publicum, quàm quòd intelligatur de traductione in domum. Unde et Evangelista subdit quòd *voluit occultè dimittere eam.* Quamvis tamen esset domi habita propter primam desponsationis fidem, nondùm tamen intervenerat solemnis celebratio nuptiarum; propter quod etiam nondùm carnaliter convenerant. Unde, sicut Chrysostomus dicit hom. 4 in Matth., aliquant. à princ., *non dicit Evangelista : Antequàm duceretur in domum sponsi, etenim intùs jam erat. Consuetudo enim fuit veteribus ut sponsæ in sponsorum domibus haberentur.* Et ideò etiam angelus dicit Joseph : *Ne timeas accipere Mariam conjugem tuam,* id est, *non timeas nuptias ejus solemniter celebrare.* Licèt alii dicant, quòd nondum erat in domum inducta, sed solùm desponsata. Primum tamen magis consonat Evangelio.

QUÆSTIO XXX.

De B. Mariæ Virginis annuntiatione. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de annuntiatione B. Virginis : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm conveniens fuerit ei annuntiari quod in eâ generandum erat; 2° per quem erat ei hoc annuntiandum; 3° per quem modum ei annuntiari debebat; 4° de ordine annuntiationis.

Articulus primus. — *Utrùm necessarium fuerit annuntiari B. Virgini quod in eâ erat generandum.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *et dist.* 30, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit necessarium B. Virgini annuntiari quod in eâ fiendum erat. Annuntiatio enim

(1) Ita Mss. et antiqui editi libri, queîs concinunt edit. Patav. Garcia, Theologi. Nicolaius. *ver consensum.*

ad hoc solùm necessaria esse videbatur ut Virginis consensus haberetur. Sed consensus ejus non videtur necessarius fuisse, quia conceptus Virginis prænuntiatus fuit prophetiâ prædestinationis, *quæ sine nostro completur arbitrio*, ut dicit quædam Glossa Matth. 1 (ord. sup. illud : *Ut adimpleretur quod dictum est*, etc.). Non ergo necessarium fuit quòd talis annuntiatio fieret.

2. Præterea, B. Virgo incarnationis fidem habebat, sine quâ nullus esse poterat in statu salutis, quia, ut dicitur Rom. 3, 22 : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes*. Sed de eo quòd aliquis per certitudinem credit, non indiget ulteriùs instrui. Ergo B. Virgini non fuit necessarium ut ei incarnatio Filii Dei annuntiaretur.

3. Præterea, sicut B. Virgo corporaliter Christum concepit, ita et quælibet sancta anima concepit ipsum spiritualiter : unde Apostolus dicit Gal. 4, 9 : *Filioli mei, quos iterùm parturio, donec formetur Christus in vobis*. Sed illis qui spiritualiter debent Christum concipere, talis conceptio non annuntiatur. Ergo nec B. Virgini fuit annuntiandum quòd esset in utero conceptura Filium Dei.

Sed contra est quod habetur Luc. 1, quòd Angelus dixit ei : *Ecce concipies in utero, et paries filium*.

Respondeo dicendum quòd congruum fuit B. Virgini annuntiari quòd esset Christum conceptura. Primò quidem ut servaretur congruus ordo conjunctionis Filii Dei ad Virginem, ut scilicet priùs mens ejus de ipso instrueretur quàm carne eum conciperet. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginitate, cap. 3 : « Beatior est Maria percipiendo fidem Christi quàm concipiendo carnem Christi; » et postea subdit : « Materna propinquitas nihil « Mariæ profuisset, nisi feliciùs Christum « corde quàm carne gestâsset. » Secundò, ut posset esse certior testis hujus sacramenti, quando super hoc divinitùs erat instructa. Tertiò, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit dicens : *Ecce ancilla Domini*. Quartò, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideò per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanæ naturæ.

Ad primun ergo dicendum quòd prophetia prædestinationis completur sine nostro arbitrio causante, non tamen sine nostro arbitrio consentiente.

Ad secundum dicendum quòd B. Virgo expressam fidem habebat incarnationis futuræ; sed cùm esset humilis, non tam alta de se sapiebat : et ideò super hoc erat instruenda.

Ad tertium dicendum quòd spiritualem conceptionem Christi, quæ est per fidem, præcedit annuntiatio, quæ est per fidei prædicationem, secundùm quòd *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. 10, 17. Nec tamen propter hoc aliquis pro certo scit se gratiam habere; sed scit veram fidem esse quam accepit.

Articulus ii. — *Utrùm annuntiatio B. Virginis fieri debuerit per angelum.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæstiunc.* 1 *et* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd B. Virgini non debuerit annuntiatio fieri per angelum. Supremis enim angelis fit revelatio immediatè à Deo, ut Dionysius dicit, 7 cap. cœlest. Hierarch., parùm à med. Sed mater Dei est super omnes angelos exaltata. Ergo videtur quòd immediatè à Deo debuerit illi annuntiari incarnationis mysterium, et non per angelum.

2. Præterea, si in hoc oportebat servari communem ordinem, secundùm quem divina hominibus per angelos revelantur, similiter divina ad mulierem per virum deferuntur : unde et Apostolus dicit 1 Corinth. 14, 34 : *Mulieres in ecclesiis taceant : si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent*. Ergo videtur quòd B. Virgini debuerit annuntiari mysterium incarnationis per aliquem virum, præsertim quia Joseph vir ejus super hoc fuit ab angelo instructus, ut legitur Matth. 1.

3. Præterea, nullus potest congruè annuntiare quod ignorat. Sed etiam supremi angeli non plenè cognoverunt incarnationis mysterium : unde dicit Dionysius, 7 cœlest. Hierarch., à med., ex eorum personâ esse intelligendam quæstionem quæ ponitur Isa. 63, 1 : *Quis est iste qui venit de Edom?* Ergo videtur quòd per nullum angelum potuit convenienter annuntiatio incarnationis fieri.

4. Præterea, majora sunt per majores nuntios annuntianda. Sed mysterium incarnationis est maximum inter omnia quæ per angelos sunt hominibus annuntiata. Ergo videtur quòd si per aliquem angelum debuit annuntiari, ille debuerit esse de supremo ordine. Sed Gabriel non est de supremo ordine, cùm sit de ordine archangelorum, qui est penultimus : unde Ecclesia cantat : *Gabrielem archangelum scimus divinitùs te esse affatum*. Non ergo hujusmodi annuntiatio per Gabrielem archangelum convenienter facta est.

Sed contra est quod dicitur Luc. 1, 26 : *Missus est Gabriel angelus à Deo*, etc.

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit matri Dei annuntiari per angelum divinæ incarnationis mysterium, propter tria. Primò quidem ut in hoc etiam servaretur divina ordinatio, secundùm quam mediantibus angelis divina ad homines perveniunt : unde Dionysius dicit, 4 cap. cœlest. Hierarch., à med., quòd « divinum Jesu benignitatis my« sterium angeli primò edocti sunt; postea « per ipsos ad nos cognitionis gratia transivit. « Sic ergo divinissimus Gabriel Zachariam « quidem docuit, prophetam Joannem ex « ipso nasciturum; Mariam autem, quomodò « in ipsâ fieret thearchicum ineffabilis Dei « formationis mysterium. » Secundò, hoc fuit conveniens reparationi humanæ, quæ futura erat per Christum : unde Beda dicit in homil. (in festo Annunt., in princ., et est inter hiemales de SS.) : « Aptum humanæ restaura« tionis principium ut angelus à Deo mittere« tur ad Virginem partu consecrandam di« vino, quia prima perditionis humanæ fuit « causa, cùm serpens à diabolo mittebatur « ad mulierem spiritu superbiæ decipien« dam. » Tertiò, quia hoc congruebat virginitati matris Dei : unde Hieronymus (alius

auctor) dicit in serm. Assumptionis, inter princ. et med.: « Benè angelus ad Virginem « mittitur; quia semper est angelis cognata « virginitas. Profectò, in carne præter carnem « vivere, non terrena vita est, sed cœlestis. »

Ad primum ergo dicendum quòd mater Dei superior erat angelis quantùm ad dignitatem, ad quam divinitùs eligebatur; sed quantùm ad statum præsentis vitæ, inferior erat angelis, quia et ipse Christus ratione passibilis vitæ *modicò ab angelis minoratus est*, ut dicitur Hebr. 2, 9. Sed tamen quia Christus simul fuit viator et comprehensor, quantùm ad cognitionem divinorum non indigebat ab angelis instrui. Sed mater Dei nondùm erat in statu comprehensorum: et ideò de divino conceptu per angelos instruenda erat.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in serm. de Assumptione, cap. 4: « B. Virgo Maria verâ æsti« matione à quibusdam generalibus excipi« tur, quia nec conceptus multiplicavit, nec « sub viri, id est, mariti, potestate fuit, quæ « integerrimis visceribus de Spiritu sancto « Christum suscepit. » Et ideò non debuit mediante viro instrui de mysterio incarnationis, sed mediante angelo. Propter quod etiam ipsa est priùs instructa quàm Joseph: nam ipsa instructa est ante conceptum, Joseph autem post ejus conceptum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut patet ex auctoritate Dionysii inductâ in corp. art., angeli incarnationis mysterium cognoverunt; sed tamen interrogabant, perfectiùs scire cupientes à Christo hujus mysterii rationes, quæ sunt incomprehensibiles omni creato intellectui. Unde Maximus martyr dicit: « Quòd angeli noverint futuram incarnatio« nem, ambigere non oportet. Latuit autem « eos investigabilis Domini conceptio atque « modus, qualiter totus in genitore, totus « manebat in omnibus, nec non et in virgi« neâ cellulâ. »

Ad quartum dicendum quòd quidam dicunt Gabrielem fuisse de supremo ordine angelorum: propter quod Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., circ. med.: *Summum angelum venire dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat.* Sed ex hoc non habetur quòd fuerit summus inter omnes ordines, sed respectu angelorum: fuit enim de ordine archangelorum, unde et Ecclesia eum archangelum nominat: et Gregorius ipse dicit in homil. de centum Ovibus, loc. cit., quòd *archangeli dicuntur qui summa annuntiant.* Satis est ergo credibile quòd sit summus in ordine archangelorum. Et, sicut Gregorius dicit ibid., hoc nomen officio ejus congruit. « Gabriel enim Dei fortitudo nominatur. Per « Dei ergo fortitudinem nuntiandus erat qui « virtutum Dominus et potens in prælio ad « debellandas potestates aereas veniebat. »

Articulus III. — *Utrùm angelus annuntians debuerit B. Virgini visione corporali apparere.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæstiunc.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus annuntians non debuerit Virgini apparere visione corporali. *Dignior enim est intellectualis visio quàm corporalis*, ut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litt., c. 24, circ. med., et præcipuè ipsi angelo est magis conveniens: nam visione intellectuali videtur angelus in suâ substantiâ; visione autem corporali videtur in assumptâ figurâ corporeâ. Sed sicut ad annuntiandum conceptum divinum decebat venire summum nuntium; ita etiam videtur quòd decuerit esse summum genus visionis. Ergo videtur quòd angelus annuntians apparuerit Virgini visione intellectuali.

2. Præterea, visio imaginaria videtur etiam esse nobilior quàm visio corporalis, sicut imaginatio est altior potentia quàm sensus. Sed angelus apparuit Joseph in somnis secundùm imaginariam visionem, ut patet Matth. 1 et 2. Ergo videtur quòd etiam apparere debuerit B. Virgini imaginariâ visione et non corporali.

3. Præterea, corporalis visio spiritualis substantiæ videntes stupefacit: unde et de ipsâ Virgine cantatur: *Expavescit Virgo de lumine.* Sed melius fuisset quòd à tali turbatione mens ejus esset præservata. Non ergo fuit conveniens quòd hujusmodi annuntiatio fieret per visionem corporalem.

Sed contra est quòd Augustinus (vel alius auctor) in quodam sermone, 25 in App., inducit B. Virginem sic dicentem: *Venit ad me Gabriel archangelus facie rutilans, veste coruscans, incessu mirabilis.* Sed hæc non possunt pertinere nisi ad corpoream visionem. Ergo corporeâ visione angelus annuntians B. Virgini apparuit.

Respondeo dicendum quòd angelus annuntians apparuit matri Dei corporeâ visione: et hoc conveniens fuit: primò quidem quantùm ad id quod annuntiabatur. Venerat enim angelus annuntiare incarnationem invisibilis Dei, per quam visibilis fieret: unde etiam conveniens fuit ut ad hujus rei declarationem invisibilis creaturæ formam assumeret, in quâ visibiliter appareret; cùm etiam omnes apparitiones veteris Testamenti ad hanc apparitionem præordinentur, quâ Filius Dei in carne apparuit. Secundò, fuit congruum dignitati matris Dei, quæ non solùm in mente, sed in corporeo ventre erat Dei Filium receptura: et ideò non solùm mens ejus, sed etiam sensus corporei erant visione angelicâ refovendi. Tertiò, congruit certitudini ejus quod annuntiabatur. Ea enim quæ sunt oculis subjecta certiùs apprehendimus quàm ea quæ imaginamur. Unde Chrysostomus dicit super Matth., hom. 4, ante med., quòd « an« gelus non in somnis, imò visibiliter Vir« gini astitit: nam quia magnam valdè reve« lationem accipiebat ab angelo, egebat ante « tantæ rei eventum visione solemni (1). »

Ad primum ergo dicendum quòd intellectualis visio est potior quàm visio imaginaria vel corporalis, si sit sola. Sed ipse Augustinus dicit, lib. 12 sup. Genes. ad litt., cap. 9, circa med., quòd excellentior est prophetia quæ

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al. cum cod. Alcan., *nam quia magnam valdè revelationem ab angelo accipiebat, egebat tantæ rei eventus visione solemni.*

habet simul intellectualem et imaginariam visionem, quàm illa quæ habet alteram tantùm. B. autem Virgo non solùm percepit visionem corporalem; sed etiam intellectualem illuminationem. Unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilior, si ipsum angelum intellectuali visione in suâ substantiâ vidisset. Sed hoc non patiebatur status hominis viatoris quòd angelum per essentiam videret.

Ad secundum dicendum quòd imaginatio est quidem altior potentia quàm sensus exterior; quia tamen principium humanæ cognitionis est sensus, ideò in eo consistit maxima certitudo; quia semper oportet quòd principia cognitionis sint certiora. Et ideò Joseph, cui Angelus in somnis apparuit, non ita excellentem apparitionem habuit sicut B. Virgo.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Ambrosius dicit super Luc., cap. 1, sup. illud: « *Apparuit illi angelus,* » *perturbamur et à nostro alienamur affectu, quando perstringimur alicujus superioris potestatis occursu.* Et hoc contingit non solùm in visione corporali, sed etiam in visione imaginariâ. Unde Genes. 15, 12, dicitur quòd *cùm sol occubuisset* (1), *sopor irruit super Abraham, et horror magnus et tenebrosus invasit eum.* Talis tamen perturbatio hominis non tam homini nocet ut propter eam debeat angelica apparitio prætermitti. Primò quidem quia ex hoc ipso quòd homo supra seipsum elevatur, quod ad ejus pertinet dignitatem, pars ejus inferior debilitatur, ex quo provenit perturbatio prædicta; sicut etiam calore naturali ad interiora reducto, exteriora tremunt. Secundò, quia, sicut Origenes dicit super Luc., hom. 4, in princ., *Angelus apparens sciens humanam naturam, primùm perturbationi medetur: unde tam Zachariæ quàm Mariæ post turbationem dixit:* « *Ne timeas.* » Et propter hoc, ut legitur in vitâ Antonii, in Vitis Patrum, lib. 1, cap. 18, non difficilis est beatorum spirituum malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, à Domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animæ præsentis majestatis indicium est. Si autem incussa formido permanserit, hostis est qui videtur. Ipsa etiam turbatio Virginis conveniens fuit verecundiæ virginali, quia, ut Ambrosius dicit super Lucam, cap. 1, sup. illud: « *Et ingressus angelus,* » *trepidare virginum est, et ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri affatus vereri.* Quidam tamen dicunt quòd cùm B. Virgo assueta esset visionibus angelorum, non turbata fuit in visione angeli, sed in admiratione eorum quæ ei ab angelo dicebantur, quia de se tam magnifica non cogitabat. Unde et Evangelista non dicit quòd turbata fuerit in visione angeli, sed in *sermone ejus.*

Articulus iv. — *Utrùm annuntiatio convenienti fuerit ordine perfecta.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd annuntiatio ejus non fuerit convenienti ordine perfecta. Dignitas enim matris Dei dependet ex prole conceptâ. Sed causa priùs debet manifestari quàm effectus. Ergo primò debuit angelus Virgini annuntiare conceptum prolis quàm ejus dignitatem exponere, eam salutando.

2. Præterea, probatio aut prætermitti (1) debet in his quæ dubia non sunt, aut præmitti in his quæ dubia esse possunt. Sed angelus primò videtur annuntiâsse id de quo Virgo dubitaret, et dubitando quæreret, dicens: *Quomodò fiet istud?* et postea probationem adjunxit tum ex exemplo Elisabeth, tum ex Dei omnipotentiâ. Ergo inconvenienti ordine annuntiatio per angelum est effecta.

3. Præterea, majus non potest probari sufficienter per minus. Sed majus fuit virginem parere quàm vetulam. Ergo non fuit sufficiens probatio angeli probantis conceptum virginis ex conceptu senis.

Sed contra est quod dicitur Rom. 13, 1: *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Angelus autem missus est à Deo ad hoc quòd Virgini annuntiaret, ut dicitur Luc. 1. Ergo ordinatissimè fuit annuntiatio per Angelum completa.

Respondeo dicendum quòd annuntiatio congruo ordine per angelum est perfecta. Tria enim angelus intendebat circa virginem. Primò quidem reddere mentem ejus attentam ad tantæ rei considerationem; quod quidem fecit, eam salutando quâdam novâ et insolitâ salutatione. Unde Origenes dicit super Lucam hom. 6, à med., quòd « si scivisset, ad alium « quempiam similem esse factum sermonem « utpotè quæ habebat legis scientiam, nunquàm eam quasi peregrina talis salutatio « terruisset. » In quâ quidem salutatione præmisit idoneitatem ejus ad conceptum in hoc quod dixit: *Gratiâ plena;* expressit conceptum in hoc quod dixit: *Dominus tecum;* et prænuntiavit honorem consequentem cùm dixit: *Benedicta tu in mulieribus.* Secundò autem intendebat eam instruere de mysterio incarnationis, quod in eâ erat implendum: quod quidem fecit prænuntiando conceptum et partum, dicens: *Ecce concipies in utero,* etc., et ostendendo dignitatem prolis conceptæ, cùm dixit: *Hic erit magnus,* etc., et etiam demonstrando modum conceptionis, cùm dixit: *Spiritus sanctus superveniet in te.* Tertiò, intendebat animum ejus inducere ad consensum: quod quidem fecit exemplo Elisabet, et ratione ex divinâ omnipotentiâ sumptâ.

Ad primum ergo dicendum quòd animo humili nihil est mirabilius quàm auditus suæ excellentiæ; admiratio autem maximè attentionem animi facit; et ideò angelus volens mentem Virginis attentam reddere ad auditum tanti mysterii, ab ejus laude incœpit.

Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius expressè dicit super Lucam, cap. 1, super

(1) Vulgata, *occumberet.*

(1) Ita cum melioris notæ Mss. editi passim, nusquo tantùm admixto typographico errore, utrobique, *prætermitti*, vel *præmitti*, exhibentes. Garcia propter hunc errorem lectionem depravatam putans hæc tantùm ex Tarrac. cod. admittit: *Probatio ante* (pro *autem*, quod erat in nonnullis codd. loco) *præmitti debet in his quæ dubia esse possunt.*

illud. *Quomodò fiet istud?* quòd B. Virgo de verbis angeli non dubitavit. Dicit enim: *Quantò temperantior est Mariæ responsio quàm verba sacerdotis. Hæc ait: « Quomodò fiet istud? » Ille respondit: « Unde hoc sciam? » Negat ille se credere qui negat se scire; ista se facere profitetur, nec dubitat esse faciendum quod quomodò fieri possit, inquirit.* Augustinus tamen (vel alius auctor) videtur dicere quòd dubitaverit: dicit enim in lib. Quæstionum veteris et novi Testamenti, quæst. 51 circa princ.: *Ambigenti Mariæ de conceptu possibilitatem angelus prædicat.* Sed talis dubitatio magis est admirationis quàm incredulitatis: et ideò probationem Angelus inducit non ad auferendam infidelitatem, sed magis ad removendam ejus admirationem.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Ambrosius dicit in Hexameron (implic. lib. 5, cap. 19, et super illud Luc. 1: *Exurgens Maria;* et cap. 8, sup. illud): « *Adhuc eo loquente:* » *Ob hoc multæ steriles pepererunt* (1), *ut partus credatur Virginis.* Et ideò conceptus Elisabeth sterilis inducitur, non quasi sufficiens argumentum, sed quasi quoddam figurale exemplum. Et ideò ad confirmationem hujus exempli subditur argumentum efficax ex omnipotentiâ divinâ.

QUÆSTIO XXXI.

De conceptione Salvatoris quoad materiam de qua corpus ejus conceptum est. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ipsâ conceptione Salvatoris; primò quantùm ad materiam de quâ ejus corpus conceptum est; secundò quantùm ad conceptionis auctorem; tertiò, quantùm ad modum et ordinem conceptionis.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrùm caro Christi fuerit sumpta de Adam; 2° utrùm fuerit sumpta de David; 3° de genealogiâ Christi, quæ in Evangeliis ponitur; 4° utrùm decuerit Christum nasci de fœminâ; 5° utrùm fuerit de purissimis sanguinibus Virginis corpus ejus formatum; 6° utrùm caro Christi fuerit in antiquis patribus secundùm aliquid signatum; 7° utrùm caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia; 8° utrùm fuerit decimata in lumbis Abrahæ.

Articulus primus. — *Utrùm caro Christi fuerit sumpta de Adam.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd caro Christi non fuerit sumpta ex Adam. Dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 15, 47: *Primus homo de terrâ terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis.* Primus autem homo est Adam, secundus est Christus. Ergo Christus non est ex Adam, sed habet ab eo distinctam originem.

2. Præterea, conceptio Christi debuit esse maximè miraculosa. Sed majus est miraculum formare corpus hominis ex limo terræ quàm ex materiâ humanâ, quæ de Adam trahitur. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens Christum ab Adam carnem sumpsisse. Ergo videtur quòd corpus Christi non debuerit formari de massâ humani generis derivatâ ab Adam, sed de aliquâ aliâ materiâ.

3. Præterea, *Peccatum in hunc mundum intravit per unum hominem,* scilicet per Adam, quia omnes in eo originaliter existentes peccaverunt, ut patet Roman. 5. Sed si corpus Christi fuisset ab Adam sumptum, ipse etiam in Adam originaliter fuisset, quando peccavit. Ergo peccatum originale contraxisset, quod non decebat Christi puritatem. Non ergo corpus Christi est formatum de materiâ sumptâ ab Adam.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 2, 16: *Nusquàm angelos apprehendit,* scilicet Filius Dei, *sed semen Abrahæ apprehendit.* Semen autem Abrahæ sumptum est ex Adam. Ergo corpus Christi fuit formatum de materiâ ex Adam sumptâ.

Respondeo dicendum quòd Christus humanam naturam assumpsit, ut eam à corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat natura humana, nisi secundùm quòd infecta erat per originem vitiatam, quâ ex Adam descendebat. Et ideò conveniens fuit ut carnem sumeret ex materiâ ab Adam derivatâ, ut ipsa natura per assumptionem curaretur.

Ad primum ergo dicendum quòd secundus homo, id est, Christus, dicitur esse de cœlo, non quidem quantùm ad materiam corporis, sed vel quantùm ad virtutem formativam corporis ejus, vel etiam quantùm ad ipsam ejus divinitatem. Secundùm autem materiam, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpus Adæ.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 29, art. 1, ad 2, mysterium incarnationis Christi est quiddam miraculosum, non sicut ordinatum ad confirmationem fidei, sed sicut articulus fidei. Et ideò in mysterio incarnationis non requiritur quid sit majus miraculum, sicut in miraculis quæ fiunt ad confirmationem fidei; sed quid sit divinæ sapientiæ convenientius et magis expediens humanæ saluti, quod requiritur in omnibus quæ fidei sunt.

Vel potest dici quòd in mysterio incarnationis non solùm attenditur miraculum ex materiâ conceptûs, sed magis ex modo conceptionis et partûs, quia scilicet Virgo concepit et peperit Deum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, in corp. art., et quæst. 4, art. 6, corpus Christi fuit in Adam secundùm corpulentam substantiam, quia scilicet ipsa materia corporis Christi derivata est ab Adam; non autem fuit ibi secundùm seminalem rationem, quia non est conceptum ex virili semine; et ideò non contraxit originale peccatum, sicut cæteri qui ab Adam per viam virilis seminis derivantur.

Articulus II. — *Utrùm caro Christi fuerit sumpta de David.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non sumpserit carnem de semine David. Matthæus enim genealogiam Christi texens, eam ad Joseph perducit. Jo-

(1) Ita post Garciam editi ferè omnes libri. Al. cum Cod. Alcan. aliisque, *prævenerunt.*

seph autem non fuit pater Christi, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 1, ad 2, et qu. 29, art. 2. Non ergo videtur quòd Christus de genere David descenderit.

2. Præterea, Aaron fuit de tribu Levi, ut patet Exodi 6. Maria autem mater Christi cognata dicitur Elisabeth, quæ est filia Aaron, ut patet Luc. 1. Cùm ergo David fuerit de tribu Juda, ut patet Matth. 1, videtur quòd Christus de semine David non descenderit.

3. Præterea, Jerem. 22, 30, dicitur de Jechoniâ : *Scribe virum istum sterilem : nec enim erit de semine ejus vir qui sedeat super solium David.* Sed de Christo dicitur Isa. 9, 7 : *Super solium David sedebit.* Ergo Christus non fuit de semine Jechoniæ, et per consequens nec de genere David, quia Matthæus à David per Jechoniam seriem generationum perducit.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1, 3 : *Qui factus est ei ex semine David secundùm carnem.*

Respondeo dicendum quòd Christus specialiter duorum antiquorum patrum filius dicitur esse, Abrahæ scilicet et David, ut patet Matth. 1. Cujus est multiplex ratio. Prima quidem, quia ad hos specialiter de Christo promissio facta est. Dictum est enim Abrahæ, Genes. 22, 18 : *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ,* quod Apostolus de Christo exponit dicens, Gal. 3, 16 : *Abrahæ dictæ sunt promissiones et semini ejus. Non dicit : Et seminibus, quasi in multis ; sed quasi in uno, Et semini tuo, qui est Christus.* Ad David autem dictum est Ps. 131, 2 : *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Unde et populi Judæorum, ut regem honorificè suscipientes, dicebant Matth. 21, 9 : *Hosanna filio David.* Secunda ratio est quòd Christus futurus erat rex, propheta et sacerdos. Abraham autem sacerdos fuit, ut patet ex hoc quod Dominus dixit ad eum, Gen. 15, 9 : *Sume tibi* (1) *vaccam triennem,* etc. Fuit etiam Propheta, secundùm illud quod dicitur Genes. 20, 7: *Propheta est et orabit pro te.* David autem rex fuit et propheta. Tertia ratio est, quia in Abraham primò incœpit circumcisio ; in David autem maximè manifestata est Dei electio, secundùm illud quod dicitur 1 Reg. 13, 14 : *Quæsivit Dominus sibi virum juxta cor suum.* Et ideò utriusque filius Christus specialissimè dicitur, ut ostendatur esse in salutem et circumcisioni, et electioni gentilium.

Ad primum ergo dicendum quòd hæc objectio fuit Fausti Manichæi volentis probare Christum non esse filium David, quia non est conceptus ex Joseph, usque ad quem seriem generationis Matthæus perducit. Contra quem Augustinus respondet, 23 lib. contra Faust., cap. 8, ad fin., et cap. 9, quòd « cùm idem « Evangelista dicat et virum Mariæ esse Jo-« seph, et Christum esse ex semine David; « quid restat, nisi credere Mariam non fuisse « extraneam à cognatione David, et eam Jo-« seph conjugem non frustra appellatam pro-« pter animorum confœderationem, quamvis « ei non fuerit carne commixtus ; et quòd po-« tiùs propter dignitatem virilem ordo gene-« rationum usque ad Joseph perducitur ? » Et mox, cap. 9 : « Sic ergo nos credimus etiam Ma-« riam fuisse de cognatione David, quia Scri-« pturis credimus, quæ utrumque dicunt, et « Christum ex semine David secundùm car-« nem, et ejus matrem Mariam, non cum viro « concumbendo, sed virginem. » Ut enim dicit Hieronymus super Matth., cap. 1, super illud : *Christi generatio sic erat,* « ex unâ tribu fuit « Joseph et Maria ; unde ex lege eam accipere « cogebatur ut propinquam ; propter quod et « simul censentur in Bethlehem, quasi simul « de unâ stirpe generati. »

(1) Vulgata, *mihi*

Ad secundum dicendum quòd huic objectioni Gregorius Nazianzenus (implic. in carm. 38 de Genealog. Christi, et Augustinus, lib. 1 de Consensu Evang., cap. 2, et lib. 2, cap. 3), respondet dicens, quòd *hoc nutu superno contigit ut regium genus sacerdotali stirpi jungeretur, ut Christus, qui rex est et sacerdos, ab utrisque nasceretur secundùm carnem.* Unde et Aaron, qui fuit primus sacerdos secundùm legem, duxit ex tribu Juda conjugem Elisabeth filiam Aminadab. Sic ergo potuit fieri ut pater Elisabeth aliquam uxorem habuerit de stirpe David, ratione cujus B. Virgo Maria, quæ fuit de stirpe David, esset Elisabeth cognata ; vel potiùs è converso, quòd pater B. Mariæ de stirpe David existens, uxorem habuerit de stirpe Aaron : vel, sicut Augustinus dicit, 23 contra Faustum, cap. 4, si Joachim pater Mariæ de stirpe Aaron fuit (ut Faustus hæreticus per quasdam scripturas apocryphas asserebat), credendum est quòd mater Joachim fuerit de stirpe David, vel etiam uxor ejus, ita ut per aliquem modum Mariam dicamus fuisse de stirpe David.

Ad tertium dicendum quòd per illam auctoritatem propheticam, sicut Ambrosius dicit super Lucam, cap. 3, sup. illud : *Qui fuit Salathiel,* « non negatur ex semine Jechoniæ « posteros nascituros ; et ideò de semine ejus « Christus est. Et quòd regnavit Christus, « non contra prophetiam est ; non enim secu-« lari honore regnavit ; ipse enim dixit. *Re-« gnum meum non est de hoc mundo.* »

Articulus iii. — *Utrùm convenienter genealogia Christi ab Evangelistis texatur.* — (*Matth* 1, *Luc.* 1, 2, 3 *et* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd genealogia Christi inconvenienter ab Evangelistis texatur. Dicitur enim Isa. 53, 8, de Christo : *Generationem ejus quis enarrabit?* Ergo non fuit generatio Christi enarranda.

2. Præterea, impossibile est unum hominem duos patres habere. Sed Matthæus dicit, cap. 1, 16, quòd *Jacob genuit Joseph virum Mariæ ;* Lucas autem dicit, cap. 3, Joseph fuisse filium Heli. Ergo contraria sibi invicem scribunt.

3. Præterea, videntur in quibusdam à se invicem diversificari. Matthæus enim in principio libri incipiens ab Abraham descendendo usque ad Joseph, quadraginta duas generationes enumerat. Lucas autem post baptismum Christi generationem Christi ponit, in-

cipiens à Christo, et producens generationum numerum usque ad Deum, ponens generationes septuaginta septem, utroque extremo computato. Videtur igitur quòd inconvenienter generationem Christi describant.

4. Præterea, 4 Reg. 8 legitur quòd Joram genuit Ochoziam; cui successit Joas filius ejus : huic autem successit filius ejus Amasias; postea regnavit filius ejus Azarias, qui appellatur Ozias, cui successit Joatham filius ejus. Matthæus autem dicit quòd *Joram genuit Oziam.* Ergo videtur inconvenienter generationem Christi describere, tres reges in medio prætermittens.

5. Præterea, omnes qui in Christi generatione describuntur, patres habuerunt et matres; et plurimi etiam ex eis fratres habuerunt. Matthæus autem in generatione Christi tres tantùm enumerat matres, scilicet Thamar, Ruth et uxorem Uriæ; fratres autem nominat Judæ et Jechoniæ; et iterùm Phares et Zaram: quorum nihil posuit Lucas. Ergo videntur Evangelistæ inconvenienter genealogiam Christi descripsisse.

Sed contra est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur 2 ad Timoth. 3, 16 : *Omnis Scriptura* sacra *est divinitùs inspirata.* Quæ autem divinitùs fiunt, ordinatissimè fiunt, secundùm illud Rom. 13, 1 : *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Unde convenienti ordine genealogia Christi est ab Evangelistis scripta.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit super Matth., in cap. 1, in princ., Isaias loquitur de generatione divinitatis Christi; Matthæus autem enarrat generationem Christi secundùm humanitatem, non quidem explicans modum incarnationis, quia hoc etiam est ineffabile, sed enumerans patres, ex quibus Christus secundùm carnem processit.

Ad secundum dicendum quòd ad hanc objectionem, quam movit Julianus Apostata, diversimodè ab aliquibus respondetur.

Quidam enim, ut Gregorius Nazianzenus (vide Aug., l. 2 QQ. Evang., qu. 5), dicunt eosdem esse quos uterque Evangelista enumerat, sed sub diversis nominibus, quasi (1) binomios. Sed hoc stare non potest, quia Matthæus ponit unum filiorum David, scilicet Salomonem; Lucas autem ponit alium, scilicet Nathan, quos secundùm historiam libri Regum constat fratres fuisse. Unde alii dixerunt quòd Matthæus veram genealogiam Christi tradidit, Lucas autem putativam; unde incœpit : *Ut putabatur filius Joseph.* Erant enim aliqui ex Judæis, qui propter peccata regum Juda credebant Christum ex David non per reges, sed per aliam ejus stirpem hominum privatorum esse nasciturum.

Alii verò dixerunt quòd Matthæus posuit patres carnales, Lucas verò posuit patres spirituales, scilicet justos viros, qui dicuntur patres propter similitudinem honestatis. In libro verò de Quæstionibus veteris et novi Testam., part. 1, quæst. 56, et part. 2 in QQ. novi Testam., quæst. 6, inter opera Aug., respondetur quòd non est intelligendum quòd Joseph à Lucâ dicatur esse filius Heli, sed quòd Heli et Joseph fuerunt patres Christi, diversimodè à David descendentes. Unde de Christo dicitur quòd putabatur filius Joseph, et quòd ipse etiam Christus fuit Heli filius; quasi diceret quòd Christus eâ ratione quâ dicitur filius Joseph, potest dici filius Heli et omnium eorum qui ex stirpe David descenderunt, sicut Apostolus dicit Rom. 9, 5 : *Ex quibus,* scilicet Judæis, *Christus est secundùm carnem.*

Augustinus verò in lib. 2 de Quæstionibus Evangel., quæst. 5, tripliciter solvit, dicens : « Tres causæ occurrunt, quarum aliquam « Evangelista secutus est. Aut enim unus « Evangelista patrem Joseph, à quo genitus « est, nominavit; alter verò vel avum mater- « num; vel aliquem de cognatis majoribus po- « suit; aut unus erat Joseph huic naturalis pa- « ter, et alter eum adoptaverat, aut more Ju- « dæorum cùm sine filiis unus decessisset, « ejus uxorem propinquus accipiens, filium « quem genuit, propinquo mortuo deputa- « vit; » quod etiam quoddam genus adoptionis legalis est, ut ipse Augustinus dicit in 2 de Consensu Evangel., cap. 3, à princ.

Et hæc ultima causa est verior, quam et Hieronymus, super Matth., cap. 1, sup. illud : *Jacob autem genuit Joseph,* ponit, et Eusebius Cæsariensis in ecclesiasticâ Historiâ, lib. 1, cap. 7, ab Aphricano historiographo traditam asserit. Dicunt enim quòd Mathan (1) et Melchi diversis temporibus de unâ eâdemque uxore Esthâ nomine singulos filios procreaverunt, quia Mathan, qui per Salomonem descendit, uxorem eam primùm ceperat; et relicto filio uno Jacob nomine, defunctus est : post cujus obitum, quoniam lex viduam alii viro non vetat nubere, Melchi qui per Mathan genus ducit, cùm esset ex eâdem tribu, sed non ex eodem genere, relictam Mathan accepit uxorem, ex quâ etiam ipse suscepit filium nomine Heli; et sic ex diverso patrum genere efficiuntur Jacob et Heli uterini fratres : quorum alter, id est, Jacob, fratris sui Heli sine liberis defuncti ex mandato legis accipiens uxorem, genuit Joseph, naturâ quidem generis suum filium; secundùm verò legis præceptum Heli efficitur filius. Et ideò Matthæus dicit : *Jacob genuit Joseph;* sed Lucas, quia legalem generationem describit, nullum nominat aliquem genuisse. Et quamvis Damascenus dicat, lib. 4 orth. Fid., cap. 15, ante med., quòd B. Virgo Maria Joseph attinebat secundùm illam originem, quâ pater ejus dicitur Heli, quia dicit eam ex Melchi descendisse, tamen credendum est quòd etiam ex Salomone originem duxerit, secundùm aliquem modum per illos patres, quos enumerat Matthæus, qui carnalem Christi generationem dicitur enarrare; præsertim cùm Ambrosius dicat (sup. illud Lucæ 3 : *Qui fuit Salathiel*) Christum de semine Jechoniæ descendisse.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dicit Augustinus in lib. 2 de Consensu Evang., cap.

(1) Ita Mss. editi omnes. Edit. Patav., *binonymes.*

(1) Ita Mss. et edit. accuratiores. Al., *Nathan;* sic infra pro, *Estha,* al., *Esca.*

4 : «Matthæus regiam in Christo instituerat « insinuare personam, Lucas autem sacer« dotalem : unde in generationibus Matthæi « significatur nostrorum susceptio peccato« rum à Domino Jesu Christo ; » in quantum scilicet per carnis originem similitudinem carnis peccatis sumpsit;« in generationibus au« tem Lucæ significatur nostrorum abolitio « peccatorum,» quæ est per sacrificium Christi. « Et ideò generationes Matthæus descendens « enumerat, Lucas autem ascendens. Inde « etiam est quòd Matthæus ab ipso David per « Salomonem descendit, in cujus matre ille « peccavit; Lucas verò ad ipsum David per « Nathan ascendit, per cujus nominis prophe« tam Deus peccatum illius expiavit. Et inde « est etiam quòd quia Matthæus ad mortali« tatem nostram Christum descendentem vo« luit significare, ipsas generationes ab Abra« ham usque ad Joseph : et usque ad ipsius « Christi nativitatem descendendo commemo« ravit ab initio Evangelii sui ; Lucas autem « non ab initio, sed à baptismo Christi gene« rationes narrat, nec descendendo, sed as« cendendo, tanquàm sacerdotem in expian« dis peccatis magis assignans, ubi testimo« nium Joannes perhibuit dicens : *Ecce qui « tollit peccatum mundi*; ascendendo autem « transit ad Abraham, et pervenit ad Deum, « cui mundati et expiati reconci liamur. Meri« tò etiam adoptionis originem ipse suscepit, « quia per adoptionem efficimur filii Dei; per « carnalem verò generationem Filius Dei fi« lius hominis factus est. Satis autem demon« stravit non se ideò dixisse Joseph filium « Heli, quòd de illo sit genitus, sed quòd ab « illo fuerit adoptatus, cùm et ipsum Adam « filium Dei dixerit, cùm sit factus à Deo. » Numerus etiam quadragenarius ad tempus præsentis vitæ pertinet, propter quatuor partes mundi, in quo mortalem vitam ducimus sub Christo regnante. *Quadraginta* autem *quater habent decem, et ipsa decem ab uno usque ad quatuor progrediente numero consummantur.* Posset etiam denarius ad Decalogum referri, et quaternarius ad præsentem vitam, vel etiam ad quatuor Evangelia, secundùm quæ Christus regnat in nobis. Et ideò Matthæus regiam personam Christi commendans, quadraginta personas posuit, excepto ipso. Sed hoc intelligendum est, si sit idem Jechonias, qui ponitur in fine secundi quaternarii, et in principio tertii, ut Augustinus vult, loc. sup. cit., qui dicit factum esse ad significandum, quòd « in Jechoniâ facta est, « quædam deflexio ad extraneas gentes, « quando in Babyloniam transmigratum est, « quod etiam præfigurabat Christum à cir« cumcisione ad præputium migraturum. » Hieronymus autem dicit, sup. illud Matth. 1: *Et post transmigrationem*, duos fuisse Joachim, id est, Jechonias, patrem scilicet et filium; quorum uterque in generatione Christi assumitur, ut constet distinctio generationum quas Evangelista per tres quaterdenarios distinguit, quod ascendit ad quadraginta duas personas. Qui etiam numerus sanctæ convenit Ecclesiæ : hic enim numerus consurgit ex senario, qui significat laborem præsentis vitæ, et septenario, qui significat quietem vitæ futuræ : sexies enim septem sunt quadraginta duo. Ipse etiam quaternarius, quia ex denario et quaternario constituitur per aggregationem ad eamdem significationem pertinere potest, quæ attributa est quadragenario, qui consurgit ex eisdem numeris secundùm multiplicationem. Numerus autem quo Lucas utitur in generationibus Christi, significat universitatem peccatorum. Denarius enim, tanquàm justitiæ numerus, in decem præceptis legis ostenditur. Peccatum autem est legis transgressio, denarii verò numeri transgressio est undenarius. Septenarius autem significat universitatem, quia universum tempus septenario dierum numero volvitur. Septies autem undecim sunt septuaginta septem. Et ita per hoc significatur universitas peccatorum, quæ per Christum tolluntur.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut Hieronymus, super Matth., dicit, cap. 1, sup. illud: *Joram autem genuit*, etc., « quia Joram rex « generi se miscuerat impiissimæ Jezabelis, « idcircò usque ad tertiam generationem ejus « memoria tollitur, ne in sanctæ nativitatis « ordine poneretur.» Et ita, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit, hom. 1 in Matth., in Oper. imperf., ante med., « quanta benedictio « facta est super Jehu, qui vindictam fecerat « super domum Achab et Jezabel, tanta fuit « maledictio super domum Joram propter fi« liam iniqui Achab et Jezabel, ut usque ad « quartam generationem præcidantur filii « ejus de numero regum, sicut scriptum est « Exod. 20 : *Reddam peccatum parentum in « filios usque ad tertiam et quartam generatio« nem.* » Et etiam attendendum quòd et alii reges fuerunt peccatores, qui in genealogiâ Christi ponuntur; sed non fuit eorum continuata impietas. Nam, ut dicitur in lib. Quæstionum veteris et novi Testamenti, quæst. 81, à med. : *Salomon merito patris sui dimissus in regno est; Roboam merito Asa filii sui. Horum autem trium continuavit impietas.*

Ad quintum dicendum, quòd sicut dicit Hieronymus super Matth., cap.1, super illud : *Judas genuit,* etc., « in genealogiâ Salvatoris « nulla sanctarum mulierum assumitur (1), « sed eas quas Scriptura reprehendit, ut qui « propter peccatores venerat, de peccatori« bus nascens omnium peccata deleret.» Unde ponitur Thamar, quæ reprehenditur de socerino concubitu ; et Raab, quæ fuit meretrix; et Ruth, quæ fuit alienigena; et Bersabee, uxor Uriæ, quæ fuit adultera, quæ tamen proprio nomine non ponitur, sed ex nomine viri designatur; tum propter peccatum ipsius quæ fuit adulterii et homicidii conscia ; tum etiam ut nominato viro peccatum David ad memoriam revocetur. Et quia Lucas Christum designare intendit ut peccatorum expiatorem, talium mulierum mentionem non facit. Fratres autem Judæ commemorat, ut ostendat eos ad Dei populum pertinere ; cùm

(1) Ita cum Mss. et antiquis editis Nicolaius. Theologi et edit. Patav.: *Dicendum, sicut dicit Hieronym., super Matth. ...... In genealogiâ Salvatoris nullam sanctarum mulierum assumi, sed eas*, etc.

tamen Ismael, frater Isaac, et Esaü, frater Jacob, à populo Dei fuerint separati, propter quod in generatione Christi non commemorantur; et etiam ut superbiam de nobilitate excludat. Multi enim fratrum Judæ ex ancillis nati fuerunt; sed omnes simul erant Patriarchæ et tribuum principes. Phares autem et Zaram simul nominantur, ut Ambrosius dicit super Lucam (cap. 3 super illud : *Qui fuit Phares,* quia *per eos* gemina *describitur vita populorum :* una *secundùm legem*, *quæ significatur per Zaram;* altera *secundùm fidem,* quæ significatur per Phares. Fratres autem Jechoniæ ponit, quia omnes regnaverunt diversis temporibus, quod in aliis regibus non acciderat; vel quia eorum similis fuit et iniquitas et miseria.

ARTICULUS IV. — *Utrùm decuerit Christum nasci de fœminâ.* — (3, *dist.* 12, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæstiunc.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 218.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia corporis Christi non debuerit esse assumpta de fœminâ. Sexus enim masculinus est nobilior quàm sexus fœmineus. Sed maximè decuit ut Christus assumeret id quod est perfectum in humanâ naturâ. Ergo videtur quòd non debuerit de fœminâ carnem assumere, sed magis de viro, sicut Eva de costâ viri formata est.

2. Præterea, quicumque ex fœminâ concipitur, utero fœminæ includitur. Sed Deo, qui cœlum et terram implet, ut dicitur Jer. 23, non competit quòd parvo fœminæ utero includatur. Ergo videtur quòd non debuerit concipi de fœminâ.

3. Præterea, illi qui concipiuntur ex fœminâ quamdam immunditiam patiuntur : unde dicitur Job. 25, 4 : *Numquid justificari potest homo comparatus Deo, aut apparere mundus natus de muliere ?* Sed in Christo nulla immunditia esse debuit : ipse enim est Dei sapientia, de quâ dicitur Sapientiæ 7, 25 : *Nihil inquinatum in illam incurrit.* Ergo videtur quòd non debuerit carnem assumere de fœminâ.

Sed contra est quod dicitur Galat. 4, 4 : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere.*

Respondeo dicendum quòd licèt Filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quâcumque materiâ voluisset, convenientissimum tamen fuit ut de fœminâ carnem acciperet. Primò quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est. Unde Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 11 : *Hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, conveniens erat ut fœminei sexûs liberatio hinc appareret quòd ille vir de fœminâ natus est.* Secundò, quia per hoc veritas incarnationis adstruitur. Unde Ambrosius dicit in lib. de Incarnat., cap. 6, circa med. : *Multa in Christo secundùm naturam invenies et ultra naturam; secundùm conditionem etenim naturæ in utero,* fœminei scilicet corporis, *fuit, sed supra conditionem virgo concepit, virgo generavit; ut crederes quia Deus erat, qui innovabat naturam, et homo erat, qui secundùm naturam nascebatur ex homine.* Et Augustinus dicit in epist. ad Volusianum 137, al. 3, parùm ante med.: « Si omnipotens « Deus hominem ubicumque formatum non « ex materno utero crearet, sed repentinum « inferret aspectibus, nonne opinionem con- « firmaret erroris, nec hominem verum sus- « cepisse ullo modo crederetur ? et dùm « omnia mirabiliter facit, auferret quod mi- « sericorditer fecit? Nunc verò ita inter Deum « et hominem mediator apparuit, ut in uni- « tate personæ copulans utramque naturam, « et solita sublimaret insolitis, et insolita so- « litis temperaret. » Tertiò, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanæ. Nam primus homo productus est ex limo terræ sine viro et fœminâ; Eva verò producta est ex viro sine fœminâ. Alii verò nascuntur ex viro et fœminâ. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex fœminâ sine viro.

Ad primum ergo dicendum quòd quia sexus masculinus est nobilior quàm fœmineus, ideò humanam naturam in masculino sexu assumpsit. Ne tamen sexus fœmineus contemneretur, congruum fuit ut carnem assumeret de fœminâ. Unde Augustinus dicit in lib. de Agone christiano, cap. 11, circa med. : *Nolite vosipsos contemnere, viri : Filius Dei virum suscepit. Nolite vosipsas contemnere, fœminæ : Filius Dei natus est ex fœminâ.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 23 lib. contra Faust., cap. 12, ante med., qui hâc objectione utebatur : « Non « planè, inquit (1), catholica fides, quæ Chri- « stum Dei Filium, natum secundùm carnem « credit ex virgine, ullo modo eumdem Dei « Filium sic in utero mulieris includit, quasi « extra non sit, quasi cœli et terræ admini- « strationem deseruerit, quasi à Patre reces- « serit. Sed vos, Manichæi, corde illo quo « nihil potestis nisi corporalia phantasmata « cogitare, ista omninò non capitis. » Ut enim dicit in ep. ad Volusian., 138, al. 3, aliq. à princ., « hominum iste sensus est, nihil nisi « corpora valentium cogitare, quorum nul- « lum potest esse ubique totum, quoniam per « innumerabiles partes aliud alibi habeat ne- « cesse est. Longè alia est animæ natura quàm « corporis ; quantò magis Dei, qui creator est « et animæ et corporis, et novit ubique totus « esse, et nullo contineri loco ; novit venire, « non recedendo ubi erat; novit abire, non « deserendo quò venerat. »

Ad tertium dicendum quòd in conceptione viri ex fœminâ non est aliquid immundum, in quantum est opus Dei : unde dicitur Act. 10, 15 : *Quod Deus creavit* (2), *tu ne commune dixeris,* id est, immundum. Est ibi tamen aliqua immunditia ex peccato proveniens, prout cum libidine quis concipitur ex commixtione maris et fœminæ; quæ tamen in Christo non fuit, ut supra ostensum est, quæst. 29, art. 2.

Si tamen aliqua esset ibi immunditia, ex eâ non inquinaretur Dei Verbum, quod nullo modo est mutabile vel alterabile. Unde Augustinus dicit in lib. de 5 Hæresibus, cap. 5, circa med. : « Dicit Deus creator hominis, fi- « lius hominis : Quid est, quod te permovet

(1) An redundat *inquit?*
(2) Vulgata, *purificavit.*

« in meâ nativitate? non sum libidinis con-« ceptus cupiditate; ego matrem, de quâ na-« scerer, feci. Si solis radius cloacarum sor-« des siccare novit, eis inquinari non novit, « quantò magis splendor lucis æternæ, quo-« cumque radiaverit, mundare potest, et ipse « pollui non potest? »

ARTICULUS V. — *Utrùm corpus Christi de purissimis sanguinibus Virginis formatum fuerit.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 2, *art.* 1, *ad* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd caro Christi non fuerit concepta ex purissimis sanguinibus Virginis. Dicitur enim in Collectâ, quòd Deus Verbum suum de Virgine carnem sumere voluit. Sed caro differt à sanguine. Ergo corpus Christi non est sumptum de sanguine Virginis.

2. Præterea, sicut mulier formata est miraculosè de viro, sic corpus Christi miraculosè formatum est de Virgine. Sed mulier non dicitur esse formata de sanguine viri, sed magis de carne et ossibus ejus, secundùm illud quod dicitur Genes. 2, 23 : *Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne meâ.* Ergo videtur quòd nec etiam corpus Christi formari debuerit de sanguine Virginis, sed de carnibus et ossibus ejus.

3. Præterea, corpus Christi fuit ejusdem speciei, cum corporibus aliorum hominum. Sed corpora aliorum hominum non formantur ex purissimo sanguine, sed ex semine et sanguine menstruo. Ergo videtur quòd nec etiam corpus Christi fuerit conceptum ex purissimis sanguinibus Virginis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, in med., quòd *Filius Dei construxit sibi ipsi ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis carnem animatam animâ rationali.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præced., in conceptione Christi fuit secundùm conditionem naturæ quòd est natus ex fœminâ, sed supra conditionem naturæ quòd est natus ex virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quòd in generatione animalis fœmina materiam ministret, ex parte autem maris sit principium activum in generatione, sicut probat Philosophus in lib. 1 de Generatione animalium, cap. 19, in fin.; fœmina autem quæ ex mare concipit, non est virgo. Et ideò ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quòd activum principium in generatione illâ fuerit virtus supernaturalis divina; sed ad naturalem modum generationis ejus pertinet quòd materia de quâ corpus ejus conceptum est, sit conformis materiæ quam aliæ fœminæ subministrant ad conceptionem prolis. Hæc autem materia, secundùm Philosophum, in lib. 1 de Generatione animalium, cap. 19, est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam maris, ut sit materia apta ad conceptum. Et ideò ex tali materiâ fuit corpus Christi conceptum.

Ad primum ergo dicendum quòd, cùm B. Virgo fuerit ejusdem naturæ cum aliis fœminis, consequens est quòd habuerit carnem et ossa ejusdem naturæ. Carnes autem et ossa in aliis fœminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis; et ideò subtrahi non possunt sine corruptione corporis vel diminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem aut diminutionem integritati matris ejus inferre debuit, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 1 et 2. Et ideò non debuit corpus Christi formari de carne vel ossibus Virginis, sed de sanguine, qui nondùm est actu pars, sed est potentiâ totum, ut dicitur in lib. 1 de Gener. animalium, cap. 18 et 19. Et ideò dicitur carnem de Virgine sumpsisse, non quòd materia corporis ejus fuerit actu caro, sed sanguis, qui est potentiâ caro.

Ad secundum dicendum quòd, sicut in primâ parte dictum est, quæst. 92, art. 3, ad 2, Adam, quia institutus erat ut principium quoddam humanæ naturæ, habebat in suo corpore aliquid carnis et ossis, quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solùm in quantum erat naturæ humanæ principium; et de tali carne formata est mulier absque viri detrimento. Sed nihil tale fuit in corpore Virginis, ex quo corpus Christi posset formari sine corruptione materni corporis.

Ad tertium dicendum quòd semen fœminæ non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit perduci ad perfectum seminis complementum propter imperfectionem virtutis fœmineæ. Et ideò tale semen non est materia, quæ de necessitate requiratur ad conceptum, sicut Philosophus dicit in lib. 1 de Generat. animalium, cap. 19, à med. Et ideò in conceptione corporis Christi non fuit : præsertim quia, licèt sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quâdam concupiscentiâ resolvitur, sicut et semen maris. In illo autem conceptu virginali concupiscentia locum habere non potuit. Et ideò Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 2, circa med., et lib. 4, cap. 15, à med., quòd corpus Christi non seminaliter conceptum est. Sanguis autem menstruus, quem fœminæ per singulos menses emittunt, impuritatem quamdam naturalem habet corruptionis; sicut et cæteræ superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus; sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis, qui digestione quâdam est præparatus ad conceptum, quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum, in quantum ex ipsâ commixtione maris et fœminæ talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione Spiritûs sancti talis sanguis in utero Virginis adunatus est et formatus in prolem. Et ideò dicitur corpus Christi ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis formatum.

ARTICULUS VI. — *Utrùm corpus Christi in antiquis patribus fuerit secundùm aliquid signatum.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 4, art. 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd

corpus Christi fuerit secundùm aliquid signatum in Adam et in aliis patribus. Dicit enim Augustinus, 10 super Genes., ad litt., cap. 19 et 20, quòd caro Christi fuit in Adam et Abraham *secundùm corpulentam substantiam.* Sed substantia corpulenta est quiddam signatum. Ergo caro Christi fuit in Adam et Abraham, et aliis patribus secundùm aliquid signatum.

2. Præterea, Rom. 1, 3, dicitur quòd *Christus factus est ex semine David secundùm carnem.* Sed semen David fuit aliquid signatum in ipso. Ergo Christus fuit in David secundùm aliquid signatum, et eâdem ratione in aliis patribus.

3. Præterea, Christus ad humanum genus affinitatem habet, in quantum ex humano genere carnem assumpsit. Sed si caro illa non fuit secundùm aliquid signatum in Adam, nullam videtur habere affinitatem ad humanum genus, quod ex Adam derivatur, sed magis ad alias res, unde materia carnis ejus assumpta est. Videtur ergo quòd caro Christi fuerit in Adam et in aliis patribus secundùm aliquid signatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit 10 super Genes. ad litt. (colligitur ex cap. 19 et 20) : Quocumque modo Christus fuit in Adam et Abraham, et aliis patribus, alii homines etiam ibi fuerunt, sed non convertitur. Alii autem homines non fuerunt in Adam et Abraham secundùm aliquam materiam signatam, sed solùm secundùm originem, ut in primâ parte habitum est quæst. et art. ult., ad 4. Ergo neque Christus fuit in Adam et Abraham secundùm aliquid signatum, et eâdem ratione nec in aliis patribus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., materia corporis Christi non fuit caro et os B. Virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis ejus, sed sanguis, qui est in potentiâ caro. Quidquid autem fuit in B. Virgine à parentibus acceptum, fuit actu pars corporis B. Virginis. Unde illud quod fuit in B. Virgine à parentibus acceptum, non fuit materia corporis Christi. Et ideò dicendum est quòd corpus Christi non fuit in Adam et aliis patribus secundùm aliquid signatum, ita scilicet quòd aliqua pars corporis Adæ vel alicujus alterius posset designari determinatè, ut diceretur quòd ex hâc materiâ determinatè formabitur corpus Christi; sed fuit ibi secundùm originem, sicut et caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore matris ejus. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Christi quàm corpus matris ejus, quod non fuit in patribus secundùm materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum, ut in primâ parte dictum est, quæst. et art. ult., ad 4.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur Christus fuisse in Adam *secundùm corpulentam substantiam,* non est intelligendum hoc modo quòd corpus Christi in Adam fuerit quædam corpulenta substantia ; sed quia corpulenta substantia corporis Christi, id est, materia quam sumpsit ex Virgine, fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in materiali principio; quia scilicet per virtutem generativam Adæ et aliorum ad Adam descendentium usque ad B. Virginem, factum est ut illa materia præpararetur ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit materia illa formata in corpus Christi per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideò Christus dicitur fuisse in Adam originaliter secundùm corpulentam substantiam, non autem secundùm seminalem rationem.

Ad secundum dicendum quòd quamvis corpus Christi non fuerit in Adam et in aliis patribus secundùm seminalem rationem; corpus tamen B. Virginis, quod ex semine maris est conceptum, fuit in Adam et in aliis patribus secundùm rationem seminalem. Et ideò mediante B. Virgine Christus secundùm carnem dicitur esse ex semine David per modum originis.

Ad tertium dicendum quòd Christus habet affinitatem ad humanum genus secundùm similitudinem speciei; similitudo autem speciei attenditur non secundùm materiam remotam, sed secundùm materiam proximam et secundùm principium activum, quod generat sibi simile in specie. Sic igitur affinitas Christi ad humanum genus sufficienter conservatur per hoc quòd corpus Christi formatum est ex sanguinibus Virginis, derivata secundùm originem ab Adam et aliis patribus. Nec refert ad hanc affinitatem, undecùmque materia illorum sanguinum sumpta fuerit; sicut nec hoc refert in generatione aliorum hominum, sicut in primâ parte dictum est, qu. 118, art. 1.

Articulus vii. — *Utrùm caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 4, *art.* 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Dicitur enim Sap. 7, quòd in divinam sapientiam *nihil inquinatum incurrit.* Christus autem est Dei sapientia, ut dicitur 1 ad Corinth. 1. Ergo caro ejus nunquàm peccato inquinata fuit.

2. Præterea, Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, à med., et cap. 11, à princ., quòd Christus primitias nostræ naturæ assumpsit. Sed in primo statu caro humana non erat peccato infecta. Ergo caro Christi non fuit infecta nec in Adam, nec in aliis patribus.

3. Præterea, Augustinus dicit 10 super Genes. ad litt., cap. 20, à med., quòd *natura humana semper habuit cum vulnere vulneris medicinam.* Sed id quod est infectum non potest esse vulneris medicina, sed magis ipsum indiget medicinâ. Ergo semper in naturâ humanâ fuit aliquid non infectum, ex quo postmodùm est corpus Christi formatum.

Sed contra est quòd corpus Christi non refertur ad Adam et ad alios patres, nisi mediante corpore B. Virginis, de quâ carnem assumpsit. Sed corpus B. Virginis totum fuit in originali peccato conceptum, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 3, ad 1, et quæst. 27, art. 2, et ita etiam secundùm quòd fuit in patribus, fuit peccato obnoxium. Ergo caro Christi secundùm quòd fuit in patribus, fuit peccato obnoxia.

Respondeo dicendum quòd cùm dicimus Christum vel carnem ejus fuisse in Adam et in aliis patribus, comparamus ipsum, vel carnem ejus ad Adam et ad alios patres. Manifestum autem est quòd alia fuit conditio patrum, et alia Christi: nam patres fuerunt subjecti peccato: Christus autem fuit omninò à peccato immunis.

Dupliciter ergo in hâc comparatione errare contingit: uno modo ut attribuamus Christo, vel carni ejus conditionem quæ fuit in patribus, putà si dicamus quòd Christus in Adam peccavit, quia in eo aliquo modo fuit, quod est falsum, quia non eo modo in eo fuit, ut ad Christum peccatum Adæ perveniret, quia non derivatur ab eo secundùm concupiscentiæ legem, sive secundùm rationem seminalem, ut supra dictum est, art. præc., ad 1, et quæst. 15. Alio modo contingit errare, si attribuamus ei quod actu fuit in patribus, conditionem Christi, vel carnis ejus, ut scilicet quia caro Christi, secundùm quòd in Christo fuit, non fuit peccato obnoxia, ita etiam in Adam, et in aliis patribus fuerit aliqua pars corporis ejus quæ non fuit peccato obnoxia, ex quâ postmodùm corpus Christi formaretur, sicut quidam posuerunt. Quod quidem esse non potest. Primò, quia caro Christi non fuit secundùm aliquid signatum in Adam et in aliis patribus, quod posset distingui è reliquâ ejus carne, sicut purum ab impuro, sicut jam supra dictum est, loc. cit. Secundò, quia cùm caro humana peccato inficiatur ex hoc quòd est per concupiscentiam concepta, sicut tota caro alicujus hominis per concupiscentiam concipitur, ita etiam tota peccato inquinatur.

Et ideò dicendum est quòd tota caro antiquorum patrum fuit peccato obnoxia; nec fuit in eis aliquid à peccato immune, de quo postmodùm corpus Christi formaretur.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus non assumpsit carnem humani generis subjectam peccato, sed ab omni infectione peccati mundatam: et ideò in Dei sapientiam nihil inquinatum incurrit.

Ad secundum dicendum quòd Christus dicitur primitias nostræ naturæ assumpsisse quantùm ad similitudinem conditionis, quia scilicet assumpsit carnem peccato non infectam, sicut fuerat caro hominis ante peccatum; non autem hoc intelligitur secundùm continuitatem puritatis, ita scilicet quòd illa caro primi (1) hominis conservaretur à peccato immunis usque ad formationem corporis Christi.

Ad tertium dicendum quòd in humanâ naturâ ante Christum erat vulnus, id est, infectio originalis peccati in actu; medicina autem vulneris non erat ibi actu, sed solùm secundùm virtutem originis, prout ab illis patribus propaganda erat caro Christi.

Articulus viii. — *Utrùm Christus in lumbis Abrahæ fuerit decimatus.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 4, *art.* 3, *quæstiunc.* 2; *et* 4, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 3, *ad* 2, *et dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 2, *ad* 4.)

(1) Ita cum Mss., Alcan. aliisque editi passim. Al., *pari*.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus fuerit in lumbis Abrahæ decimatus. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 7, quòd Levi pronepos Abrahæ decimatus fuit in Abraham, quia eo decimas dante Melchisedech, adhuc Levi erat in lumbis ejus. Sed similiter Christus erat in lumbis Abrahæ, quando decimas dedit. Ergo ipse etiam Christus fuit decimatus in Abraham.

2. Præterea, Christus est ex semine Abrahæ secundùm carnem, quam de matre accepit. Sed mater ejus fuit decimata in Abraham. Ergo pari ratione Christus.

3. Præterea, *illud in Abraham decimabatur quod curatione indigebat*, ut Augustinus dicit 10 super Genes. ad litt., cap. 20, ad med. Curatione autem indiget omnis caro peccato obnoxia. Cùm igitur caro Christi fuerit peccato obnoxia, sicut dictum est art. præc., videtur quòd caro Christi in Abraham fuerit decimata.

4. Præterea, hoc non videtur aliquo modo derogare dignitati Christi: nihil enim prohibet patre alicujus pontificis decimas dante alicui sacerdoti, filium ejus pontificem majorem esse simplici sacerdote. Licèt ergo dicatur Christus decimatus, Abraham decimas dante Melchisedech, non tamen propter hoc excluditur quin Christus sit major quàm Melchisedech.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 super Genes. ad litt., cap. 20, à med., quòd *Christus ibi*, scilicet in Abraham, *decimatus non est, cujus caro inde non fervorem vulneris, sed materiam medicaminis traxit.*

Respondeo dicendum quòd secundùm intentionem Apostoli oportet dicere quòd Christus in lumbis Abrahæ non fuerit decimatus. Probat enim Apostolus majus esse sacerdotium, quod est secundùm ordinem Melchisedech, sacerdotio Levitico, per hoc quòd Abraham decimas dedit Melchisedech, adhuc Levi existente in lumbis ejus, ad quem pertinet legale sacerdotium. Si autem Christus etiam in Abraham decimatus esset, ejus sacerdotium non esset secundùm ordinem Melchisedech, sed minus sacerdotio Melchisedech. Et ideò dicendum est quòd Christus non est decimatus in lumbis Abrahæ, sicut Levi. Quia enim ille qui decimas dat, novem sibi retinet et decimam alii tribuit, quod est perfectionis signum, in quantum est quodammodò terminus omnium numerorum, qui procedunt usque ad decem; inde est quòd ille qui decimas dat, protestatur se imperfectum et perfectionem alii tribuere. Imperfectio autem humani generis est propter peccatum, quod indiget perfectione ejus qui à peccato curat. Curare autem à peccato est solius Christi; ipse enim est *Agnus qui tollit peccatum mundi*, ut dicitur Joan. 1. Figuram autem ejus gerebat Melchisedech, ut Apostolus probat Hebr. 7. Per hoc ergo quòd Abraham Melchisedech decimas dedit, præfiguravit se velut in peccato conceptum, et omnes qui ab eo descensuri erant, eâ ratione ut peccatum originale contraherent, indigere cura-

tione, quæ est per Christum. Isaac autem, et Jacob, et Levi, et omnes alii sic fuerunt in Abraham, ut ex eo derivarentur non solùm secundùm corpulentam substantiam, sed etiam secundùm rationem seminalem, per quam originale peccatum contrahitur. Et ideò omnes in Abraham sunt decimati, id est præfigurati indigere curatione, quæ est per Christum. Solus autem Christus sic fuit in Abraham ut ab eo derivaretur non secundùm rationem seminalem, sed secundùm corpulentam substantiam. Et ideò non fuit in Abraham sicut curatione indigens, sed magis sicut vulneris medicina. Et ideò non fuit in lumbis Abrahæ decimatus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd quia B. Virgo fuit in originali peccato concepta, fuit in Abraham sicut curatione indigens; et ideò fuit ibi decimata, velut inde descendens secundùm seminalem rationem. De corpore autem Christi non est sic, ut dictum est, art. præc.

Ad tertium dicendum quòd caro Christi dicitur fuisse in antiquis patribus peccato obnoxia, secundùm qualitatem quam habuit in ipsis patribus, qui fuerunt decimati, non autem secundùm qualitatem quam habet, prout est actu in Christo, qui non est decimatus.

Ad quartum dicendum quòd sacerdotium Leviticum secundùm carnis originem derivabatur. Unde non minus fuit in Abraham quàm in Levi. Unde per hoc quòd Abraham decimas dedit Melchisedech tanquàm majori, ostenditur sacerdotium Melchisedech, in quantum gerit figuram Christi, esse majus sacerdotio Levitico. Sacerdotium autem Christi non sequitur carnis originem, sed gratiam spiritualem. Et ideò potest esse quòd pater det decimas alicui sacerdoti, tanquàm minor majori; et tamen filius ejus, si sit pontifex, est major illo sacerdote, non propter carnis originem, sed propter gratiam spiritualem, quam habet à Christo.

QUÆSTIO XXXII.

De conceptione Christi quoad activum principium. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de principio activo in conceptione Christi : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi; 2° utrùm possit dici quòd Christus sit conceptus de Spiritu sancto; 3° utrùm possit dici quòd Spiritus sanctus sit pater Christi secundùm carnem; 4° utrùm B. Virgo aliquid activè egerit in conceptione Christi.

Articulus primus. — *Utrùm Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi.* — (2, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 2, *et* 4 *cont.*, *cap.* 43 *et* 46, *et op.* 2, *cap.* 223, *et Joan.* 12, *lect.* 4, *col.* 2, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd efficere conceptionem Christi non debeat attribui Spiritui sancto, quia, ut Augustinus dicit in 1 de Trinit., cap. 4, in fin., et cap. 5, *indivisa sunt opera Trinitatis, sicut et indivisa Trinitatis essentia.* Sed efficere conceptionem Christi, est quoddam opus divinum. Ergo videtur quòd non magis sit attribuendum Spiritui sancto quàm Patri, vel Filio.

2. Præterea, Apostolus dicit Galat. 4, 4 : *Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere,* quod exponens Augustinus in 4 de Trin., cap. 20, circa med., dicit : *Eò utique missum, quò factum ex muliere.* Sed missio Filii attribuitur præcipuè Patri, ut in primâ parte habitum est, quæst. 43, art. 8. Ergo et conceptio, secundùm quam factus est ex muliere, debet præcipuè Patri attribui.

3. Præterea, Proverb. 9, 1, dicitur : *Sapientia ædificavit sibi domum.* Est autem sapientia Dei ipse Christus, secundùm illud 1 ad Corinth. 1, 24 : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* : domus autem hujus sapientiæ est corpus Christi, quod etiam dicitur templum ejus, secundùm illud Joan. 2, 21 : *Hoc autem dicebat* (1) *de templo corporis sui* Ergo videtur quòd efficere conceptionem corporis Christi debet præcipuè attribui Filio. Non ergo Spiritui sancto.

Sed contra est quod dicitur Luc. 1, 35 : *Spiritus sanctus superveniet in te*, etc.

Respondeo dicendum quòd conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata. Attribuitur tamen hoc Spiritui sancto, triplici ratione. Primò quidem quia hoc congruit causæ incarnationis, quæ consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor Patris et Filii, ut in primâ parte habitum est, quæst. 38, art. 1. Hoc autem ex maximo Dei amore provenit ut Filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali. Unde dicitur Joan. 3, 16 : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Secundò, quia hoc congruit causæ incarnationis ex parte naturæ assumptæ. Per hoc enim datur intelligi quòd humana natura assumpta est à Filio Dei in unitatem personæ, non ex aliquibus meritis, sed ex solâ gratiâ, quæ Spiritui sancto attribuitur, secundùm illud 1 ad Corinth. 12, 4 : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Unde Augustinus dicit in Enchirid., cap. 40 : « Iste modus quo est natus Christus de Spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, quâ homo nullis præcedentibus meritis, in ipso primo exordio naturæ suæ, quo esse cœpit, Verbo Dei copularetur in tantam personæ unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui filius hominis, et filius hominis qui Filius Dei. » Tertiò, quia hoc congruit termino incarnationis. Ad hoc enim terminata est incarnatio, ut homo ille qui concipiebatur, esset sanctus et Filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur Spiritui sancto. Nam per ipsum efficiuntur homines filii Dei, secundùm illud Galat. 4, 6 : *Quoniam estis Filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem : Abba, pater.* Ipse est etiam spiritus sanctificationis, ut dicitur Rom. 1. Sicut ergo alii per Spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter, ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus

(1) Vulgata : *Ille autem dicebat.*

per Spiritum sanctum est in sanctitate conceptus, ut esset Filius Dei naturalis. Unde Rom. 1, secundùm unam Glossam (interlin.) quod præmittitur, scilicet : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, manifestatur per id quod immediatè sequitur : *Secundùm Spiritum sanctificationis*, id est, per hoc quòd est conceptus de Spiritu sancto. Et Angelus annuntians ex hoc quod præmiserat : *Spiritus sanctus superveniet in te*, concludit : *Ideòque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei*.

Ad primum ergo dicendum quòd opus conceptionis commune quidem est toti Trinitati; secundùm tamen modum aliquem attribuitur singulis personis. Nam Patri attribuitur auctoritas respectu personæ Filii, qui per hujusmodi conceptionem sibi assumpsit humanam naturam; Filio autem attribuitur ipsa carnis assumptio; sed Spiritui sancto attribuitur formatio corporis, quod assumitur à Filio. Nam ipse Spiritus sanctus est Spiritus Filii, secundùm illud Galat. 4, 6 : *Misit Deus Spiritum Filii sui*. Sicut autem virtus animæ, quæ est in semine, per spiritum qui in semine includitur, format corpus in generatione aliorum hominum, ita virtus Dei, quæ est ipse Filius, secundùm illud 1 ad Corinth. 1, 24, *Christum Dei virtutem*, per Spiritum sanctum corpus formavit quod assumpsit. Et hoc etiam verba angeli demonstrant dicentis : *Spiritus sanctus superveniet in te*, quasi ad præparandam et formandam materiam corporis Christi, *et virtus Altissimi*, id est, Christus, *obumbrabit tibi*, id est, corpus in te humanitatis accipiet incorporeum lumen Divinitatis. *Umbra enim à lumine formatur et corpore*, ut Gregorius dicit 18 Moral., cap. 12, vers. fin. Altissimus autem intelligitur Pater, cujus virtus est Dei Filius.

Ad secundum dicendum quòd missio refertur ad personam assumentem, quæ à Patre mittitur; sed conceptio refertur ad corpus assumptum, quod operatione Spiritûs sancti formatur. Et ideò licèt missio et conceptio sint idem subjecto, quia tamen differunt ratione, missio attribuitur Patri, efficere autem conceptionem Spiritui sancto; sed carnem assumere attribuitur Filio.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in lib. de Quæstionibus veteris et novi Testamenti, quæst. 52, « quæstio ista geminâ ratione potest intel« ligi. Primùm enim domus Christi Ecclesia « est, quam ædificavit sibi sanguine suo. « Deinde potest et corpus ejus dici domus « ipsius, sicut dicitur templum ejus. Factum « autem Spiritûs sancti opus Filii Dei est « propter naturæ et voluntatis unitatem. »

Articulus ii. — *Utrùm Christus debeat dici conceptus de Spiritu sancto.* — (3, *dist.* 4, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 4, *et* 4 *cont., cap.* 46, *et op.* 3, *cap.* 133.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non debeat dici conceptus de Spiritu sancto, quia, super illud Rom. 2 : *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*, dicit Glossa Augustini (ord., lib. de Nat. boni, cap. 27) : « Attendendum quòd non ait : De « ipso, sed : Ex ipso ; ex ipso enim cœli sunt « et terra, quia ipse fecit ea ; non autem de « ipso, quia non de substantiâ suâ. Sed Spiri« tus sanctus non formavit corpus Christi de « substantiâ suâ. » Ergo Christus non debet dici conceptus de Spiritu sancto.

2. Præterea, principium activum, de quo aliquid concipitur, se habet sicut semen in generatione. Sed Spiritus sanctus non se habuit sicut semen in conceptione Christi : dicit enim Hieronymus (Pelagius) in Expositione catholicæ fidei : *Non, sicut quidam sceleratissimè opinantur, Spiritum sanctum dicimus fuisse pro semine ; sed potentiâ ac virtute Creatoris dicimus esse operatum*, id est, formatum, *corpus Christi*. Non ergo debet dici quòd Christus sit conceptus de Spiritu sancto.

3. Præterea, nihil unum de duobus formatur, nisi aliquo modo commixtis. Sed corpus Christi formatum est de Virgine Mariâ. Si ergo Christus dicatur conceptus de Spiritu sancto, videtur quòd facta sit commixtio quædam Spiritûs sancti et materiæ, quam Virgo ministravit : quod patet esse falsum. Non ergo Christus debet dici conceptus de Spiritu sancto.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 18 : *Antequàm convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.*

Respondeo dicendum quòd conceptio non attribuitur soli corpori Christi, sed etiam ipsi Christo ratione ipsius corporis. In Spiritu autem sancto duplex habitudo consideratur respectu Christi. Nam ad ipsum Filium Dei, qui dicitur esse conceptus, habet habitudinem consubstantialitatis; ad corpus autem ejus habet habitudinem causæ efficientis. Hæc autem præpositio *de* utramque habitudinem designat; sicut cùm dicimus hominem aliquem esse de suo patre. Et ideò convenienter dicere possumus Christum esse conceptum de Spiritu sancto, hoc modo quòd efficientia Spiritûs sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas verò ad personam assumentem.

Ad primum ergo dicendum quòd corpus Christi, quia non est consubstantiale Spiritui sancto, non propriè potest dici de Spiritu sancto conceptum, sed magis ex Spiritu sancto, sicut Ambrosius dicit in lib. 2 de Spiritu sancto, cap. 5, ad fin. : *Quod ex aliquo est, aut ex substantiâ aut ex potestate ejus est : ex substantiâ, sicut Filius, qui à Patre est ; ex potestate, sicut ex Deo omnia, quomodò et in utero habuit Maria ex Spiritu sancto.*

Ad secundum dicendum quòd super hoc videtur esse quædam diversitas Hieronymi ad quosdam alios doctores, qui asserunt Spiritum sanctum in conceptione Christi fuisse pro semine. Dicit enim Chrysostomus (alius auct.) super Matth. hom. 1 in Op. imperf., ad fin. : *Unigenito Dei in Virginem ingressuro, præcessit Spiritus sanctus, ut præcedente Spiritu sancto in sanctificationem, nascatur, scilicet Christus secundùm corpus, Divinitate ingrediente pro semine.* Et Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, à princ. : *Obumbravit super ipsam Dei sapientia et virtus, velut divinum semen.* Sed hoc de facili solvitur : quia

secundùm quòd in semine intelligitur virtus activa, sic Chrysostomus et Damascenus comparant semini Spiritum sanctum, vel etiam Filium, qui est virtus Altissimi : secundùm autem quòd in semine intelligitur substantia corporalis, quæ in conceptione transmutatur, negat Hieronymus Spiritum sanctum fuisse pro semine.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in Enchirid., cap. 40, non eodem modo dicitur Christus conceptus aut natus de Spiritu sancto et de Mariâ Virgine; nam de Mariâ Virgine materialiter, de Spiritu sancto verò effectivè. Et ideò non habuit hìc locum commixtio.

Articulus III. — *Utrùm Spiritus sanctus dici debeat pater Christi secundùm carnem.* — (3, *dist.* 4, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *et quæst.* 2, *ad* 1 *et* 4, *et in Expos. litt., ad* 2, *et* 4 *cont., cap.* 47, *et opusc.* 3, *cap.* 223.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritus sanctus debeat dici pater Christi secundùm humanitatem. Quia secundùm Philosophum in lib. 1 de Generatione animalium, cap. 2, pater dat principium activum in generatione, mater verò ministrat materiam. Sed B. Virgo dicitur mater Christi, propter materiam quam in conceptione ejus ministravit. Ergo videtur quòd etiam Spiritus sanctus possit dici pater ejus, propter hoc quòd fuit principium activum in conceptione ipsius.

2. Præterea, sicut mentes aliorum sanctorum formantur per Spiritum sanctum, ita etiam corpus Christi est per Spiritum sanctum formatum. Sed alii sancti propter prædictam formationem dicuntur filii totius Trinitatis, et per consequens Spiritûs sancti. Videtur ergo quòd Christus debeat dici filius Spiritûs sancti, in quantum corpus ejus est à Spiritu sancto formatum.

3. Præterea, Deus dicitur pater noster secundùm hoc quòd nos fecit, secundùm illud Deuter. 32, 6 : *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit te, et fecit, et creavit te?* Sed Spiritus sanctus fecit corpus Christi, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo Spiritus sanctus debet dici pater Christi secundùm corpus ab ipso formatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 40 : *Natus est Christus de Spiritu sancto non sicut filius, et de Mariâ Virgine sicut filius.*

Respondeo dicendum quòd nomina paternitatis, et maternitatis, et filiationis generationem consequuntur; non tamen quamlibet, sed propriè generationem viventium, et præcipuè animalium. Non enim dicimus quòd ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi fortè secundùm metaphoram; sed hoc solùm dicimus in animalibus, quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis accipit nomen, sed solùm illud quod generatur in similitudinem generantis. Unde, sicut Augustinus dicit in Enchir., cap. 39, non dicimus quòd capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis; nec etiam dicimus quòd homo qui nascitur, sit filius seminis; quia nec capillus habet similitudinem hominis, nec homo qui nascitur ex semine, habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio tàm in divinis quàm in humanis; si autem sit similitudo imperfecta, erit etiam filiatio imperfecta; sicut in homine est quædam similitudo Dei imperfecta, et in quantum creatus est ad imaginem Dei, et in quantum recreatus est secundùm similitudinem gratiæ : et ideò utroque modo potest homo dici filius Dei, et quia scilicet est creatus ad imaginem ejus, et quia est ei assimilatus per gratiam.

Est autem considerandum quòd illud quod de aliquo dicitur secundùm perfectam rationem, non est dicendum de eo secundùm rationem imperfectam; sicut quia Socrates dicitur naturaliter homo secundùm propriam rationem hominis, nunquàm dicitur homo secundùm illam significationem quâ pictura hominis dicitur homo, licèt fortè ipse assimiletur alteri homini.

Christus autem est Filius Dei secundùm perfectam rationem filiationis; unde quamvis secundùm humanam naturam sit creatus et justificatus; non tamen debet dici Filius Dei neque ratione creationis, neque ratione justificationis, sed solùm ratione generationis æternæ, secundùm quam est filius Patris solius. Et ideò nullo modo debet dici Christus filius Spiritûs sancti, nec etiam totius Trinitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus conceptus est de Mariâ Virgine materiam ministrante in similitudinem speciei; et ideò dicitur filius ejus. Christus autem, secundùm quòd homo, conceptus est de Spiritu sancto sicut de activo principio; non tamen secundùm similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo : et ideò Christus non dicitur filius Spiritûs sancti.

Ad secundum dicendum quòd homines qui spiritualiter formantur à Spiritu sancto, non possunt dici filii Dei secundùm perfectam rationem filiationis : et ideò dicuntur filii Dei secundùm filiationem imperfectam, quæ est secundùm similitudinem gratiæ, et quæ est à totâ Trinitate. Sed de Christo est alia ratio, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Articulus IV. — *Utrùm B. Virgo aliquid activè egerit in conceptione corporis Christi.* — (*Inf., quæst.* 33, *art.* 4, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 3, *quæst.* 2, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd B. Virgo aliquid activè egerit in conceptione corporis Christi. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, ante med., *quòd Spiritus sanctus supervenit Virgini, purgans ipsam, et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens, simul autem et generativam.* Sed virtutem generativam passivam habebat à naturâ, sicut et quælibet fœmina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam : et sic aliquid activè egit in conceptione Christi.

2. Præterea, omnes virtutes animæ vegetabilis sunt virtutes activæ, sicut Commentator dicit in 2 de Animâ, comment. 33 et seq

Sed potentia generativa tàm in mare quàm in fœminâ pertinet ad animam vegetabilem. Ergo tam in mare quàm in fœminâ activè operatur ad conceptionem prolis.

3. Præterea, fœmina ad conceptionem prolis materiam ministrat, ex quâ naturaliter corpus prolis formatur. Sed natura est principium motûs intrinsecum. Ergo videtur quòd in ipsâ materiâ, quam B. Virgo ministravit ad conceptum Christi, fuerit aliquod principium activum.

Sed contra est quòd principium activum in generatione dicitur ratio seminalis. Sed, sicut Augustinus dicit 10, super Gen. ad litt., cap. 20 et 21, *corpus Christi in solâ materiâ corporali per divinam conceptionis formationisque rationem de Virgine assumptum est, non autem secundùm aliquam rationem seminalem humanam.* Ergo B. Virgo nihil activè fecit in conceptione corporis Christi.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt B. Virginem aliquid activè operatam esse in conceptione Christi et naturali virtute, et supernaturali. Naturali quidem virtute, quia ponunt quòd in quâlibet materiâ naturali est aliquod activum principium; alioquin credunt quòd non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur, quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum, non solùm activum, sed etiam passivum. Expressè enim dicit Philosophus in 8 Physic., text. 29 et seq., quòd in gravibus et levibus est principium passivum motûs naturalis, et non activum. Nec est possibile quòd materia agat ad suî formationem, quia non est actu : nec est etiam possibile quòd aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens, et alia sit mota; quod in solis animatis contingit, ut probatur 8 Physic., text. 30. Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quòd non solùm materiam ministret (quæ est sanguis menstruus), sed etiam semen, quod commixtum virili semini habet virtutem activam in generatione. Et quia in B. Virgine nulla fuit facta resolutio seminis propter integerrimam ejus virginitatem, dicunt quòd Spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliæ matres habent per semen resolutum.

Sed hoc non potest stare, quia cùm quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur 2 de Cœlo, text. 17, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et fœminæ, nisi esset distincta operatio maris ab operatione fœminæ. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quòd tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte fœminæ : propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et fœminæ.

Quia igitur B. Virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quòd non acceperit potentiam activam in conceptione Christi; sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi; sive nihil egerit, ut quidam dicunt, ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam ei frustra fuisse collatam. Et ideò dicendum est quòd in ipsâ conceptione Christi B. Virgo nihil activè operata est, sed solam materiam ministravit; operata tamen est ante conceptionem aliquid activè, præparando materiam, ut esset apta conceptui.

Ad primum ergo dicendum quòd illa conceptio tria privilegia habuit, scilicet quòd esset sine peccato originali, quòd esset non puri hominis, sed Dei et hominis, item quòd esset conceptio virginis : et hæc tria habuit à Spiritu sancto. Et ideò dicit Damascenus quantùm ad primum, quòd Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam, id est, præservans, ne cum peccato originali conciperet : quantùm ad secundum dicit : *Et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens,* id est, ut conciperet Verbum Dei : quantùm autem ad tertium dicit : *Simul autem et generativam*, ut scilicet manens virgo posset generare; non quidem activè, sed passivè, sicut aliæ matres hoc consequuntur ex semine viri.

Ad secundum dicendum quòd potentia generativa in fœminâ est imperfecta respectu potentiæ generativæ quæ est in mare. Et ideò sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in 2 Physic., text. 25, ita etiam virtus generativa fœminæ præparat materiam, virtus autem activa maris format materiam præparatam

Ad tertium dicendum quòd ad hoc quòd transmutatio sit naturalis, non requiritur quòd in materiâ sit principium activum, sed solùm passivum, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO XXXIII.

De modo et ordine conceptionis Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modo et ordine conceptionis Christi; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum; 2° utrùm in primo instanti conceptionis fuerit animatum; 3° utrùm in primo instanti conceptionis fuerit à Verbo assumptum; 4° utrùm conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa.

Articulus primus. — *Utrùm corpus Christi fuerit formatum in primo instanti conceptionis.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 5, *art.* 2, *et* 4 *cont., cap.* 44.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti conceptionis. Dicitur enim Joan. 2, 20 : *Quadraginta et sex annis ædificatum est templum hoc,* quod exponens Augustinus, 4 de Trinit., cap. 5, dicit : *Hic numerus perfectioni dominici corporis apertè congruit;* et in lib. 83 QQ., quæst. 56, in fin., dicit : *Non absurdè quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus ejus figurabat, ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione.* Non ergo in primo instanti conceptionis corpus Christi fuit perfectè formatum.

2. Præterea, ad formationem corporis Christi requirebatur motus localis, quo pu-

rissimi sanguines de corpore Virginis ad locum generationi congruum pervenirent. Nullum autem corpus potest moveri localiter in instanti, eò quòd tempus dividitur secundùm divisionem mobilis, ut probatur in 6 Physic., text. 37, 38. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum.

3. Præterea, corpus Christi formatum est ex purissimis sanguinibus Virginis, ut supra habitum est, quæst. 31, art. 5. Non autem potuit esse materia illa in eodem instanti sanguis et caro, quia sic materia simul fuisset sub duabus formis. Ergo aliud fuit instans in quo ultimo fuit sanguis, et aliud in quo primo fuit caro formata. Sed inter quælibet duo instantia est tempus medium. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum, sed per aliquod tempus.

4. Præterea, sicut potentia augmentativa requirit determinatum tempus in suo actu, ita etiam virtus generativa; utraque enim est potentia naturalis ad vegetativam animam pertinens. Sed corpus Christi fuit determinato tempore augmentatum, sicut et aliorum hominum corpora: dicitur enim Lucæ 2, 52, quòd *proficiebat sapientiâ et ætate.* Ergo videtur quòd pari ratione formatio corporis ejus, quæ pertinet ad vim generativam, non fuerit in instanti, sed determinato tempore, quo aliorum hominum corpora formantur.

Sed contra est quod Gregorius dicit 18 Moral., cap. 27, inter med. et fin.: *Angelo nuntiante, et Spiritu sancto adveniente, mox verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro.*

Respondeo dicendum quòd in conceptione corporis Christi tria est considerare: primò quidem motum localem sanguinis ad locum generationis; secundò, formationem corporis ex tali materiâ; tertiò autem augmentum, quo perducitur ad quantitatem perfectam; in quorum medio ratio conceptionis consistit: nam primum est conceptionis præambulum; tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti, quia hoc est contra ipsam rationem motûs localis corporis cujuscumque, cujus partes successivè subintrant locum. Similiter et tertium oportet esse successivum, tum quia augmentum non est sine motu locali, tum etiam quia procedit ex virtute animæ jam in corpore formato operantis, quæ non operatur nisi in tempore.

Sed ipsa formatio corporis, in quâ principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione. Primò quidem propter virtutem agentis infinitam, scilicet Spiritûs sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1. Tantò enim aliquod agens citiùs potest materiam disponere, quantò majoris virtutis est: unde agens infinitæ virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. Secundò ex parte personæ Filii, cujus corpus formabatur. Non enim erat congruum ut corpus humanum assumeret, nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis præcessisset, non posset tota conceptio attribui Filio Dei, quæ non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Et ideò in primo instanti quo materia adunata pervenit ad locum generationis, fuit perfectè formatum corpus Christi et assumptum. Et per hoc dicitur ipse Filius Dei conceptus, quod aliter dici non posset.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Augustini utròbique non refertur ad solam formationem corporis Christi, sed ad formationem simul cum determinato augmento usque ad tempus partûs. Unde secundùm rationem illius numeri dicit perfici tempus novem mensium, quo Christus fuit in utero Virginis.

Ad secundum dicendum quòd motus ille localis non comprehenditur infra ipsam conceptionem, sed est conceptionis præambulus.

Ad tertium dicendum quòd non est assignare ultimum instans, in quo materia illa fuit sanguis; sed est assignare ultimum tempus, quod continuatur nullo interveniente medio ad primum instans in quo fuit caro Christi formata: et hoc instans fuit terminus temporis motûs localis materiæ ad locum generationis.

Ad quartum dicendum quòd augmentum fit per potentiam augmentativam ipsius quod augetur; sed formatio corporis fit per potentiam generativam, non ejus qui generatur, sed ipsius generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab animâ patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri, sicut supra dictum est, quæst. præced., art. 1, sed ex operatione Spiritûs sancti. Et ideò talis debuit esse formatio, ut Spiritum sanctum deceret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundùm potentiam augmentativam animæ Christi; quæ cùm sit specie conformis animæ nostræ, eodem modo debuit corpus illud augmentari, sicut et alia hominum corpora augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanæ naturæ.

Articulus ii. — *Utrùm corpus Christi fuerit animatum in primo instanti suæ conceptionis.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 5, *art.* 2, *ad* 3, *et* 4 *cont., cap.* 44 *et* 45, *ad* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 223 *et* 225, *et Joan.* 1, *lect.* 15, *et cap.* 2, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus Christi non fuerit animatum in primo instanti suæ conceptionis. Dicit enim Leo papa in epistolâ ad Julianum, in noviss. edit. Ven. 35, apud Ques. 25, al. 11, propè fin.: *Non alterius naturæ erat caro Christi quàm nostra; nec alia illi quàm cæteris hominibus anima est inspirata principio.* Sed aliis hominibus non infunditur anima in primo instanti suæ conceptionis. Ergo nec corpori Christi anima debuit infundi in primo instanti suæ conceptionis.

2. Præterea, anima, sicut quælibet forma naturalis, requirit determinatam quantitatem in suâ materiâ. Sed in primo instanti conceptionis corpus Christi non habuit tantam

quantitatem quantam habent corpora aliorum hominum quando animantur : alioquin si continuè fuisset postmodùm augmentatum, vel citiùs fuisset natum, vel in suâ nativitate fuisset majoris quantitatis quàm alii infantes : quorum primum est contra Augustinum 4 de Trinit., cap. 5, ubi probat eum spatio novem mensium in utero Virginis fuisse, secundum autem est contra Leonem papam, qui in sermone Epiphaniæ, 4 in eod. festo, cap. 3, ad fin., dicit quòd Magi invenerunt puerum Jesum *in nullo ab humanæ infantiæ generalitate dissimilem* (1). Non ergo corpus Christi fuit animatum in primo instanti suæ conceptionis.

3. Præterea, ubicumque est prius et posterius, oportet esse plura instantia. Sed secundùm Philosophum in libro 2 de Generatione animalium, cap. 3, circ. princ., et cap. 4, ad fin., in generatione hominis requiritur prius et posterius ; prius enim est vivum, et postea animal, et postea homo. Ergo non potuit animatio Christi perfici in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, à med. : *Simul caro, simul Dei Verbi caro : simul caro animata animâ rationali et intellectuali.*

Respondeo dicendum quòd ad hoc quòd conceptio ipsi Filio Dei attribuatur, ut in Symbolo confitemur dicentes : *Qui conceptus est de Spiritu sancto*, necesse est dicere ipsum corpus Christi, dùm conciperetur, esse à Verbo Dei assumptum. Ostensum est autem supra, quæst. 6, art. 1 et 2, quòd Verbum Dei assumpsit corpus, mediante animâ, et animam, mediante spiritu, id est, intellectu. Unde oportuit quòd in primo instanti conceptionis corpus Christi esset animatum animâ rationali.

Ad primum ergo dicendum quòd principium inspirationis animæ potest considerari dupliciter. Uno modo secundùm dispositionem corporis : et sic non ab alio principio inspirata est anima corpori Christi et corporibus aliorum hominum ; sicut enim statim formato corpore alterius hominis infunditur anima, ita fuit in Christo. Alio modo potest considerari dictum principium solùm secundùm tempus : et sic quia priùs tempore formatum fuit perfectè corpus Christi, priùs tempore fuit etiam animatum.

Ad secundum dicendum quòd anima requirit debitam quantitatem in materiâ cui infunditur ; sed ista quantitas quamdam latitudinem habet, quia et in majori et in minori quantitate salvatur. Quantitas autem corporis, quam habet, cùm primò sibi infunditur anima, proportionatur quantitati perfectæ ad quam per augmentum perveniet ; ita scilicet quòd majorum hominum majorem quantitatem corpora habent in primâ animatione. Christus autem in perfectâ ætate habuit decentem et mediocrem quantitatem, cui proportionabatur quantitas quam corpus ejus habuit in tempore quo aliorum hominum corpora animantur, minorem tamen habuit in principio suæ conceptionis ; sed tamen illa parva quantitas non erat tam parva, ut in eâ non posset rationalis anima conservari ; cùm in tali quantitate quorumdam parvorum hominum corpora animentur.

Ad tertium dicendum quòd in generatione aliorum hominum locum habet quod dicit Philosophus, propter hoc quòd successivè corpus formatur et disponitur ad animam ; undè primò tanquàm imperfectè dispositum recipit animam imperfectam, et postmodùm, quando perfectè est dispositum, recipit animam perfectam. Sed corpus Christi propter infinitam virtutem agentis fuit perfectè dispositum in instanti : unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, id est, animam rationalem.

(1) Ita Mss. et edit. melioris notæ cum textu S. Leonis. Al., *discretum*.

Articulus iii. — *Utrùm corpus Christi in primo instanti suæ conceptionis fuerit à Verbo assumptum.* — (3, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 3, *et dist.* 3, *quæst.* 5, *art.* 2, *et* 4 *cont.*, *cap.* 44 *et* 45.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd caro Christi priùs fuerit concepta, et postmodùm assumpta. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro Christi per conceptionem esse incœpit. Ergo videtur quòd fuerit assumpta à Verbo Dei, postquàm fuit concepta.

2. Præterea, caro Christi fuit assumpta à Verbo Dei mediante animâ rationali. Sed in termino conceptionis accepit animam rationalem. Ergo in termino conceptionis fuit assumpta. Sed in termino conceptionis dicitur jam concepta. Ergo priùs fuit concepta et postmodùm assumpta.

3. Præterea, in omni generato prius tempore est id quod est imperfectum, eo quod est perfectum, ut patet per Philosophum, in 9 Metaphys., text. 13. Sed corpus Christi est quiddam generatum. Ergo ad ultimam perfectionem, quæ consistit in unione ad Verbum Dei, non statim in primo instanti conceptionis pervenit; sed primò fuit caro concepta et postmodùm assumpta.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in libr. de Fide ad Petrum, cap. 18 : *Firmissimè tene et nullatenùs dubites, carnem Christi non fuisse conceptam in utero Virginis, priusquàm susciperetur à Verbo.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 16, art. 6 et 7, propriè dicimus Deum factum esse hominem ; non autem propriè dicimus quòd homo factus sit Deus : quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis ; non autem præextitit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequàm susciperetur à Verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta, antequàm susciperetur à Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim præter hypostasim Verbi Dei ; quod est contra rationem incarnationis secundùm quam ponimus, Verbum Dei esse unitum humanæ naturæ et omnibus partibus ejus in unitate hypostasis. Nec fuit conveniens quòd hypostasim præexistentem humanæ naturæ vel alicujus partis ejus Verbum

Dei suâ assumptione destrueret. Et ideò contra fidem est dicere quòd caro Christi priùs fuerit concepta, et postmodùm assumpta à Verbo Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd si caro Christi non fuisset in instanti formata seu concepta, sed per temporis successionem, oporteret alterum duorum sequi, vel quòd assumptum nondùm esset caro, vel quòd priùs esset conceptio carnis quàm ejus assumptio. Sed quia ponimus conceptionem in instanti esse perfectam, consequens est quòd in illâ carne simul fuit concipi et conceptum esse; et, sicut Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petrum, cap. 18, *dicimus ipsum Dei Verbum suæ carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam.*

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum : nam simul dùm caro illa concipitur, concepta est et animatur.

Ad tertium dicendum quòd in mysterio incarnationis non consideratur ascensus; quasi alicujus præexistentis proficientis usque ad unionis dignitatem, sicut posuit Photinus hæreticus; sed potiùs consideratur ibi descensus, secundùm quod perfectum Dei Verbum imperfectionem naturæ nostræ sibi assumpsit, secundùm illud Joan. 6, 38 : *Descendit de cœlo.*

Articulus iv. — *Utrùm conceptio Christi fuerit naturalis vel miraculosa.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 4 *cont.*, *cap.* 45, *et quodlib.* 6, *quæst.* 10, *et opusc.* 2, *cap.* 225, *usque* 232, *et Isa.* 7, *lect.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd conceptio Christi fuerit naturalis. Secundùm enim conceptionem carnis Christus dicitur filius hominis. Est autem verus et naturalis filius hominis, sicut verus et naturalis Dei Filius. Ergo ejus conceptio fuit naturalis.

2. Præterea, nulla creatura producit operationem miraculosam. Sed conceptio Christi attribuitur B. Virgini, quæ est pura creatura : dicitur enim quòd Virgo Christum concepit. Ergo videtur quòd non sit miraculosa conceptio, sed naturalis.

3. Præterea, ad hoc quòd aliqua transmutatio sit naturalis, sufficit quòd principium passivum sit naturale, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 4. Sed principium passivum ex parte matris in conceptione Christi fuit naturale, ut ex dictis patet, ibid. Ergo conceptio Christi fuit naturalis.

Sed contra est quod Dionysius dicit in epist. ad Caium monachum, 4, circ. med. : *Super hominem operabatur Christus ea quæ sunt hominis; et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Ambrosius dicit in libro de Incarnatione, cap. 6, circ. med., *multa in hoc mysterio et secundùm naturam invenies et ultra naturam.* Si enim consideremus id quod est ex parte materiæ conceptûs, quam mater ministravit, totum est naturale. Si verò consideremus id quod est ex parte virtutis activæ, totum est miraculosum. Sed quia unumquodque magis indicatur secundùm formam quàm secundùm materiam, et similiter secundùm agens quàm secundùm patiens, inde est quòd conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis, sed secundùm aliquid naturalis.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus dicitur naturalis filius hominis, in quantum habet naturam humanam veram, per quam est filius hominis, licèt eam miraculosè habuerit; sicut cæcus illuminatus videt naturaliter per potentiam visivam, quam miraculosè accepit.

Ad secundum dicendum quòd conceptio attribuitur Virgini beatæ, non tanquàm principio activo, sed quia ministravit materiam conceptui, et in ejus utero est conceptio celebrata.

Ad tertium dicendum quòd principium passivum naturale sufficit ad transmutationem naturalem, quando naturali et consueto modo movetur à principio activo proprio; sed hoc in proposito non habet locum, et ideò conceptio illa non potest dici simpliciter naturalis.

QUÆSTIO XXXIV.

De perfectione prolis conceptæ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de perfectione prolis conceptæ : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam; 2° utrùm in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii; 3° utrùm in eodem instanti potuerit mereri; 4° utrùm in eodem instanti fuerit plenè comprehensor.

Articulus primus. — *Utrùm Christus in primo instanti suæ conceptionis fuerit sanctificatus per gratiam.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 5, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit sanctificatus in primo instanti suæ conceptionis. Dicitur enim 1 ad Cor. 15, 46 : *Non priùs quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale.* Sed sanctificatio gratiæ pertinet ad spiritualitatem. Non ergo statim à principio suæ conceptionis Christus percepit gratiam sanctificationis, sed post aliquod spatium temporis.

2. Præterea, sanctificatio videtur esse à peccato, secundùm illud 1 ad Cor. 6, 11 : *Et hæc quidem fuistis aliquando*, scilicet peccatores; *sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Sed in Christo nunquàm fuit peccatum. Ergo non convenit ei sanctificari per gratiam.

3. Præterea, sicut per Verbum Dei omnia facta sunt, ita per Verbum incarnatum sunt omnes homines sanctificati, qui sanctificantur, Hebr. 2, 2 : *Qui sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes.* Sed *Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, non est factum*, ut Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 6, parùm à princ. Ergo Christus, per quem sanctificantur omnes, non est sanctificatus.

Sed contra est quod dicitur Luc. 1, 35 : *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et Joan. 10, 36 : *Quem Pater sanctificavit et misit in mundum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 7, art. 1, abundantia gra-

tiæ sanctificantis animam Christi derivatur ex ipsâ Verbi unione, secundùm illud Joan. 1, 14 : *Vidimus gloriam ejus, quasi Unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Ostensum est autem supra, quæst. præc., quòd in primo instanti suæ conceptionis corpus Christi animatum fuit, et à Verbo Dei assumptum. Unde consequens est quòd in primo instanti suæ conceptionis Christus habuerit plenitudinem gratiæ sanctificantis animam et corpus ejus.

Ad primum ergo dicendum quòd ille ordo quem ponit ibi Apostolus, pertinet ad eos qui per profectum ad spiritualem statum perveniunt. In mysterio autem incarnationis magis consideratur descensus divinæ plenitudinis in naturam humanam quàm profectus humanæ naturæ, quasi præexistentis in Deum. Et ideò in homine Christo à principio fuit perfecta spiritualitas.

Ad secundum dicendum quòd sanctificari est aliquid fieri sanctum. Fit autem aliquid non solùm ex contrario, sed etiam ex negativè vel privativè opposito; sicut album fit ex nigro, et etiam ex non albo. Nos autem ex peccatoribus sancti efficimur, et ita sanctificatio nostra est ex peccato. Sed Christus quidem secundùm hominem factus est sanctus, quia hanc gratiæ sanctitatem non semper habuit; non tamen factus est sanctus ex peccatore, quia peccatum nunquàm habuit; sed factus est sanctus ex non sancto secundùm hominem, non quidem privativè, ut scilicet aliquando fuerit homo et non fuerit sanctus; sed negativè, quia scilicet quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam; et ideò simul factus fuit homo et sanctus homo. Propter quod angelus dicit Luc. 1 : *Quod nascetur ex te sanctum*, quod exponens Gregorius, 18 Moral., cap. 27, inter med. et fin., dicit : « Ad distinctionem « nostræ sanctitatis Jesus sanctus nascitu- « rus asseritur : nos quippe, si sancti effici- « mur, non tamen nascimur, quia ipsâ natu- « ræ corruptibilis conditione constringimur; « ille autem solus veraciter sanctus natus est, « qui ex commixtione carnalis copulæ con- « ceptus non est. »

Ad tertium dicendum quòd aliter operatur Pater creationem rerum per Filium, aliter tota Trinitas sanctificationem hominum per hominem Christum. Nam Verbum Dei est ejusdem virtutis et operationis cum Deo Patre, unde Pater non operatur per Filium; sicut per instrumentum quod movet motum. Humanitas autem Christi est sicut instrumentum Divinitatis, ut supra dictum est, qu. 13, art. 3, et ideò humanitas Christi est sanctificans et sanctificata.

Articulus ii. — *Utrùm Christus in primo instanti suæ conceptionis habuerit usum liberi arbitrii.* — (*Verit. qu.* 29, *art.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus secundùm hominem non habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis. Prius est enim esse rei quàm agere vel operari. Usus autem liberi arbitrii est quædam operatio. Cùm ergo anima Christi esse incœperit in primo instanti suæ conceptionis, ut ex prædictis patet, art. præc., videtur esse impossibile quòd in primo instanti conceptionis habuerit usum liberi arbitrii.

2. Præterea, usus liberi arbitrii est electio. Electio autem præsupponit deliberationem consilii : dicit enim Philosophus in 3 Ethic., cap. 3, circa fin., quòd *electio est appetitus præconsiliati.* Ergo videtur impossibile quòd in primo instanti suæ conceptionis Christus habuerit usum liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ut in primâ parte habitum est, quæst. 83, art. 3, et ita usus liberi arbitrii est actus voluntatis et rationis, sive intellectûs. Sed actus intellectûs præsupponit actum sensûs, qui esse non potest sine convenientiâ organorum, quæ non videntur fuisse in primo instanti conceptionis Christi. Ergo videtur quòd Christus non potuerit habere usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Trinitate (id habet Greg. in Registro, libro 9, epistolâ 61, à med.) : *Mox ut Verbum venit in uterum, servatâ veritate propriæ naturæ, factum est caro et perfectus homo.* Sed perfectus homo habet usum liberi arbitrii. Ergo Christus habuit in primo instanti suæ conceptionis usum liberi arbitrii.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 7, art. 12, et qu. 19, art. 3, et qu. 33, art. 3, ad 3, humanæ naturæ, quam Christus assumpsit, convenit spiritualis perfectio; in quâ non profecit, sed eam statim à principio habuit. Perfectio autem ultima non consistit in potentiâ vel in habitu, sed in operatione. Unde in 2 de Animâ, text. 5, dicitur quòd operatio est actus secundus. Et ideò dicendum est quòd Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit illam operationem animæ quæ potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectûs, in quâ consistit usus liberi arbitrii. Subitò enim et in instanti perficitur operatio intellectûs et voluntatis, magis quàm visio corporalis, eò quòd intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti (quod successivè perficitur), sed est actus jam perfecti, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 28. Et ideò dicendum est quòd Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

Ad primum ergo dicendum quòd esse est prius naturâ quàm agere; non tamen est prius tempore, sed simul cùm agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens; sicut ignis simul dùm generatur, incipit calefacere et illuminare : sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem; illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd simul cùm terminatur consilium vel deliberatio, potest esse electio. Illi autem qui deliberatione consilii indigent, in ipsâ terminatione consilii primò habent certitudinem de eligendis, et ideò non statim eligunt. Ex quo patet quòd deliberatio consilii non præexigitur ad ele

ctionem, nisi propter inquisitionem incerti. Christus autem in primo instanti suæ conceptionis, sicut habuit plenitudinem gratiæ sanctificantis, ita habuit plenitudinem veritatis cognitæ, secundùm illud Joan. 1, 14 : *Plenum gratiæ et veritatis.* Unde quasi habens omnium certitudinem, potuit statim in instanti eligere.

Ad tertium dicendum quòd intellectus Christi secundùm scientiam infusam poterat intelligere, etiam non convertendo se ad phantasmata, ut supra habitum est, qu. 11, art. 1, ad 2, et art. 2. Unde poterat in eo esse operatio voluntatis et intellectûs absque operatione sensûs. Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensûs in primo instanti suæ conceptionis, maximè quantùm ad sensum tactûs : quo sensu proles concepta sentit in matre, etiam antequàm animam rationalem obtineat, ut dicitur in lib. 2 de Gener. animal., cap. 3, à princ., et cap. 4, à med. Unde cùm Christus in primo instanti suæ conceptionis habuerit animam rationalem, formato jam et organisato corpore ejus, multò magis in eodem instanti poterat habere operationem sensûs tactûs.

Articulus III. — *Utrùm Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit.* — (3, *dist.* 23, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *et dist.* 14, *art.* 3, *quæst.* 6, *et dist.* 18, *art.* 3 *et* 5, *et Ver. qu.* 29, *art.* 8, *et opusc.* 2, *cap.* 213 *et* 214.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri non potuerit. Sicut enim se habet liberum arbitrium ad merendum, ita ad demerendum. Sed diabolus in primo instanti suæ creationis non potuit peccare, ut in primâ parte habitum est, qu. 63, art. 5. Ergo neque anima Christi in primo instanti suæ creationis, quod fuit primum instans conceptionis Christi, potuit mereri.

2. Præterea, illud quod homo habet in primo instanti suæ conceptionis, videtur ei esse naturale, quia hoc est ad quod terminatur sua generatio naturalis. Sed naturalibus non meremur, ut patet ex his quæ dicta sunt in secundâ parte, 1–2, qu. 24, art. 1, ad 3, et 2-2, qu. 158, art. 2, ad 1. Ergo videtur quòd usus liberi arbitrii, quem Christus habuit secundùm hominem in primo instanti suæ conceptionis, non fuerit meritorius.

3. Præterea, id quod semel aliquis meruit, jam fecit quodammodò suum : et ita non videtur quòd iterùm possit illud idem mereri, quia nullus meretur quod suum est. Si ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruerit, sequitur quòd postea nihil meruit : quod patet esse falsum. Non ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Exod. (seu Paterius inter op. Greg., cap. 40, ante med.) : *Non habuit omninò Christus juxta animæ meritum, quo potuisset proficere.* Potuisset autem proficere in merito, si in primo instanti suæ conceptionis non meruisset. Ergo in primo instanti suæ conceptionis meruit Christus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., Christus in primo instanti suæ conceptionis sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio : una quidem adultorum, qui secundùm proprium actum sanctificantur; alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundùm proprium actum fidei, sed secundùm fidem parentum vel Ecclesiæ. Prima autem sanctificatio est perfectior quàm secunda; sicut actus est perfectior quàm habitus, et quod est per se, eo quod est per aliud. Cùm ergo sanctificatio Christi fuerit perfectissima (quia sic sanctificatus est ut esset aliorum sanctificator), consequens est quòd ipse secundùm proprium motum liberi arbitrii in Deum fuerit sanctificatus : qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius. Unde consequens est quòd in primo instanti suæ conceptionis Christus meruerit.

Ad primum ergo dicendum quòd liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et malum. Nam ad bonum se habet per se et naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectûs et præter naturam. Sicut autem Philosophus dicit in 2 de Cœlo, text. 18, posterius est quod est præter naturam, eo quod est secundùm naturam, quia id quod est præter naturam, est quædam excisio ab eo quod est secundùm naturam. Et ideò liberum arbitrium creaturæ in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, si tamen natura sit integra (1).

Ad secundum dicendum quòd illud quod homo habet in principio suæ creationis, secundùm communem naturæ cursum, est homini naturale. Nihil tamen prohibet quin aliqua creatura in principio suæ creationis aliquod beneficium gratiæ à Deo consequatur. Et hoc modo anima Christi in principio suæ creationis consecuta est gratiam, quâ posset mereri : et eâ ratione gratia illa secundùm quamdam similitudinem dicitur fuisse illi homini naturalis, ut patet per Augustinum in Enchir., cap. 40.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet idem esse alicujus ex diversis causis; et secundùm hoc Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suæ conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita, sed ut sibi ex pluribus causis deberetur

Articulus IV. — *Utrùm Christus fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis.* — (*Locis sup., art.* 3, *adductis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis. Meritum enim præcedit præmium, sicut et culpa pœnam. Sed Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit, sicut dictum est art. præc. Cùm ergo status comprehensoris sit principale præmium, videtur quòd Christus in pri-

(1) Ita cum Mss. editi omnes. Mediceo addit, *sicut erat natura quam Christus assumpsit.*

mo instanti suæ conceptionis non fuerit comprehensor.

2. Præterea, Dominus dicit Luc. ult., 26 : *Hæc oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam.* Sed gloria pertinet ad statum comprehensoris. Ergo Christus non fuit in statu comprehensoris in primo instanti suæ conceptionis, quando adhuc nullam sustinuerat passionem.

3. Præterea, illud quod non convenit nec homini nec angelo, videtur esse proprium Deo; et ita non convenit Christo, secundùm quòd homo. Sed semper esse beatum non convenit nec homini nec angelo : si enim fuissent conditi beati, postmodùm non peccâssent. Ergo Christus, secundùm quòd homo, non fuit beatus in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est quod dicitur in psal. 64, 5 : *Beatus quem elegisti et assumpsisti;* quod secundùm Glossam (ord. Aug.) refertur ad humanam naturam Christi, *quæ assumpta est à Verbo Dei in unitatem personæ.* Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura à Verbo Dei in unitatem personæ. Ergo in primo instanti suæ conceptionis Christus, secundùm quòd homo, fuit beatus, quod est esse comprehensorem.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. præc., non fuit conveniens ut Christus in suâ conceptione acciperet gratiam habitualem tantùm absque actu : accepit enim gratiam non ad mensuram, ut supra habitum est, quæst. 7, art. 9, 10 et 12. Gratia autem viatoris, cùm sit deficiens à gratiâ comprehensoris, habet mensuram minorem respectu gratiæ comprehensoris. Unde manifestum est quòd Christus in primo instanti suæ conceptionis accepit non solùm tantam gratiam quantam comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus majorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est quòd actu fuerit comprehensor, videndo Deum per essentiam clariùs cæteris creaturis.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 19, art. 3, Christus non meruit gloriam animæ, secundùm quam dicitur comprehensor, sed gloriam corporis, ad quam per suam passionem pervenit.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd Christus, ex hoc quòd fuit Deus et homo, etiam in suâ humanitate habuit aliquid præ cæteris creaturis, ut scilicet statim à principio esset beatus.

QUÆSTIO XXXV.

De nativitate Christi. — (*In octo articulos divisa.*)

Consequenter post Christi conceptionem agendum est de ejus nativitate : et primò quantùm ad ipsam nativitatem; secundò, quantùm ad nativitatis manifestationem.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrùm nativitas sit naturæ vel personæ; 2° utrùm Christo sit attribuenda alia nativitas præter æternam; 3° utrùm secundùm nativitatem temporalem B. Virgo sit mater ejus; 4° utrùm debeat dici mater Dei; 5° utrùm Christus secundùm duas filiationes sit filius Dei Patris et Virginis matris; 6° de modo nativitatis; 7° de loco; 8° de tempore nativitatis.

Articulus primus. — *Utrùm nativitas sit naturæ vel personæ.* — (3, *dist.* 8, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nativitas naturæ conveniat magis quàm personæ. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) in libro de Fide ad Petrum, cap. 2, parùm ante med. : *Natura æterna atque divina non posset concipi et nasci ex humanâ naturâ, nisi secundùm veritatem humanæ naturæ.* Si igitur divinæ naturæ convenit concipi et nasci ratione humanæ naturæ, multò magis convenit humanæ naturæ.

2. Præterea, secundùm Philosophum, 5 Metaph., text. 5, *nomen naturæ à nascendo sumptum est.* Sed denominationes fiunt secundùm similitudinis convenientiam. Ergo videtur quòd nativitas magis pertineat ad naturam quàm ad personam.

3. Præterea, illud propriè nascitur quod per nativitatem incipit esse. Sed per nativitatem Christi non incœpit esse persona Christi, sed ejus humana natura. Ergo videtur quòd nativitas propriè pertineat ad naturam, non ad personam.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, 3 et 4 : *Nativitas hypostasis est, non naturæ.*

Respondeo dicendum quòd nativitas potest attribui alicui dupliciter : uno modo sicut subjecto; alio modo sicut termino. Sicut subjecto quidem, attribuitur ei quod nascitur : hoc autem propriè est hypostasis, non natura. Cùm enim nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quòd sit, ita nascitur aliquid ad hoc quòd sit. Esse autem propriè est rei subsistentis : nam forma quæ non subsistit, dicitur esse solùm, quia ea aliquid est : persona autem vel hypostasis significatur per modum subsistentis; natura autem significatur per modum formæ, quâ aliquid subsistit.

Et ideò nativitas, tanquàm subjecto nascenti, propriè attribuitur personæ vel hypostasi, non naturæ; sed sicut termino attribuitur nativitas naturæ. Terminus enim generationis et cujuslibet nativitatis est forma : natura autem per modum formæ significatur. Unde nativitas dicitur esse via in naturam, ut patet per Philosophum, 2 Physic., text. 14; terminatur enim naturæ intentio ad formam seu naturam speciei.

Ad primum ergo dicendum quòd propter identitatem quæ in divinis est inter naturam et hypostasim, quandoque natura ponitur pro personâ vel hypostasi. Et secundùm hoc dicit Augustinus naturam divinam esse conceptam et natam, quia scilicet persona Filii est concepta et nata secundùm humanam naturam.

Ad secundum dicendum quòd nullus motus, seu mutatio denominatur à subjecto quod movetur, sed à termino motûs, à quo speciem habet : et propter hoc nativitas non denominatur à personâ quæ nascitur, sed à naturâ ad quam nativitas terminatur.

Ad tertium dicendum quòd natura, propriè

loquendo, non incipit esse; sed magis persona incipit esse in aliquâ naturâ, quia, sicut dictum est in corp. art., natura significatur ut quo aliquid est, persona autem significatur ut quæ habet esse subsistens.

Articulus II. — *Utrùm attribuenda sit Christo aliqua nativitas temporalis.* — (2, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 2, *ad* 4, *et* 3, *dist.* 8, *art.* 4, *quæst.* 1, *et de unic.*, *art.* 1, *ad* 16.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo non sit attribuenda aliqua nativitas temporalis. Nasci enim est velut quidam motus rei non extantis, antequàm nascatur, *id agens* (1) *beneficio nativitatis, ut sit.* Sed Christus ab æterno fuit. Ergo non potuit temporaliter nasci.

2. Præterea, illud quod est in se perfectum, nativitate non indiget. Sed persona Filii Dei ab æterno fuit perfecta. Non ergo indiget temporali nativitate : et ita videtur quòd non sit temporaliter natus.

3. Præterea, nativitas propriè personæ convenit. Sed in Christo est una tantùm persona. Ergo in Christo est tantùm una nativitas.

4. Præterea, quod duabus nativitatibus nascitur, bis nascitur. Sed hæc videtur esse falsa : *Christus est bis natus,* quia nativitas ejus quâ de Patre est natus, interruptionem non patitur, cùm sit æterna; quod tamen requiritur ad hoc adverbium *bis :* ille enim dicitur bis currere qui cum interruptione currit. Ergo videtur quòd in Christo non sit ponenda duplex nativitas.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 7, in med. : *Confitemur duas Christi nativitates : unam, quæ est ex Patre, æternam ; et unam, quæ est in ultimis temporibus, propter nos.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., natura comparatur ad nativitatem sicut terminus ad motum vel mutationem. Motus autem diversificatur secundùm diversitatem terminorum, ut patet per Philosophum in 5 Physic., text. 41 et seq. In Christo autem sunt duæ naturæ, divina scilicet et humana, quarum unam accepit ab æterno à Patre, alteram accepit temporaliter à matre. Et ideò necesse est attribuere Christo duas nativitates, unam quâ æternaliter natus est à Patre, aliam quâ temporaliter natus est à matre.

Ad primum ergo dicendum quòd hæc fuit objectis cujusdam Feliciani hæretici, quam Augustinus in lib. contra Felicianum, cap. 12, sic solvit : « Fingamus, « inquit, » sicut ple« rique volunt, esse in mundo animam gene« ralem, quæ sic ineffabili motu semina cuncta « vivificet : ut non sit concreta cum genitis, « sed vitam præstet ipsa gignendis, nempe « cùm hæc in utero, passibilem materiam « ad usus suos formatura, pervenerit, unam « facit secum esse personam ejus rei quam « non eamdem constat habere substantiam; « et fit operante animâ et patiente materiâ, « ex duabus substantiis unus homo; sicque « animam nasci fatemur ex utero, non quia « antequàm nasceretur, quantùm ad se atti« net, ipsa penitùs non fuisset. Sic ergo, « imò sublimiùs natus est de matre Filius « Dei secundùm hominem, eo pacto quo cum « corpore nasci docetur et animus, non quia « utriusque sit una substantia, sed quia ex « utrâque fit una persona. Non tamen ab initio « carnis incœpisse dicimus Dei Filium, ne « temporalem credat aliquis Deitatem; non ab « æterno Filii Dei novimus carnem, ne non « veritatem humani corporis; sed quamdam « eum suscepisse putemus imaginem. »

Ad secundum dicendum quòd hæc fuit ratio Nestorii, quam solvit Cyrillus in quâdam epistolâ (quæ habetur in conc. Ephes., part. 1, cap. 8, in med.), dicens : « Non dicimus « quòd Filius Dei indiguerit necessariò pro« pter se secundâ nativitate, post eam quæ « ex Patre est : est enim fatuum et indoctum « existentem ante omnia secula et consempi« ternum Patri indigere dicere initio, ut sit « secundò. Quoniam autem propter nos et « propter nostram salutem uniens sibi secun« dùm subsistentiam, quod est humanum pro« cessit ex muliere, ob hoc dicitur nasci car« naliter. »

Ad tertium dicendum quòd nativitas est personæ ut subjecti, naturæ autem ut termini. Possibile est autem uni subjecto plures transmutationes inesse : quas tamen necesse est secundùm terminos variari, quod tamen non dicimus, quasi æterna nativitas sit transmutatio aut motus, sed quia significatur per modum mutationis aut motûs.

Ad quartum dicendum quòd Christus potest dici bis natus secundùm duas nativitates. Sicut enim dicitur bis currere qui currit duobus temporibus, ita potest dici bis nasci qui semel nascitur in æternitate, et semel in tempore, quia æternitas et tempus multò magis differunt quàm duo tempora, cùm tamen utrumque designet mensuram durationis.

Articulus III. — *Utrùm secundùm temporalem Christi nativitatem B. Virgo possit dici mater ejus.* — (3, *dist.* 3, *quæst.* 2, *art.* 1 *et* 2, *et dist.* 4, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 4 *cont.*, *cap.* 35, *n.* 4, *et* 45, *et opusc.* 2, *cap.* 221 *et* 222, *et opusc.* 60, *cap.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd secundùm temporalem nativitatem Christi B. Virgo non possit dici mater ejus. Ut enim supra dictum est, quæst. 32, art. 4, B. Virgo Maria nihil activè in generatione Christi operata est, sed solam materiam ministravit. Sed hoc non videtur sufficere ad rationem matris; alioquin lignum diceretur esse mater lecti aut scamni. Ergo videtur quòd B. Virgo non possit dici mater Christi.

2. Præterea, Christus ex B. Virgine miraculosè natus est. Sed miraculosa generatio non sufficit ad rationem maternitatis vel filiationis : non enim dicimus Evam fuisse filiam Adæ. Ergo videtur quòd nec Christus debeat dici filius B. Virginis.

3. Præterea, ad matrem pertinere videtur decisio seminis. Sed, sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 2, circ. med., et cap.

(1) Ita cum Mss. editi melioris notæ. Nicolaius, *id est, agens.* Garcia, *indigens.*

7, *corpus Christi non seminaliter, sed conditivè à Spiritu sancto formatum est.* Ergo videtur quòd B. Virgo non debeat dici mater Christi.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 17: *Christi generatio sic erat : « Cùm esset desponsata mater Jesu Maria Joseph,* » etc.

Respondeo dicendum quòd B. Virgo est vera et naturalis mater Christi. Sicut enim supra dictum est, quæst. 5, art. 2, corpus Christi non est de cœlo allatum, sicut Valentinus hæreticus posuit, sed de Virgine matre sumptum, et ex purissimis sanguinibus ejus formatum. Et hoc solùm requiritur ad rationem matris, ut ex supra dictis patet, quæst. 31, art. 5. Unde B. Virgo verè est mater Christi.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 32, art. 3, paternitas, sive maternitas, et filiatio, non competunt in quâcumque generatione, sed in solâ generatione viventium. Et ideò si aliqua inanimata ex aliquâ materiâ fiant, non propter hoc consequitur in eis relatio maternitatis et filiationis, sed solùm in generatione viventium, quæ propriè nativitas dicitur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Damascenus dicit in lib. 3 orth. Fid., cap. 7, circa med., « nativitas temporalis quâ Christus est « natus propter nostram salutem, est quodam- « modò secundùm nos, quoniam natus est « homo ex muliere, et tempore conceptionis « debito ; super nos autem quoniam non ex « semine, sed ex Spiritu sancto et sanctâ « Virgine supra legem conceptionis. » Sic igitur ex parte matris nativitas illa fuit naturalis ; sed ex parte operationis Spiritûs sancti fuit miraculosa. Unde B. Virgo est vera et naturalis mater Christi.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 32, art. 4, resolutio seminis fœminæ non pertinet ad necessitatem conceptûs : et ideò resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem.

Articulus iv. — *Utrùm B. Virgo debeat dici mater Dei.*—(3, *dist.* 4, *quæst.* 2, *art.* 3, *et* 4 *cont., cap.* 34, 43 *et* 45, *fin., et opusc.* 2, *cap.* 221.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd B. Virgo non debeat dici mater Dei. Non enim dicendum est circa divina mysteria, nisi quod ex sacrâ Scripturâ habetur. Sed nunquàm in sacrâ Scripturâ legitur quòd sit mater aut genitrix Dei, sed quòd sit mater Christi, vel mater pueri, ut patet Matth. 1. Ergo non est dicendum quòd B. Virgo sit mater Dei.

2. Præterea, Christus dicitur Deus secundùm divinam naturam. Sed divina natura non accepit initium essendi ex Virgine. Ergo B. Virgo non est dicenda mater Dei.

3. Præterea, hoc nomen *Deus* communiter prædicatur de Patre, et Filio, et Spiritu sancto. Si ergo B. Virgo est mater Dei, videtur sequi quòd B. Virgo sit mater Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, quod est inconveniens. Non ergo B. Virgo debet dici mater Dei.

Sed contra est quod in capitulis Cyrilli approbatis in Ephesinâ synodo, part. 1, cap. 26, anathem. 1, legitur : « Si quis non confi- « tetur Deum esse secundùm veritatem Em- « manuelem, et propter hoc Dei genitricem « sanctam Virginem (genuit enim carnaliter « carnem factum Dei Verbum), anathema « sit. »

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, omne nomen significans in concreto naturam aliquam, potest supponere pro quâlibet hypostasi illius naturæ. Cùm autem unio incarnationis sit facta in hypostasi, sicut supra dictum est, quæst. 2, art. 2 et 3, manifestum est quòd hoc nomen *Deus* potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et divinam. Et ideò quidquid convenit divinæ naturæ vel humanæ, potest attribui illi personæ, sive secundùm quòd pro eâ supponit nomen significans divinam naturam, sive secundùm quòd pro eâ supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem et nasci personæ attribuitur et hypostasi, secundùm naturam illam in quâ concipitur et nascitur. Cùm igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta à divinâ personâ, sicut prædictum est, quæst. 33, art. 3, consequens est quòd verè possit dici Deum esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quòd eum concepit et genuit. Unde consequens est quòd B. Virgo verè dicatur mater Dei. Solùm enim sic negari posset B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas priùs fuisset subjecta conceptioni et nativitati, quàm homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photinus posuit ; vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personæ, vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde hæreticum est negare B. Virginem esse matrem Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd hæc fuit objectio Nestorii : quæ quidem solvitur ex hoc quòd, licèt non inveniatur expressè in Scripturâ dictum quòd B. Virgo sit mater Dei, invenitur tamen expressè in Scripturâ quòd Jesus Christus est verus Deus, ut patet 1 Joan. ult., et quòd B. Virgo est mater Jesu Christi, ut patet Matth. 1. Unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturæ quòd sit mater Dei. Dicitur etiam Rom. 9, 5, quòd ex Judæis est *secundùm carnem Christus, qui est super omnia Deus benedictus in secula.* Non autem est ex Judæis, nisi mediante B. Virgine. Unde ille qui est super omnia *Deus benedictus in secula,* est verè natus ex B. Virgine sicut ex suâ matre.

Ad secundum dicendum quòd illa est objectio Nestorii. Sed Cyrillus in quâdam epistolâ contra Nestorium (quæ habetur in concilio Ephes., part. 1, cap. 2, num. 12), eam solvit, sic dicens : *Sicut hominis anima cum proprio corpore nascitur et tanquàm unum reputatur ; et si voluerit quispiam dicere, quòd est genitrix carnis, non tamen et animæ genitrix, nimis superfluè loquitur : tale aliquid gestum percipimus in generatione Christi ; natum est enim ex Dei Patris substantiâ Dei Verbum ; quia verò carnem assumpsit, necessarium est confiteri*

quòd natum est secundùm carnem ex muliere. Dicendum est ergo quòd B. Virgo dicitur mater Dei, non quia sit mater Divinitatis, sed quia personæ habentis divinitatem et humanitatem est mater secundùm humanitatem.

Ad tertium dicendum quòd hoc nomen *Deus,* quamvis sit commune tribus personis, tamen supponit quandoque pro solâ personâ Patris, quandoque pro solâ personâ Filii vel Spiritûs sancti, ut supra habitum est, quæst. 16, art. 1 et 2. Et ita cùm dicitur : *Beata Virgo est mater Dei,* hoc nomen *Deus* supponit pro solâ personâ Filii incarnatâ.

Articulus v. — *Utrùm in Christo sint duæ filiationes.* — (3, *dist.* 8, *art.* 5, *et quodl.* 1, *art.* 2, *et quodl.* 9, *quæst.* 2, *art.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 211.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Christo sint duæ filiationes. Nativitas enim est causa filiationis. Sed in Christo sunt duæ nativitates. Ergo etiam in Christo sunt duæ filiationes.

2. Præterea, filiatio quâ quis dicitur filius alicujus vel matris, vel patris, dependet aliqualiter ab ipso, quia esse relationis est ad aliquid aliqualiter se habere : unde et interempto uno relativorum, interimitur aliud. Sed filiatio æterna, quâ Christus est Filius Dei Patris, non dependet à matre, quia nullum æternum dependet à temporali. Ergo Christus non est filius matris filiatione æternâ. Aut ergo nullo modo est filius ejus, quod est contra prædicta, art. præc., aut oportet quòd sit filius ejus quâdam aliâ filiatione temporali. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

3. Præterea, unum relativorum ponitur in definitionem alterius : ex quo patet quòd unum relativorum specificatur ex alio. Sed unum et idem non potest esse in diversis speciebus. Ergo impossibile videtur quòd una et eadem relatio terminetur ad extrema omninò diversa. Sed Christus dicitur filius Patris æterni, et matris temporalis, qui sunt termini omninò diversi. Ergo videtur quòd non possit eâdem relatione Christus dici filius Patris et matris. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

Sed contra est quòd, sicut Damascenus dicit in lib. 3 orth. Fid., cap. 13, ea quæ sunt naturæ, multiplicantur in Christo, non autem ea quæ sunt personæ. Sed filiatio maximè pertinet ad personam : est enim proprietas personalis, ut patet ex his quæ in 1 parte dicta sunt, quæst. 40, art. 2, 3 et 4. Ergo in Christo est una tantùm filiatio.

Respondeo dicendum quòd circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim attendentes ad causam filiationis, quæ est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes, sicut et duas nativitates. Alii verò attendentes ad subjectum filiationis, quod est persona vel hypostasis Filii, ponunt in Christo unam tantùm filiationem, sicut et unam hypostasim vel personam.

Unitas enim relationis vel ejus pluralitas non attenditur secundùm terminos, sed secundùm causam vel subjectum. Si enim secundùm terminos attenderetur, oporteret quòd quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam quâ referretur ad patrem, et aliam quâ referretur ad matrem. Sed rectè consideranti apparet, eâdem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem causæ : eâdem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre; unde eâdem relatione ad utrumque refertur : et eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eâdem doctrinâ, et de domino qui gubernat diversos subjectos eâdem potestate. Si verò sint causæ diversæ specie differentes, ex consequenti videtur etiam relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales rationes eidem inesse ; sicut si aliquis est aliquorum magister in grammaticâ, et aliorum in logicâ, alia est ratio magisterii utriusque : et ideò rationibus diversis unus et idem homo potest esse magister vel diversorum, vel eorumdem, secundùm diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quòd aliquis habet relationem ad plures secundùm diversas causas, ejusdem tamen speciei; sicut cùm aliquis est pater diversorum filiorum secundùm diversos generationis actus : unde paternitas non potest specie differre, cùm actus generationum sint iidem specie, et quia plures formæ ejusdem speciei non possunt simul inesse eidem subjecto, non est possibile quòd sint plures paternitates in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali ; secùs autem esset, si esset pater unius generatione naturali, et alterius per adoptionem.

Manifestum autem est quòd non unâ et eâdem nativitate Christus est natus ex Patre ab æterno, et ex matre ex tempore ; nec nativitas est unius speciei. Unde quantùm ad hoc, oporteret dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem et aliam æternam. Sed quia subjectum filiationis non est natura aut pars naturæ, sed solùm persona vel hypostasis, in Christo autem non est hypostasis vel persona, nisi æterna; non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quæ sit in hypostasi æternâ. Omnis autem relatio quæ ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo æterno aliquid secundùm rem, sed secundùm rationem tantùm, sicut in primâ parte habitum, quæst. 13, art. 7; et ideò filiatio quâ Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio, sed solùm secundùm rationem.

Et sic quantùm ad aliquid, utraque opinio verum dicit. Nam si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes secundùm dualitatem nativitatum; si autem attendamus ad subjectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum æternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio æterna. Dicitur tamen relativè filius ad matrem relatione quæ cointelligitur relationi maternitatis ad Christum; sicut etiam Deus dicitur Dominus relatione quæ cointelligitur reali relationi quâ creatura subjicitur Deo : et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, dicitur tamen realiter Dominus ex reali subjectione creaturæ ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius Vir-

ginis matris ex relatione reali maternitatis ad Christum.

Ad primum ergo dicendum quòd nativitas temporalis causaret in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subjectum hujusmodi filiationis capax, quod quidem esse non potest: ipsum enim suppositum æternum non potest esse susceptivum relationis temporalis, ut dictum est in corp. art. Nec potest dici quòd sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanæ naturæ, sicut etiam et temporalis nativitatis, quia oporteret naturam humanam aliqualiter esse subjectam filiationi, sicut est aliqualiter subjecta nativitati; cùm enim Æthiops dicitur albus ratione dentis, oportet quòd Æthiopis dens sit albedinis subjectum. Natura autem humana nullo modo potest esse subjectum filiationis, quia hæc relatio directè respicit personam.

Ad secundum dicendum quòd filiatio æterna non dependet à matre temporali; sed huic filiationi æternæ cointelligitur quidam respectus temporalis dependens à matre, secundùm quem Christus dicitur filius matris.

Ad tertium dicendum quòd, unum et ens se consequuntur, ut dicitur in 4 Metaphys., text. 3. Et ideò sicut contingit quòd in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantùm, sicut de scibili et scientiâ Philos. dicit in 5 Metaph., text. 20, ita etiam contingit quòd ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multæ relationes: sicut in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis; quæ sunt specie differentes, propter hoc quòd aliâ ratione pater, et aliâ ratione mater est generationis principium. Si verò essent plures eâdem ratione principium unius actionis (putà cùm multi simul trahunt navem), in omnibus esset una et eadem relatio. Ex parte autem prolis est una sola filiatio secundùm rem, sed duplex secundùm rationem, in quantum correspondet utrique relationi parentum secundùm duos respectus intellectûs. Et sic etiam quantùm ad aliquid in Christo est una tantùm filiatio realis, quæ respicit patrem æternum; est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem.

Articulus vi. — *Utrùm Christus fuerit natus sine dolore matris.* — (2–2, *quæst.* 164, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit natus sine dolore matris. Sicut enim mors hominum subsecuta est ex peccato primorum parentum, secundùm illud Genes. 2, 17: *Quâcumque die comederis ex eo, morte morieris,* ita etiam dolor partûs, secundùm illud Gen. 3, 16: *In dolore paries filios.* Sed Christus mortem subire voluit. Ergo videtur quòd pari ratione ejus partus esse debuerit cum dolore.

2. Præterea, finis proportionatur principio. Sed finis vitæ Christi fuit cum dolore, secundùm illud Isa. 43, 4: *Verè dolores nostros ipse tulit.* Ergo videtur quòd etiam in ejus nativitate fuerit dolor partûs.

3. Præterea, in libro de Ortu Salvatoris narratur quòd ad Christi nativitatem obstetrices occurrerunt; quæ videntur esse necessariæ parienti propter dolorem. Ergo videtur quòd B. Virgo pepererit cum dolore.

Sed contra est quod Augustinus (alius auctor) dicit in serm. de Nativit., alloquens Virginem matrem: *Nec in conceptione,* inquit, *inventa es sine pudore, nec in partu inventa es cum dolore.*

Respondeo dicendum quòd dolor parientis causatur ex apertione meatuum, per quos proles egreditur. Dictum est autem supra, quæst. 28, art. 2, quòd Christus est egressus ex clauso utero matris: et sic nulla violentia apertionis meatuum ibi fuit. Et propter hoc in illo partu nullus fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio; sed fuit ibi maxima jucunditas ex hoc quòd homo Deus est natus in mundum, secundùm illud Isa. 35, 2: *Germinans germinabit, sicut lilium, et exultabit lætabunda et laudans.*

Ad primum ergo dicendum quòd dolor partûs consequitur in muliere commixtionem virilem. Unde Gen. 3, postquàm dictum est: *In dolore paries,* subditur: *Et sub viri potestate eris.* Sed, sicut dicit Augustinus (alius auctor) in serm. de Assumpt. B. Virginis, « ab « hâc sententiâ excipitur Virgo mater Dei, « quæ, quia sine peccati colluvione, et sine « virilis admixtionis detrimento Christum « suscepit, sine dolore genuit, et sine inte- « gritatis violatione, pudore virginitatis in- « tegro permansit. » Christus autem mortem suscepit spontaneâ voluntate, ut pro nobis satisfaceret, non quasi ex necessitate illius sententiæ, quia ipse mortis debitor non erat.

Ad secundum dicendum quòd sicut Christus moriendo destruxit mortem nostram; ita suo dolore nos à doloribus liberavit, et ideò mori voluit cum dolore. Sed dolor parientis matris non pertinebat ad Christum, qui pro peccatis nostris satisfacere veniebat. Et ideò non oportuit quòd mater ejus pareret cum dolore.

Ad tertium dicendum quòd, Luc. 2, dicitur quòd B. Virgo ipsum puerum, quem pepererat, pannis involvit et *posuit in præsepio.* Et ex hoc ostenditur narratio illius libri, qui est apocryphus, esse falsa. Unde Hieronymus dicit contra Helvidium, cap. 4, in fin.: « Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum « sedulitas intercessit; et mater, et obste- « trix fuit. Pannis, inquit, involvit infantem, « et posuit in præsepio: quæ sententia apo- « cryphorum deliramenta convincit. »

Articulus vii. — *Utrùm Christus debuerit in Bethlehem nasci.* — (*Inf., quæst.* 46, *art.* 10, *ad* 1, *et Matth.* 2, *et opusc.* 60, *cap.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non debuerit in Bethlehem nasci. Dicitur enim Isa. 2, 3: *De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem.* Sed Christus est verè Verbum Dei. Ergo de Jerusalem debuit prodire in mundum.

2. Præterea, Matth. 2 dicitur scriptum esse de Christo quòd *Nazarenus vocabitur,* quod sumitur ex eo quod scribitur Isa. 11, 1: *Flos de radice ejus ascendit;* Nazareth enim flos interpretatur. Sed maximè aliquis denomina-

tur à loco suæ nativitatis. Ergo videtur quòd in Nazareth nasci debuerit, ubi etiam fuit conceptus et nutritus.

3. Præterea, ad hoc Dominus natus est in mundo, ut veritatis fidem annuntiaret, secundùm illud Joan. 18, 37: *In hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed hoc faciliùs fieri potuisset, si natus fuisset in civitate romanâ, quæ tunc dominatum orbis habebat: unde et Paulus Romanis scribens dicit Rom. 1, 8: *Fides vestra annuntiatur in universo mundo.* Ergo videtur quòd non debuerit in Bethlehem nasci.

Sed contra est quod dicitur Mich. 5, 2: *Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda: ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel.*

Respondeo dicendum quòd Christus in Bethlehem nasci voluit, duplici ratione. Primò quidem, quia *factus est ex semine David secundùm carnem*, ut dicitur Rom. 1, 3, cui etiam facta fuerat repromissio specialis de Christo, secundùm illud 2 Reg. 23, 1: *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob.* Et ideò in Bethlehem, de quâ natus fuit David, nasci voluit, ut ex ipso loco nativitatis promissio ei facta impleta ostenderetur: et hoc designat Evangelista dicens Luc. 2: *Eò quòd esset de domo et familiâ David.* Secundò, quia, ut Gregorius dicit in hom. 8 in Evang., parùm à princ., *Bethlehem domus panis interpretatur. Ipse autem Christus est qui ait: Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi.*

Ad primum ergo dicendum quòd sicut David in Bethlehem natus est, ita etiam Jerusalem elegit, ut in eâ sedem regni constitueret, et templum Dei ibi ædificaret; et sic Jerusalem elegit, ut esset civitas simul regalis et sacerdotalis. Sacerdotium autem Christi et ejus regnum præcipuè consummatum est in ejus passione, et ideò convenienter Bethlehem elegit nativitati, Jerusalem verò passioni. Similiter etiam per hoc hominum gloriam confutavit, qui gloriantur de hoc quòd ex civitatibus nobilibus originem ducunt, in quibus etiam præcipuè volunt honorari. Christus autem è converso in civitate ignobili nasci voluit, et in civitate nobili pati opprobrium.

Ad secundum dicendum quòd Christus florere voluit secundùm virtuosam conversationem, non secundùm carnis originem. Et ideò in civitate Nazareth educari voluit et nutriri, in Bethlehem autem voluit quasi peregrè nasci: quia, ut Gregorius dicit, loc. sup. cit., « per humanitatem, quam assum-
« pserat, quasi in alieno nascebatur, non se-
« cundùm potestatem, sed secundùm natu-
« ram; » et etiam ut Beda dicit, cap. 5 in Luc.,
« in diversorio loco egebat, ut nobis multas
« mansiones in domo Patris sui præpa-
« raret. »

Ad tertium dicendum quòd, sicut dicitur in quodam serm. Ephes. conc. (qui est Theodori Ancyr., et habetur in eo conc., part. 3, cap. 9), « si maximam Romam elegisset civi-
« tatem, propter potentiam civium, mutatio-
« nem orbis terrarum putarent; si filius fuis-
« set imperatoris, potestati utilitatem adscri-
« berent. Sed ut Divinitas cognosceretur
« orbem transformâsse terrarum, pauperçu-
« lam elegit matrem, et pauperiorem pa-
« triam. Elegit autem Deus infirma mundi,
« ut confundat fortia, » sicut dicitur 1 ad Corinth. 1, 27. Et ideò ut suam potestatem magis ostenderet, in ipsâ Româ, quæ caput mundi erat, etiam caput Ecclesiæ suæ statuit in signum perfectæ victoriæ, ut exinde fides derivaretur ad universum mundum, secundùm illud Isa. 26, 5: *Civitatem sublimem humiliabit..., et conculcabit eam pes pauperis,* scilicet Christi: *gressus egenorum*, id est, Apostolorum Petri et Pauli.

Articulus viii. — *Utrùm Christus fuerit tempore congruo natus.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit congruo tempore natus. Ad hoc enim Christus venerat ut suos in libertatem revocaret. Natus est autem tempore servitutis, quo scilicet totus orbis præcepto Augusti describitur, quasi tributarius factus, ut habetur Luc. 2. Ergo videtur quòd non congruo tempore Christus fuerit natus.

2. Præterea, promissiones de Christo nascituro gentilibus non fuerant factæ, secundùm illud Rom. 9, 4: *Quorum sunt promissa.* Sed Christus natus est tempore quo rex alienigena dominabatur, sicut patet Matth. 2, 1: *Cùm natus esset Jesus in diebus Herodis regis.* Ergo videtur quòd non fuerit congruo tempore natus.

3. Præterea, tempus præsentiæ Christi in mundo diei comparatur, propter id quod ipse est lux mundi: unde ipse dicit Joan. 9, 4: *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est.* Sed in æstate sunt dies longiores quàm in hieme. Ergo cùm natus fuerit in profundo hiemis, id est, 8 kalendas jan., videtur quòd non fuerit convenienti tempore natus.

Sed contra est quod dicitur Galat. 4, 4: *Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.*

Respondeo dicendum quòd hæc est differentia inter Christum et alios homines, quòd alii homines nascuntur subjecti necessitati temporis, Christus autem, tanquàm dominus et conditor omnium temporum, elegit sibi tempus in quo nasceretur, sicut et matrem, et locum. Et quia *quæ à Deo sunt, ordinata sunt*, Rom. 13, 1, et convenienter disposita, consequens est quòd convenientissimo tempore Christus nasceretur.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus venerat nos in statum libertatis reducere de statu servitutis. Et ideò sicut mortalitatem nostram suscepit, ut nos ad vitam reduceret, ita, ut Beda dicit, cap. 5, in Luc., *eo tempore dignatus est incarnari quo mox natus censui Cæsaris adscriberetur, atque ob nostri liberationem ipse servitio subderetur.* Tempore etiam illo quo totus orbis sub uno principe vivebat, maxima pax fuit in mundo. Et ideò decebat ut illo tempore Christus nasceretur, *qui est pax nostra, faciens utraque unum*, ut

dicitur Ephes. 2, 4. Unde Hieronymus dicit super Isa., sup. illud cap. 2 : *Non lavabit gens*, etc. : « Veteres si revolvamus historias, « inveniemus usque ad vigesimum octavum « annum Cæsaris Augusti in toto orbe terra- « rum fuisse discordiam; orto autem Domino, « omnia bella cessaverunt, » secundùm illud Isa. 2, 4 : *Non lavabit gens contra gentem gladium.* Congruebat etiam ut in illo tempore, quo unus princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat congregare suos in unum, ut esset *unum ovile, et unus pastor*, ut dicitur Joan. 10, 16.

Ad secundum dicendum quòd ideò Christus regis alienigenæ tempore nasci voluit, ut impleretur prophetia Jacob dicentis Genes. penult., 10 : *Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est*, quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 2 in Op. imperf., parùm à princ., « quamdiù Judaica gens sub Judai- « cis regibus, quamvis peccatoribus, teneba- « tur, Prophetæ mittebantur ad remedium « ejus; nunc autem quando lex Dei sub po- « testate regis iniqui tenebatur, nascitur « Christus; quia magna et desperabilis infir- « mitas medicum artificiosiorem quærebat. »

Ad tertium dicendum quòd, sicut dicitur in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quæst. 53, *tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere*; ut ostenderetur quòd ipse venerat ut homines crescerent in lucem divinam, secundùm illud Luc. 1, 79 : *Illuminare his qui in tenebris et in umbrâ mortis sedent.* Similiter etiam asperitatem hiemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis afflictionem pateretur pro nobis.

QUÆSTIO XXXVI.

De manifestatione Christi nati. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de manifestatione Christi nati, et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm nativitas Christi debuerit esse omnibus manifesta; 2° utrùm debuerit aliquibus manifestari; 3° quibus manifestari debuerit; 4° utrùm debuerit ipse se manifestare vel potiùs manifestari per alios; 5° per quæ alia manifestari debuerit; 6° de ordine manifestationum; 7° de stellâ, per quam manifestata fuit ejus nativitas; 8° de veneratione Magorum, qui per stellam Christi nativitatem cognoverunt.

Articulus primus. — *Utrùm nativitas Christi debuerit esse omnibus manifesta.* — (*Inf.*, *qu.* 39, *art.* 3, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta. Impletio enim promissioni debet respondere. Sed de promissione adventûs Christi dicitur in psal. 49, 3 : *Deus manifestè veniet* : venit autem per carnis nativitatem. Ergo videtur quòd ejus nativitas debuerit esse toti mundo manifesta.

2. Præterea, 1 ad Timoth. 1, 15, dicitur : *Christus in hunc mundum venit peccatores salvos facere.* Sed hoc non fit, nisi in quantum eis gratia Christi manifestatur, secundùm illud Tit. 2, 2 : *Apparuit gratia Dei et salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem et secularia desideria, sobriè, et piè, et justè vivamus in hoc seculo.* Ergo videtur quòd Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta.

3. Præterea, Deus super omnia pronior est ad miserendum, secundùm illud ps. 146, 9 : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Sed in secundo adventu, quo *justitias judicabit*, veniet omnibus manifestus, secundùm illud Matth. 24, 27 : *Sicut fulgur exit ab Oriente, et paret usque in Occidentem, ita erit adventus Filii hominis.* Ergo multò magis primus adventus, quo natus est in mundo secundùm carnem, debuit esse omnibus manifestus.

Sed contra est quod dicitur Isa. 45, 15 : *Verè tu es Deus absconditus, sanctus Israel salvator*; et Isa. 53, 3 : *Quasi absconditus est vultus ejus et despectus.*

Respondeo dicendum quòd nativitas Christi non debuit esse communiter omnibus manifesta. Primò quidem, quia per hoc impedita fuisset humana redemptio, quæ per crucem ejus peracta est, quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 8 : *Si cognovissent, nunquàm Dominum gloriæ crucifixissent.* Secundò, quia hoc diminuisset meritum fidei, per quam venerat homines justificare, secundùm illud Rom. 3, 22 : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi.* Si enim manifestis indiciis, Christo nascente, ejus nativitas omnibus appareret, jam tolleretur ratio fidei, quæ est *argumentum non apparentium*, ut dicitur Heb. 11. Tertiò, quia per hoc venisset in dubium veritas humanitatis ipsius. Unde Augustinus dicit in epistolâ ad Volusianum, 136, al. 101, parùm ante med. : *Si nullas ex parvulo in juventutem mutaret ætates, nullos cibos, nullos caperet somnos, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum ullo modo suscepisse crederetur, et dùm omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit?*

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa intelligitur de adventu Christi ad judicium, secundùm quod Glossa (interl. Augustin.) ibidem exponit.

Ad secundum dicendum quòd de gratiâ Dei Salvatoris erudiendi erant omnes homines ad salutem, non in principio nativitatis ejus, sed postea tempore procedente, postquàm *operatus est salutem in medio terræ*, psal. 73, 12. Unde post passionem et resurrectionem suam dicit discipulis suis, Matth. ult., 19 : *Euntes, docete omnes gentes.*

Ad tertium dicendum quòd ad judicium requiritur quòd auctoritas judicis cognoscatur : et propter hoc oportet quòd adventus Christi ad judicium sit manifestus. Sed primus adventus fuit ad omnium salutem, quæ est per fidem, quæ quidem est de non apparentibus. Et ideò primus Christi adventus debuit esse occultus.

Articulus ii. — *Utrùm nativitas Christi debuerit aliquibus manifestari.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nativitas Christi nulli debuerit manifestari, quia, ut dictum est art. præc., hoc erat congruum humanæ saluti, ut primus

Christi adventus esset occultus. Sed Christus venerat ut omnes salvaret, secundùm illud 1 ad Timoth. 4, 10 : *Qui est salvator omnium hominum, maximè fidelium.* Ergo nativitas Christi nulli debuit manifestari.

2. Præterea, ante nativitatem Christi manifesta erat B. Virgini et Joseph futura Christi nativitas. Non ergo erat necessarium, Christo nato, eamdem aliis manifestari.

3. Præterea, nullus sapiens manifestat id ex quo turbatio nascitur et detrimentum aliorum. Sed, manifestatâ Christi nativitate, subsecuta est turbatio : dicitur enim Matth. 2, 3, quòd audiens Herodes Christi nativitatem, *turbatus est, et omnis Jerosolyma cum illo ;* cessit etiam hoc in detrimentum aliorum, quia ex hâc occasione *Herodes occidit pueros in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, à bimatu et infra,* Matth. 2, 16. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens Christi nativitatem aliquibus manifestari.

Sed contra est quòd Christi nativitas nulli fuisset proficua, si omnibus esset occulta. Sed oportebat Christi nativitatem esse proficuam; alioquin frustra natus fuisset. Ergo videtur quòd aliquibus manifestari debuerit Christi nativitas.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit Rom. 13, 1, *quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Pertinet autem ad divinæ sapientiæ ordinem ut Dei dona et secreta sapientiæ ejus non æqualiter ad omnes, sed immediatè ad quosdam perveniant, et per eos ad alios deriventur. Unde et quantùm ad resurrectionis mysterium dicitur Act. 10, 40, quòd *Deus dedit* Christum resurgentem *manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis à Deo.* Unde hoc etiam debuit circa ipsius nativitatem observari, ut non omnibus Christus manifestaretur, sed quibusdam, per quos posset ad alios devenire.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut fuisset in præjudicium salutis humanæ, si omnibus hominibus Dei nativitas innotuisset, ita etiam, etsi nulli nota fuisset. Utroque enim modo tollitur fides, tam scilicet per hoc quòd aliquid est totaliter manifestum, quàm etiam per hoc quòd à nullo cognoscitur à quo possit testimonium audiri. *Fides* enim *ex auditu,* ut dicitur Rom. 10.

Ad secundum dicendum quòd Maria et Joseph instruendi erant de Christi nativitate, antequàm nasceretur, quia ad eos pertinebat reverentiam exhibere proli conceptæ in utero, et etiam obsequi nasciture. Eorum autem testimonium, propter hoc quòd erat domesticum, fuisset habitum suspectum circa magnificentiam Christi. Et ideò oportuit ut aliis manifestaretur extraneis, quorum testimonium suspectum esse non posset.

Ad tertium dicendum quòd ipsa turbatio subsecuta ex nativitate Christi manifestatâ congruebat Christi nativitati. Primò quidem, quia per hoc manifestatur cœlestis Christi dignitas; unde Gregorius dicit in hom. 10 in Evang., in princ. : *Cœli rege nato, rex terræ turbatus est, quia nimirùm terrena altitudo confunditur, cùm celsitudo cœlestis aperitur.* Secundò, quia per hoc figurabatur judiciaria Christi potestas; unde Augustinus dicit in quodam serm. Epiph., 30 de Temp., aliquant. à princ. : *Quid erit tribunal judicantis, quando superbos reges cunabula terrebat infantis?* Tertiò, quia per hoc figurabatur dejectio regni diaboli, quia, ut Leo papa dicit in sermone Epiphan. (implic. serm. 5, cap. 2 à princ., sed express. Auctor Oper. imperf. hom. 2, ante med. : « Non tantùm Herodes in semet« ipso turbabatur, quantùm diabolus in Hero« de. Herodes enim terrenum hominem æsti« mabat, sed diabolus Deum cognoscebat; et « uterque regni sui successorem timebat, « diabolus cœlestem, sed Herodes terrenum; » superfluè tamen, quia Christus non venerat regnum in terrâ habere. Unde Leo papa dicit, serm. 4 de Epiph., cap. 2, ad fin., Herodi loquens : *Non capit Christum regia tua; nec mundi Dominus potestatis tuæ sceptri est contentus angustiis.* Quòd autem Judæi turbabantur, qui tamen magis gaudere debuerant, aut hoc est, quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit, hom. 2 in Op. imperf., ante med., *de adventu justi non poterant gaudere iniqui,* aut volentes favere Herodi, quem timebant : populus enim plus justo favet eis quos crudeles sustinet. Quòd autem pueri ab Herode sunt interfecti, non cessit in eorum detrimentum, sed in eorum profectum : dicit enim Augustinus in serm. quodam de Epiph., qui est 66 de Diversis, cap. 4, in fin. : *Absit ut ad liberandos homines Christus veniens, de illorum præmio qui pro eo interficerentur, nihil egerit, qui pendens in ligno pro eis à quibus interficiebatur oravit.*

Articulus III. — *Utrùm sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata. Dominus enim Matth. 10, 5, mandavit discipulis : *In viam gentium ne abieritis,* ut scilicet priùs manifestaretur Judæis quàm gentilibus. Ergo videtur quòd multò minùs à principio fuerit revelanda Christi nativitas gentilibus, qui ab Oriente venerant, ut habetur Matth. 2.

2. Præterea, manifestatio divinæ veritatis præcipuè debet fieri ad Dei amicos, secundùm illud Job 26, 33 : *Annuntiat de eâ amico suo.* Sed Magi videntur esse Dei inimici : dicitur enim Levit. 19, 31 : *Non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini.* Non ergo debuit Christi nativitas magis manifestari.

3. Præterea, Christus venerat totum mundum à potestate diaboli liberare : unde dicitur Malach. 1, 2 : *Ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus.* Non ergo solùm in Oriente positis debuit manifestari, sed etiam ubique terrarum debuit aliquibus manifestari.

4. Præterea, omnia sacramenta veteris legis erant Christi figura. Sed sacramenta veteris legis dispensabantur per ministerium sacerdotum legalium. Ergo videtur quòd magis debuerit Christi nativitas manifestari sacerdotibus in templo quàm pastoribus in agro

5. Præterea, Christus ex virgine matre natus est, et ætate parvulus erat. Convenien-

tius igitur videtur fuisse quòd Christus manifestaretur juvenibus et virginibus quàm senibus et conjugatis, vel viduis, sicut Simeoni et Annæ.

Sed contra est quod dicitur Joan. 13, 18: *Ego scio quos elegerim.* Quæ autem fiunt secundùm Dei sapientiam, convenienter fiunt. Ergo convenienter sunt electi illi quibus est manifestata Christi nativitas.

Respondeo dicendum quòd salus quæ erat futura per Christum, ad omnem diversitatem hominum pertinebat, quia, sicut dicitur Coloss. 3, 2: *In Christo Jesu non est masculus et femina, gentilis et Judæus, servus et liber* (1); et sic de aliis hujusmodi, *ut hoc in ipsâ Christi nativitate præfiguraretur, omnibus conditionibus hominum est manifestatus*, quia, ut Augustinus dicit in sermone de Epiphaniâ, 32 de Tempore, cap. 1, ad fin., *pastores fuerunt Israelitæ, Magi gentiles, illi propè, isti longè; utrique tamen ad angularem lapidem concurrerunt.* Fuit etiam inter eos alia diversitas: nam Magi fuerunt sapientes et potentes; pastores autem simplices et viles. Manifestatus autem est justis, scilicet Simeoni et Annæ, et peccatoribus, scilicet Magis. Manifestatus est etiam et viris et mulieribus, scilicet Simeoni et Annæ, ut per hoc ostenderetur nullam conditionem hominum excludi à Christi salute.

Ad primum ergo dicendum quòd illa manifestatio nativitatis Christi fuit quædam prælibatio plenæ manifestationis, quæ erat futura: et sicut in secundâ manifestatione primò annuntiata est gratia Christi per Christum et ejus Apostolos Judæis, et postea gentilibus; ita ad Christum primò pervenerunt pastores, qui erant primitiæ Judæorum tanquàm propè existentes, et postea venerunt Magi à remotis, *qui fuerunt primitiæ gentium*, ut Augustinus dicit, serm. 30 de Temp., circa princ.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in sermone de Epiph., ibid., sub fin., « sicut prævalet imperitia in rusticitate « pastorum, ita prævalet impietas in sacrile« giis magorum; utrosque tamen sibi lapis « ille angularis applicuit, quippe qui venit « stulta eligere, ut confunderet sapientes, et « non *vocare justos, sed peccatores;* ut nullus « magnus superbiret, nullus infirmus despe« raret. »

Quidam tamen dicunt quòd isti Magi non fuerunt malefici, sed sapientes astrologi, qui apud Persas vel Chaldæos Magi vocantur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit hom. 2 in Op. imperf., aliquant. à princ.: *Ab Oriente venerunt Magi, quia unde dies nascitur, inde initium fidei processit, quia fides lumen est animarum;* vel quia omnes qui ad Christum veniunt, ab ipso et per ipsum veniunt. Unde dicitur Zach. 6, 12: *Ecce vir: Oriens nomen ejus.* Dicuntur autem ab Oriente ad litteram venisse, vel quia de ultimis Orientis partibus venerunt, secundùm quosdam, vel quia de aliquibus vicinis partibus Judææ venerunt, quæ tamen sunt regioni Judæorum ad Orientem. Credibile tamen est etiam in aliis partibus mundi aliqua indicia nativitatis Christi apparuisse; sicut Romæ fluxit oleum, et in Hispaniâ apparuerunt tres soles paulatim in unum coeuntes (Euseb. in Chron., et Innocentius III, sermone de Nativ.).

Ad quartum dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit, (habetur in Cat. aur. de Th., sup. cap. 2 Luc.: « Angelus manifestans Christi « nativitatem non ivit Hierosolymam, non « requisivit Scribas et Pharisæos: erant enim « corrupti, et præ invidiâ cruciabantur; sed « pastores erant sinceri, antiquam conver« sationem Patriarcharum et Moysi colen« tes. » Per hoc etiam pastores significabantur Doctores Ecclesiæ, quibus Christi mysteria revelantur, quæ latebant Judæos.

Ad quintum dicendum quòd, sicut Ambrosius dicit, super illud Luc. 2: *Et ecce homo erat*, etc., *generatio Domini non solùm à juvenibus; sed etiam à senioribus et justis accipere debuit testimonium;* quorum etiam testimonio propter justitiam magis credebatur.

Articulus iv. — *Utrùm Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit. Causa enim quæ est per se, semper est potior eâ quæ est per aliud, ut dicitur in 8 Physic., text. 39. Sed Christus suam nativitatem manifestavit per alios, putà pastoribus per angelos, et Magis per stellam. Ergo multò magis per seipsum debuit suam nativitatem manifestare.

2. Præterea, Eccli. 20, 32, dicitur: *Sapientia abscondita et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque?* Sed Christus à principio suæ conceptionis plenè habuit sapientiæ et gratiæ thesaurum. Nisi ergo hanc plenitudinem manifestâsset per opera et verba, fuisset frustrà ei data sapientia et gratia: quod est inconveniens, quia Deus et natura nihil frustrà faciunt, ut dicitur in 1 de Cœlo, text. 32, et 2, text. 59.

3. Præterea, in lib. de Infantiâ Salvatoris legitur quòd Christus in suâ pueritiâ multa miracula fecit: et ita videtur quòd suam nativitatem per seipsum manifestaverit.

Sed contra est quod Leo papa dicit, serm. 4 de Epiphan., cap. 3, ad fin., quòd *Magi invenerunt et adoraverunt puerum Jesum, in nullo ab humanæ infantiæ generalitate dissimilem.* Sed alii infantes non seipsos manifestant. Ergo neque decuit quòd Christus per seipsum suam nativitatem manifestaret.

Respondeo dicendum quòd nativitas Christi ad humanam salutem ordinabatur, quæ quidem est per fidem; fides autem salutaris divinitatem et humanitatem Christi confitetur Oportebat igitur ita manifestari nativitatem Christi, ut demonstratio divinitatis ejus fidei humanitatis ipsius non præjudicaret. Hoc autem factum est dùm Christus in seipso nativitatem similem infirmitati humanæ exhibuit, et tamen per Dei creaturas Divinitatis virtutem in se monstravit. Et ideò Christus non per seipsum suam nativitatem manifestavit, sed per quasdam alias creaturas.

(1) Vulgata: *Ubi non est gentilis et Judæus, circumcisio et præputium, barbarus et Scytha, servus et liber*

Ad primum ergo dicendum quòd in viâ generationis et motûs oportet per imperfecta ad perfectum perveniri. Et ideò Christus priùs manifestatus est per alias creaturas, et postea manifestavit seipsum manifestatione divinâ.

Ad secundum dicendum quòd, licèt sapientia abscondita sit inutilis, non tamen ad sapientiam pertinet ut quolibet tempore manifestet seipsam, sed tempore congruo. Dicitur enim Eccli. 20, 6 : *Est tacens, non habens sensum loquelæ, et est tacens, sciens tempus* (1) *apti temporis.* Sic ergo sapientia Christo data non fuit inutilis, quia seipsum tempore congruo manifestavit; et hoc ipsum quòd tempore congruo abscondebatur, est sapientiæ indicium.

Ad tertium dicendum quòd liber ille de Infantiâ Salvatoris est apocryphus. Et Chrysostomus dicit super Joan., hom. 20, ante med., quòd Christus non fecit miracula, antequàm aquam convertit in vinum, secundùm illud quod dicitur Joan. 2 : *Hoc fecit initium signorum Jesus. Si* enim *secundùm primam ætatem miracula fecisset, non indiguissent Israelitæ alio manifestante eum,* cùm tamen Joannes Baptista dicat Joan. 1, 31 : « Ut manifestetur « in Israel, propterea veni in aquâ baptizans. « Decenter, » autem « non incœpit facere signa « in primâ ætate; existimâssent enim phan« tasma esse incarnationem : et ante oppor« tunum tempus cruci eum tradidissent livore « liquefacti. »

Articulus v. — *Utrùm nativitas Christi debuerit per angelos et stellam manifestari.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debuerit manifestari per angelos Christi nativitas. Angeli enim sunt spirituales substantiæ, secundùm illud psal. 103, 4 : *Qui facit angelos suos* (1) *spiritus.* Sed Christi nativitas erat secundùm carnem, non autem secundùm spiritualem ejus substantiam. Ergo non debuit per angelos manifestari.

2. Præterea, major est affinitas justorum ad angelos quàm ad quoscumque alios, secundùm illud psal. 53, 8 : *Immittet angelus Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos.* Sed justis, scilicet Simeoni et Annæ, non est manifestata Christi nativitas per angelos. Ergo nec pastoribus per angelos manifestari debuit.

3. Præterea, videtur quòd nec Magis debuerit manifestari per stellam. Hoc enim videtur esse erroris occasio, quantùm ad illos qui æstimant sidera nativitatibus hominum dominari. Sed occasiones peccandi sunt hominibus auferendæ. Non ergo fuit conveniens quòd per stellam Christi nativitas manifestaretur.

4. Præterea, signum oportet esse certum, ad hoc quòd per ipsum aliquid manifestetur. Sed stella non videtur esse signum certum nativitatis Christi. Ergo inconvenienter fuit Christi nativitas per stellam manifestata.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 32, 4 : *Dei perfecta sunt opera.* Sed talis manifestatio fuit opus divinum. Ergo per convenientia signa fuit effecta.

Respondeo dicendum quòd sicut manifestatio syllogistica fit per ea quæ sunt magis nota ei cui est aliquid manifestandum, ita manifestatio quæ fit per signa, debet fieri per ea quæ sunt familiaria illis quibus manifestatur. Manifestum est autem quòd viris justis est familiare et consuetum interiori Spiritûs sancti instinctu edoceri, absque signorum sensibilium demonstratione, scilicet per spiritum prophetiæ. Alii verò corporalibus rebus dediti, per sensibilia ad intelligibilia adducuntur. Judæi autem consueti erant divina responsa per angelos accipere, per quos etiam legem acceperant, secundùm illud Act. 7, 53 : *Accepistis legem in dispositione angelorum.* Gentiles verò, et maximè astrologi consueti sunt stellarum cursus inspicere. Et ideò justis, scilicet Simeoni et Annæ, manifestata est Christi nativitas per interiorem instinctum Spiritûs sancti, secundùm illud Luc. 2, 26 : *Responsum accepit* (1) *à Spiritu sancto, non visurum se mortem, nisi priùs videret Christum Domini.* Pastoribus autem et Magis tanquàm rebus corporalibus deditis, manifestata est Christi nativitas per visibiles apparitiones. Et quia nativitas non erat purè terrena, sed quodammodò cœlestis, ideò per signa cœlestia utrisque Christi nativitas revelatur. Ut enim Augustinus dicit in serm. de Epiph. (æquivalenter serm. 66 de Diversis, circ. princ.), *cœlos angeli habitant et sidera ornant; utrisque ergo cœli enarrant gloriam Dei.* Rationabiliter autem pastoribus, tanquàm Judæis, apud quos frequenter factæ sunt apparitiones angelorum, revelata est nativitas Christi per angelos; Magis autem assuetis in consideratione cœlestium corporum manifestata est per signum stellæ, quia, ut Chrysostomus dicit, hom. 6 in Matth., aliquant. ante med., *per consueta eos Dominus vocare voluit, eis condescendens.* Est autem alia ratio, quia, ut Gregorius dicit, hom. 10 in Evang., circa princ., « Judæis « tanquàm ratione utentibus rationale ani« mal, id est, angelus, prædicare debuit; « gentiles verò, quia uti ratione nesciebant, « ad cognoscendum Dominum, non per vo« cem, sed per signa perducuntur : et sicut « Dominum jam loquentem annuntiaverunt « gentilibus prædicatores loquentes, ita eum « nondùm loquentem elementa muta prædi« caverunt. » Est etiam et alia ratio, quia, ut Augustinus (alius auctor) dicit, in serm. Epiphan., *Abrahæ innumerabilis fuerat promissa successio, non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda;* et ideò stellarum multitudini est comparata, ut cœlestis progenies speraretur. Et ideò gentiles in sideribus designati, ortu novi sideris excitantur, ut perveniant ad Christum, per quem efficiuntur semen Abrahæ.

(1) Ita omnes edit. D. Thomæ cum Mss. An primi amanuensis sphalma vult? Vulgata, *tempus aptum*, ut hìc quoque legendum videtur.

(2) Vulgata, *facis*, et, *tuos*.

(1) Vulgata, *acceperat*.

Ad primum ergo dicendum quòd illud manifestatione indiget quod de se est occultum, non autem illud quod de se est manifestum. Caro autem ejus qui nascebatur, erat manifesta, sed Divinitas erat occulta. Et ideò convenienter manifestata est illa nativitas per angelos, qui sunt Dei ministri : unde et cum claritate angelus apparuit, ut ostenderetur quòd ille qui nascebatur, erat splendor paternæ gloriæ.

Ad secundum dicendum quòd justi non indigebant visibili apparitione angelorum ; sed eis sufficiebat interior instinctus Spiritûs sancti, propter eorum perfectionem

Ad tertium dicendum quòd stella nativitatem Christi manifestans omnem occasionem erroris subtraxit. Ut enim Augustinus dicit contra Faustum, lib. 2, cap. 5, à med., « nulli astrologi ita constituerunt nascentium « hominum fata sub stellis, ut aliquam stel« larum, homine aliquo nato, circuitûs sui « ordinem reliquisse, et ad eum qui natus « est, perrexisse assererent, » sicut accidit circa stellam quæ demonstravit nativitatem Christi. Et ideò per hoc non confirmatur error eorum, « qui sortem nascentium homi« num astrorum ordini colligari arbitrantur ; « non autem credunt astrorum ordinem ad « hominis nativitatem posse mutari. » Similiter etiam, ut Chrysostomus dicit, hom. 4 in Matth., parùm à princ., *non est hoc astronomiæ opus, à stellis scire eos qui nascuntur, sed ab horâ nativitatis futura prædicere.* Magi autem tempus nativitatis non cognoverunt, ut hinc sumentes initium, à stellarum motu futura cognoscerent, sed potiùs è converso.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Chrysostomus (alius auctor) refert, hom. 2 in Op. imperf., in princ. et med., in quibusdam scripturis apocryphis legitur quòd « quædam « gens in extremo Orientis juxta Oceanum « scripturam quamdam habebat ex nomine « Seth de appariturâ hâc stellâ et muneribus « hujusmodi offerendis : quæ gens diligenter « observabat hujus stellæ exortum, positis « exploratoribus duodecim, qui certis tempo« ribus de nocte ascendebant in montem, « in quo postmodùm eam viderunt habentem « in se quasi parvuli formam, et super se si« militudinem crucis. »

Vel dicendum quòd, sicut dicitur in libro de Quæstionibus vet. et novi Testamenti, quæst. 63, « Magi illi traditionem Balaam se« quebantur, qui dixit : *Orietur stella ex Ja« cob.* Unde videntes stellam extra ordinem « mundi, hanc esse intellexerunt quam Ba« laam futuram indicem regis Judæorum pro« phetaverat. »

Vel dicendum, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in sermone de Epiphaniâ, quòd ab angelis aliquâ admonitione revelationis audierunt Magi quòd stella Christum natum significaret, et probabile videtur quòd à bonis, quando in Christo adorando salus eorum jam quærebatur. Vel, sicut Leo papa dicit in sermone de Epiphaniâ, 4 ejusd. festiv., cap. 3, ante med., « præter illam speciem « quæ corporeum indicavit obtutum, ful« gentior veritatis radius eorum corda per« docuit : quod ad illuminationem fidei per« tinebat. »

Articulus vi. — *Utrùm nativitas Christi ordine convenienti fuerit manifestata.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienti ordine Christi nativitas fuerit manifestata. Illis enim debuit primò manifestari Christi nativitas qui Christo propinquiores fuerunt, et qui magis Christum desiderabant, secundùm illud Sap. 6, 14 : *Prœoccupat eos qui se concupiscunt, ut se priorem illis ostendat.* Sed justi propinquissimi erant Christo per fidem, et maximè ejus adventum desiderabant : unde dicitur Luc. 2, 25, de Simeone, quòd *erat homo justus et timoratus, expectans redemptionem Israel.* Ergo priùs debuit manifestari Christi nativitas Simeoni quàm pastoribus vel Magis.

2. Præterea, secundùm Augustinum Magi fuerunt primitiæ gentium Christo credituarum. Sed primò plenitudo gentium intrat ad fidem, et postmodùm omnis Israel salvus fiet, ut dicitur Rom. 11. Ergo priùs debuit manifestari Christi nativitas Magis quàm pastoribus.

3. Præterea, Matth. 21, 16, dicitur quòd « Herodes occidit omnes pueros qui erant in « Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, à « bimatu, et infra, secundùm tempus quod « exquisierat à Magis ; » et sic videtur quòd per duos annos post Christi nativitatem Magi ad Christum pervenerint. Inconvenienter igitur post tantum tempus fuit gentilibus Christi nativitas manifestata.

Sed contra est quod dicitur Dan. 2, 21 : *Ipse mutat tempora et ætates;* et ita tempus manifestationis nativitatis Christi videtur congruo ordine esse dispositum.

Respondeo dicendum quòd Christi nativitas primò quidem manifestata est pastoribus ipso die nativitatis Christi : ut enim dicitur Luc. 2, 8 : « Pastores erant in regione eâdem vigilan« tes, et custodientes vigilias noctis super « gregem suum ; et ut discesserunt ab eis an« geli in cœlum, loquebantur ad invicem : « Transeamus usque Bethlehem : et venerunt « festinantes. » Secundò autem Magi pervenerunt ad Christum tertiâ decimâ die nativitatis ejus, quo die festum Epiphaniæ celebratur. Si enim, revoluto anno vel etiam duobus annis venissent, non invenissent eum in Bethlehem, cùm scriptum sit Luc. 2, 39, quòd *postquàm perfecerunt omnia secundùm legem Domini offerentes,* scilicet puerum Jesum in templum, *reversi sunt in Galilœam civitatem suam Nazareth.* Tertiò autem manifestata est justis in templo quadragesimo die à nativitate Christi, ut habetur Luc. 2. Et hujus ordinis ratio est, quia per pastores significantur Apostoli et alii credentes ex Judæis, quibus primò manifestata est fides Christi, inter quos *non* fuerunt *multi potentes, nec multi nobiles,* ut dicitur 1 ad Corinth. 1. Secundò autem fides Christi pervenit ad plenitudinem gentium, quæ est præfigurata per Magos. Tertiò autem pervenit ad plenitudinem Judæorum, quæ est præfigurata per justos : unde et in templo Judæorum est eis Christus manifestatus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit Rom. 9, 31 : *Israel sectando legem justitiæ, in legem justitiæ non pervenit.* Sed gentiles, qui non quærebant justitiam, Judæos communiter in justitiâ fidei prævenerunt. Et in hujus figuram Simeon, *qui expectabat consolationem Israel*, ultimò Christum natum cognovit, et præcesserunt eum Magi et pastores, qui Christi nativitatem non ita sollicitè expectabant.

Ad secundum dicendum quòd licèt plenitudo gentium priùs intraverit ad fidem quàm plenitudo Judæorum, tamen primitiæ Judæorum prævenerunt in fide primitias gentium. Et ideò pastoribus priùs manifestata est Christi nativitas quàm Magis.

Ad tertium dicendum quòd de apparitione stellæ quæ apparuit Magis, est duplex opinio. Chrysostomus enim (alius auctor) super Matth., hom. 2 in Op. imperf., aliquant. à princ., et Augustinus in serm. Epiphan. 7, ante med., dicunt quòd stella Magis apparuit per biennium ante Christi nativitatem : et tunc præmeditantes, et se ad iter præparantes, à remotissimis partibus Orientis pervenerunt ad Christum tertiâ decimâ die à suâ nativitate. Unde et Herodes statim post recessum Magorum videns se ab eis illusum, mandavit occidi pueros *à bimatu et infra*, dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundùm quòd à Magis audierat. Alii verò dicunt stellam apparuisse primò, cùm Christus natus est; et statim Magi, visâ stellâ, iter arripientes, longissimum iter in tredecim diebus peregerunt, partim quidem adjuti divinâ virtute, partim autem dromedariorum velocitate : et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus Orientis. Quidam tamen dicunt eos venisse de regione propinquâ, unde fuerat Balaam, cujus doctrinæ sectatores fuerunt. Dicuntur autem ab Oriente venisse, quia terra illa est ad orientalem partem terræ Judæorum. Et secundùm hoc Herodes non statim recedentibus Magis, sed post biennium pueros interfecit; vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse, vel aliquorum periculorum terroribus agitatus, à curâ interficiendi puerum interim destitisse; vel quia potuit credere *Magos fallacis stellæ visione deceptos, postquàm non invenerunt quem natam putaverunt, erubuisse ad se redire*, ut Augustinus dicit in lib. 2 de Consensu Evangel., cap. 11, ad fin. Ideò autem non solùm bimos pueros interfecit, sed etiam infra, quia ut Augustinus dicit in quodam serm. Innocentium (habetur in Gloss. ord., sup. illud Matth. 2 : *A bimatu*, etc.), *timebat ne puer, cui sidera famulantur, speciem suam paulò supra ætatem vel infra transformaret.*

Articulus vii. — *Utrùm stella quæ Magis apparuit, fuerit una de cœlestibus stellis.* — (*Opusc.* 10, *cap.* 7, *et Matth.* 2, *lect.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd stella quæ Magis apparuit, fuerit una de cœlestibus stellis. Dicit enim Augustinus in quodam sermone Epiph. (implic. variis in locis serm.) : *Dùm pendet ad ubera, et vilium patitur Deus involumenta pannorum, repentè novum de cœlo sidus effulsit.* Fuit igitur stella cœlestis, quæ Magis apparuit.

2. Præterea, Augustinus dicit in sermone quodam Epiph., ut sup. : *Pastoribus angeli, Magis stella Christum demonstrat; utrisque loquitur lingua cœlorum, quia lingua cessavit Prophetarum.* Sed angeli pastoribus apparentes fuerunt verè de cœlestibus angelis. Ergo et stella Magis apparens fuit verè de cœlestibus stellis.

3. Præterea, stellæ quæ non sunt in cœlo, sed in aere, dicuntur stellæ cometæ, quæ non apparent in nativitatibus regum, sed magis sunt indicia mortis eorum. Sed illa stella designabat regis nativitatem : unde Magi dicunt Matth. 2, 2 : *Ubi est qui natus est Rex Judæorum? vidimus enim stellam ejus in Oriente.* Ergo videtur quòd fuerit una de cœlestibus stellis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 2 contra Faustum, cap. 5, à med. : « Non « ex illis erat hæc stellis quæ ab initio crea- « turæ itinerum suorum ordinem sub crea- « toris lege custodiunt; sed novo Virginis « partu novum sidus apparuit. »

Respondeo dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit sup. Matth., hom. 6, aliquant. à princ., quòd *illa stella quæ Magis apparuit, non fuerit una cœlestium stellarum, multipliciter manifestum est.* Primò quidem, quia nulla alia stellarum hâc viâ incedit : hæc enim stella ferebatur à septentrione in meridiem; ita enim Judæa jacet ad Persidem, unde Magi venerunt. Secundò, apparet hoc ex tempore : non enim solùm apparebat in nocte, sed etiam in mediâ die, quod non est virtutis stellæ, sed nec etiam lunæ. Tertiò, quia quandoque apparebat, et quandoque occultabatur : cùm enim intraverunt Hierosolymam, occultavit seipsam; deinde ubi Herodem reliquerunt, seipsam monstravit. Quartò, quia non habebat continuum motum; sed cùm oportebat ire Magos, ibat, cùm oportebat stare, stabat; sicut et de columnâ nubis erat in deserto. Quintò, quia non sursùm manens partum Virginis demonstrabat, sed deorsùm descendens hoc faciebat. Dicitur enim Matth. 2, 9, quòd *stella, quam viderant Magi in Oriente, antecedebat eos, usque dùm veniens staret supra ubi erat puer.* Ex quo patet quòd verbum Magorum dicentium : *Vidimus stellam ejus in Oriente*, non est sic intelligendum, quasi ipsis in Oriente positis stella apparuerit existens in terrâ Juda; sed quia viderunt eam in Oriente existentem, et præcessit eos usque in Judæam : quamvis hoc à quibusdam sub dubio relinquatur. Non autem potuisset distinctè domum demonstrare, nisi esset terræ vicina, et, sicut ipse dicit, loc. cit., *hoc non videtur proprium esse stellæ, sed virtutis rationalis cujusdam.* Unde videtur hæc stella virtutis invisibilis fuisse in talem apparentiam transformata.

Unde quidam dicunt quòd sicut Spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in specie columbæ, ita apparuit Magis in specie stellæ.

Alii verò dicunt quòd angelus qui apparuit pastoribus in humanâ specie, apparuit Magis in specie stellæ. Probabilius tamen videtur

quòd fuerit stella de novo creata, non in cœlo, sed in aere vicino terræ, quæ secundùm divinam voluntatem movebatur. Unde Leo papa dicit in serm. Epiph. (qui est 1 ejusdem festi, cap. 1, ad fin.): « Tribus Magis in regione Orientis stella novæ claritatis « apparuit, quæ illustrior cæteris pulchriorque sideribus, in se intuentium oculos « animosque converteret; ut confestim adverteretur non esse otiosum quod tam insolitum videbatur. »

Ad primum ergo dicendum quòd cœlum in sacrâ Scripturâ quandoque dicitur aer, secundùm illud psalmi 8, 9: *Volucres cœli et pisces maris.*

Ad secundum dicendum quòd ipsi angeli cœlestes ex suo officio habent, ut ad nos descendant in ministerium missi, sed stellæ cœlestes suum situm non mutant. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd sicut stella illa non est secuta motum stellarum cœlestium, ita nec etiam stellarum cometarum, quæ nec de die apparent, nec cursum suum ordinatum mutant. Et tamen non omninò aberat significatio cometarum quia cœleste regnum Christi *comminuit et consumit universa regna* (1) *terræ, et ipsum stabit in æternum*, ut dicitur Dan. 2, 44.

Articulus VIII. — *Utrùm Magi convenienter ad Christum adorandum venerint.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Magi non convenienter ad Christum adorandum venerint. Unicuique enim regi reverentia debetur à suis subjectis. Magi autem non erant de regno Judæorum. Ergo cùm ex visione stellæ cognoverunt natum esse Regem Judæorum, videtur quòd inconvenienter venerint ad eum adorandum.

2. Præterea, stultum est, vivente rege aliquo, extraneum regem annuntiare. Sed in regno Judææ regnabat Herodes. Ergo stultè fecerunt Magi, alterius regis nativitatem annuntiantes.

3. Præterea, certius est cœleste indicium quàm indicium humanum. Sed Magi ducatu cœlestis indicii ab Oriente venerant in Judæam. Stultè ergo egerunt, præter ducatum stellæ humanum indicium requirendo, dicentes: *Ubi est qui natus est Rex Judæorum?* Matth. 2, 2.

4. Præterea, munerum oblatio et adorationis reverentia non debetur nisi regibus jam regnantibus. Sed Magi non invenerunt Christum regiâ dignitate fulgentem. Ergo inconvenienter ei munera et reverentiam regiam exhibuerunt.

Sed contra est quod dicitur Isa. 60, 3: *Ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortûs tui.* Sed qui divino lumine ducuntur, non errant. Ergo Magi absque errore Christo reverentiam exhibuerunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 3 huj. quæst., ad 1, Magi sunt primitiæ gentium in Christum credentium; in quibus apparuit, sicut in quodam præsagio, fides et devotio gentium venientium à remotis ad Christum. Et ideò sicut devotio et fides gentium est absque errore per inspirationem Spiritûs sancti, ita etiam credendum est Magos à Spiritu sancto inspiratos sapienter Christo reverentiam exhibuisse.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in serm. Epiphaniæ, serm. 2, 6, 7, « cùm multi reges Judæorum nati fuissent atque defuncti, nullum eorum Magi « adorandum quæsierunt. Non itaque regi « Judæorum, quales illìc esse solebant, hunc « tam magnum honorem longinqui, alienigenæ, et ab eodem regno prorsùs extranei, « à se deberi arbitrabantur, sed talem natum « esse didicerunt, in quo adorando se salutem, quæ secundùm Deum est, consecuturos minimè dubitarent. »

Ad secundum dicendum quòd per illam annuntiationem Magorum præsignabatur constantia gentium Christum usque ad mortem confitentium: unde Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. hom. 2, in Op imperf., parùm à princ., quòd « *dùm considerabant Regem futurum, non timebant regem præsentem, adhuc non viderant Christum, et jam parati erant pro eo mori.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in sermone Epiphaniæ, ut sup., « stella quæ Magos perduxit ad locum, ubi « erat cum matre Virgine Deus infans, poterat eos ad ipsam perducere civitatem « Bethlehem, in quâ natus est Christus; sed « etiam subtraxit se donec de civitate, in « quâ Christus nesceretur, etiam Judæi testimonium perhiberent; » ut sic « geminato « testimonio confirmati, « sicut Leo papa dicit, serm. 4 de Epiph., cap. 2, ante med., » « ardentiori (1) fide expeterent, quem et « stellæ claritas et prophetiæ manifestabat « auctoritas. » Et ita « ipsi annuntiant Judæis « Christi nativitatem, et interrogant locum, « credunt, et quærunt, tanquàm significantes eos, qui ambulant per fidem, et desiderant speciem, » ut Augustinus dicit in sermone Epiphaniæ, ut supra. Judæi autem indicantes eis locum nativitatis Christi, « similes facti sunt fabris arcæ Noe, qui aliis, « ubi evaderent, præstiterunt; et ipsi diluvio « perierunt. Audierunt et abierunt inquisitores, dixerunt et remanserunt doctores « similes lapidibus milliariis, qui viam ostendunt, nec ambulant. » Divino etiam nutu factum est ut, aspectu stellæ subtracto, Magi humano sensu in Jerusalem irent, quærentes in civitate regiâ Regem natum, ut in Jerusalem primò Christi nativitas publicè annuntiaretur, secundùm illud Isa. 2, 2: *De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem;* et ut etiam studio Magorum de longè venientium damnaretur Judæorum pigritia propè existentium.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 11, in Op. imperf., aliquant. à princ., « si Magi terrenum regem quærentes sic in« venissent, fuissent confusi, quia tanti iti-

(1) Vulgata, *regna hæc.*

(1) Ita cum Mss. Camer., Alcan. aliisque edit. passim, Leonis textui concinentes. Al., *attentiori.*

« neris laborem sine causâ suscepissent : « unde nec adorâssent, nec munera obtulis« sent. Nunc autem quia cœlestem regem « quærebant, etsi nihil regalis excellentiæ « in eo viderent, tamen solius stellæ testi« monio contenti, eum adoraverunt. Vident « enim hominem, et agnoscunt Deum, et « offerunt munera dignitati Christi congruen« tia; aurum quidem quasi regi magno; « thus, quod in Dei sacrificio ponitur, immo« latur ut Deo; myrrha, quâ mortuorum « corpora condiuntur, præbetur tanquàm pro « salute omnium morituro. » In quo etiam ut Gregorius dicit, hom. 10 in Evang., vers. fin., instruimur, « ut nato regi aurum, » per quod significatur sapientia, « offeramus in « conspectu ejus sapientiæ lumine splenden« tes; thus autem, » per quod exprimitur orationis devotio, « offerimus Deo, si per ora« tionum studia Deo suave aliquid redolere « valeamus; myrrham autem, » quæ significat mortificationem carnis, « offerimus, si car« nis vitia per abstinentiam mortificemus. »

QUÆSTIO XXXVII.

De legalibus circa puerum Jesum servatis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de circumcisione Christi. Et quia circumcisio est quædam professio legis observandæ secundùm illud Galat. 5, 3 : *Testificor omnis homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*, simul cùm hoc quærendum est de aliis legalibus circa puerum Jesum observatis.

Unde quæruntur quatuor : 1° De ejus circumcisione; 2° de nominis impositione; 3° de ejus oblatione; 4° de matris purgatione.

Articulus primus. — *Utrùm Christus debuerit circumcidi.* — (*Inf., quæst.* 40, *art.* 4, *corp., et* 4, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 3, *et opusc.* 60, *cap.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non debuerit circumcidi. Veniente enim veritate, cessat figura. Sed circumcisio fuit Abrahæ præcepta in signum fœderis, quod erat de semine nascituro, ut patet Gen. 17. Hoc autem fœdus fuit in Christi nativitate completum. Ergo circumcisio statim cessare debuit.

2. Præterea, omnis Christi actio nostra est instructio : unde dicitur Joan. 13, 15: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodùm ego feci, ita et vos faciatis.* Sed nos non debemus circumcidi, secundùm illud Gal. 5, 2 : *Si circumcidemini, Christus vobis nihil proderit.* Ergo videtur quòd nec Christus debuerit circumcidi.

3. Præterea, circumcisio est ordinata in remedium originalis peccati. Sed Christus non contraxit originale peccatum, ut ex supra dictis patet, quæst. 15, art. 1 et 2. Ergo Christus non debuit circumcidi.

Sed contra est quod dicitur Luc. 2, 21 *Postquàm consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer.*

Respondeo dicendum quòd pluribus de causis Christus debuit circumcidi : primò quidem ut ostendat veritatem carnis humanæ contra Manichæum, qui dixit eum habuisse corpus phantasticum; et contra Apollinarium, qui dixit corpus Christi esse divinitati consubstantiale; et contra Valentinum, qui dicit Christum de cœlo corpus attulisse. Secundò, ut approbaret circumcisionem, quam olim Deus instituerat. Tertiò, ut comprobaret se esse de genere Abrahæ, qui circumcisionis mandatum acceperat in signum fidei, quam de ipso habuerat. Quartò, ut Judæis excusationem tolleret, ne eum reciperent, si esset incircumcisus. Quintò, ut obediendi virtutem nobis suo commendaret exemplo : unde et octavâ die circumcisus est, sicut in lege erat præceptum. Sextò, ut quia in similitudinem carnis peccati advenerat, remedium, quo caro peccati consueverat mundari, non respueret. Septimò, ut legis onus in se sustinens, alios à legis onere liberaret, secundùm illud Gal. 4, 4 : *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret.*

Ad primum ergo dicendum quòd circumcisio per remotionem carnalis pelliculæ in membro generationis facta, significabat spoliationem vetustæ generationis, à quâ quidem vetustate liberamur per passionem Christi; ideò veritas hujus figuræ non fuit plenè impleta in Christi nativitate, sed in ejus passione, ante quam circumcisio suam virtutem (1) et statum habebat : et ideò decuit Christum ante suam passionem, tanquàm filium Abrahæ, circumcidi.

Ad secundum dicendum quòd Christus circumcisionem suscepit eo tempore quo erat sub præcepto. Et ideò ejus actio in hoc est nobis imitanda, ut observemus ea quæ sunt nostro tempore in præcepto, quia *unicuique negotio est tempus et opportunitas*, ut dicitur Eccles. 8, 6.

Et præterea, ut Origenes dicit, hom. 14 in Luc., in princ., *sicut mortui sumus cum illo moriente, et consurreximus Christo resurgenti, ita circumcisi sumus spirituali circumcisione per Christum : et ideò carnali circumcisione non indigemus.* Et hoc est quod Apostolus dicit Coloss. 2, 2 : *In quo*, scilicet Christo, *circumcisi estis circumcisione non manufactâ, in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi.*

Ad tertium dicendum quòd sicut Christus propriâ voluntate mortem nostram suscepit, quæ est effectus peccati, nullum in se habens peccatum, ut nos à morte liberaret, et spiritualiter nos faceret mori peccato; ita etiam et circumcisionem, quæ est remedium originalis peccati, suscepit, absque hoc quòd haberet originale peccatum, ut nos à legis jugo liberaret, et ut in nobis spiritualem circumcisionem efficeret, ut scilicet suscipiendo figuram, impleret veritatem.

Articulus ii. — *Utrùm convenienter fuerit Christo nomen impositum.* — (*Opusc.* 60, *cap.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Al., *veritatem*.

quòd inconvenienter fuerit Christo nomen impositum. Veritas enim evangelica debet prænuntiationi propheticæ respondere. Sed prophetæ aliud nomen de Christo prænuntiaverunt: dicitur enim Isa. 7, 14: « Ecce vir« go concipiet, et pariet filium, et vocabitur « nomen ejus Emmanuel; » et cap. 8, 3: « Voca nomen ejus: Accelera, spolia detra« he, festina prædari; » et cap. 9, 6: « Vo« cabitur nomen ejus: Admirabilis, Consi« liarius, Deus fortis, Pater futuri seculi, « Princeps pacis; » et Zach. 6, 12, dicitur: » « Ecce vir: Oriens nomen ejus. » Ergo inconvenienter vocatum est nomen ejus Jesus.

2. Præterea, Isa. 62, 2, dicitur: *Vocabitur tibi nomen novum, quod os Domini nominavit.* Sed hoc nomen *Jesus* non est nomen novum, sed pluribus fuit in veteri Testamento impositum, ut patet etiam ex ipsâ genealogiâ Christi, Luc. 3. Ergo videtur quòd inconvenienter vocatum est nomen ejus Jesus.

3. Præterea, hoc nomen *Jesus* salutem significat, ut patet per id quod dicitur Matth. 1, 21: *Pariet* (1) *filium, et vocabis nomen ejus Jesum: ipse enim salvum faciet populum suum à peccatis eorum.* Sed salus per Christum non est facta solùm in circumcisione, sed etiam in præputio, ut patet per Apostolum, Rom. 4. Inconvenienter ergo hoc nomen fuit Christo impositum in suâ circumcisione.

Sed contra est auctoritas Scripturæ, in quâ dicitur Luc. 2, 21, quòd *postquàm consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, vocatum est nomen ejus Jesus.*

Respondeo dicendum quòd nomina debent proprietatibus rerum respondere. Et hoc patet in nominibus generum et specierum, quia, ut dicitur 4 Metaph., text. 28, *ratio quam significat nomen, est definitio*, quæ designat propriam rei naturam. Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliquâ proprietate ejus cui nomen imponitur; vel à tempore, sicut imponuntur nomina aliquorum sanctorum his qui in eorum festis nascuntur; vel à cognatione, sicut cùm filio imponitur nomen patris vel alicujus de cognatione ejus; sicut propinqui Joannis Baptistæ volebant eum vocare nomine patris sui Zachariam, non autem Joannem, *quia nullus erat in cognatione ejus, qui vocaretur hoc nomine*, ut dicitur Luc. 1, 61; vel etiam ab eventu, sicut Joseph vocavit primogenitum suum Manassem, dicens: *Oblivisci fecit me Deus omnium laborum meorum*, Genes. 41, 51; vel etiam ex aliquâ qualitate ejus cui nomen imponitur; sicut Genes. 25, dicitur quòd quia *qui primus egressus est de utero matris, rufus erat, et totus in morem pellis hispidus, vocatum est nomen ejus Esaü*, quod interpretatur rubeus. Nomina autem quæ imponuntur aliquibus divinitùs, semper significant aliquod gratuitum donum eis divinitùs datum, sicut Gen. 17, 5, dictum est Abrahæ: *Apellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constitui te.* Et Matth. 16, 18, dictum est Petro: *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.*

(1) Al., *Paries.*

Quia igitur Christo hoc munus gratiæ collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideò convenienter vocatum est nomen ejus Jesus, id est, *Salvator,* angelo hoc nomen prænuntiante, non solùm matri, sed etiam Joseph, qui erat futurus ejus nutritius.

Ad primum ergo dicendum quòd in omnibus illis nominibus quodammodò significatur hoc nomen *Jesus*, quod est significativum salutis. Nam in hoc quod dicitur *Emmanuel*, quod interpretatur, *Nobiscum Deus*, designatur causa salutis, quæ est unio divinæ et humanæ naturæ in personâ Filii Dei, per quam factum est ut Deus esset nobiscum, quasi particeps nostræ naturæ. Per hoc autem quod dicitur: *Voca nomen ejus: Accelera, spolia detrahe*, etc., designatur à quo nos salvavit, quia à diabolo, cujus spolia abstulit, secundùm illud Coloss. 2, 15: *Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter.* In hoc autem quod dicitur: *Vocabitur nomen ejus Admirabilis*, etc., designatur via et terminus nostræ salutis, in quantum scilicet admirabili Divinitatis consilio et virtute ad hæreditatem futuri seculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei sub ipso principe Deo. Quod verò dicitur: *Ecce vir, Oriens nomen ejus*, ad idem refertur, ad quod primum, scilicet ad incarnationis mysterium, secundùm quod *exortum est in tenebris lumen rectis corde* (1), psal. 111, 4.

Ad secundum dicendum quòd his qui fuerunt ante Christum, potuit convenire hoc nomen *Jesus* secundùm aliquam aliam rationem, putà quia aliquam particularem et temporalem salutem attulerunt; sed secundùm rationem spiritualis et universalis salutis, hoc nomen proprium est Christo: et secundùm hoc dicitur esse nomen novum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Gen. 17 legitur, simul Abraham suscepit nominis impositionem à Deo, et circumcisionis mandatum. Et ideò apud Judæos consuetum erat ut ipso die circumcisionis nomina pueris imponerentur, quasi ante circumcisionem perfectum esse non habuerint, sicut etiam nunc pueris in baptismo nomina imponuntur. Unde super illud Proverb. 4: *Ego filius fui patris mei, tenellus et unigenitus coram matre meâ*, dicit Glossa ordin.: « Quare Salomon « se unigenitum coram matre nominat, quem « fratrem uterinum præcessisse Scriptura « testatur, nisi quia ille mox natus sine no« mine, quasi nunquàm esset, de vitâ de« cessit? » Et ideò Christus simul cùm fuit circumcisus, nominis impositionem accepit.

Articulus iii. —*Utrùm Christus convenienter fuerit in templo oblatus.* — (*Opusc.* 60, *cap.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter fuerit Christus in templo oblatus. Dicitur enim Exodi 13, 2: *Sanctifica mihi omne primogenitum quod aperit vulvam in filiis Israel.* Sed Christus exivit de clauso virginis utero, et ita matris vulvam non aperuit. Ergo Christus ex hâc lege non debuit in

(1) In Vulgatâ non est *corde.*

templo offerri.

2. Præterea, illud quod est semper præsens alicui, non potest ei præsentari. Sed Christi humanitas semper fuit Deo maximè præsens, utpote ei semper conjuncta in unitate personæ. Ergo non oportuit quòd coram Domino sisteretur.

3. Præterea, Christus est hostia principalis, ad quam omnes hostiæ veteris legis referuntur, sicut figura ad veritatem. Sed hostiæ non debet esse alia hostia. Ergo non fuit conveniens ut pro Christo alia hostia offerretur.

4. Præterea, inter legales hostias præcipua fuit agnus, qui erat juge sacrificium, ut habetur Numer. 28, unde etiam Christus dicitur agnus, Joan. 1, 29 : *Ecce Agnus Dei.* Magis ergo fuit conveniens quòd pro Christo offerretur agnus quàm *par turturum* vel *duo pulli columbarum.*

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ, quæ hoc factum esse testatur, Luc. 2.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. qu., in corp., et ad 3, Christus voluit sub lege fieri, *ut eos qui sub lege erant, redimeret,* et ut justificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur. De prole autem natâ duplex præceptum in lege traditur. Unum quidem generale quoad omnes, ut scilicet completis diebus purificationis matris, offerretur sacrificium pro filio sive pro filiâ, ut habetur Levit. 12. Et hoc quidem sacrificium erat et ad expiationem peccati, in quo proles erat concepta et nata, et etiam ad consecrationem quamdam ipsius, quia tunc primò præsentabatur in templo : et ideò aliquid offerebatur in holocaustum, et aliquid pro peccato. Aliud autem præceptum erat speciale in lege de primogenitis tam in hominibus quàm in jumentis. Sibi enim Dominus deputaverat omne primogenitum filiorum Israel, pro eo quòd ad liberationem populi Israel percusserat *primogenita Ægypti ab homine usque ad pecus,* primogenitis filiorum Israel reservatis. Et hoc mandatum ponitur Exodi 13, in quo etiam præfigurabatur Christus, qui est *primogenitus in multis fratribus,* ut dicitur Rom. 8, 29. Quia igitur Christus ex muliere natus erat quasi primogenitus, et voluit fieri sub lege, hæc duo Evangelista Lucas circa eum fuisse observata ostendit. Primò quidem id quod pertinet ad primogenitos, cùm dicit, Luc. 2, 22 : *Tulerunt illum in Jerusalem, ut sisterent eum Domino sicut scriptum est in lege Domini, quia omne masculinum adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur.* Secundò, illud quod pertinet communiter ad omnes, cùm dicit : *Ut darent hostiam, secundùm quod dictum erat in lege Domini, par turturum, aut duos pullos columbarum.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Gregorius Nyssenus dicit (hab. in Catenâ D. Th. sup. illud Lucæ 2 : *Sanctum Domino,* etc.): « Illud legis præceptum in solo incarnato Deo « singulariter, et ab aliis differenter impleri « videtur : ipse namque solus ineffabiliter « conceptus ac incomprehensibiliter editus, « virginalem uterum aperuit, non antea con« nubio reseratum, servans et post partum « inviolabile (1) signaculum castitatis. » Unde quòd dicit, *adaperiens vulvam,* designat quòd nihil antea inde intraverat vel exiverat : et per hoc etiam specialiter dicitur *masculinus,* quia nihil de femineitate culpæ portavit : singulariter etiam *sanctus, quia terrenæ contagia corruptelæ immaculati partûs novitate non sensit,* Ambr. in hunc loc. Luc. 2.

Ad secundum dicendum quòd sicut Filius Dei non propter seipsum factus est homo et circumcisus in carne, sed ut nos per gratiam faceret deos, et ut spiritualiter circumcidamur : sic propter nos sistitur Domino, ut discamus Deo præsentare nosmetipsos : et hoc post circumcisionem ejus factum est, ut ostendat, neminem, nisi circumcisum vitiis, dignum esse divinis conspectibus.

Ad tertium dicendum quòd propter hoc ipsum voluit hostias legales pro se offerri, qui erat vera hostia, ut figura veritati conjungeretur, et per veritatem figura approbaretur, contra illos qui Deum legis negant à Christo fuisse in Evangelio prædicatum, *Non enim putandum est,* ut Origenes dicit, hom. 14 in Luc., à med., *quòd filium suum bonus Deus sub lege inimici* (2) *fecerit, quam ipse non dederat.*

Ad quartum dicendum quòd Levit. 12, præcipitur ut qui possent, agnum pro filio aut filiâ, simul et turturem, sive columbam offerrent ; qui verò non sufficerent ad offerendum agnum, duos turtures, vel duos columbarum pullos offerrent. Dominus ergo, qui *cùm dives esset, propter nos egenus factus est, ut illius inopiâ divites essemus,* ut dicitur 2 ad Cor. 8, 9, pro se pauperum hostiam voluit offerri, sicut et in ipsâ nativitate pannis involvitur et reclinatur in præsepio. Nihilominùs tamen hujusmodi aves figuræ congruunt : turtur enim, quia est avis loquax, prædicationem et confessionem fidei significat; quia verò est animal castum, significat castitatem ; quia verò est animal solitarium, significat contemplationem. Columba verò est animal mansuetum et simplex, mansuetudinem et simplicitatem significans : est etiam animal gregale, unde significat vitam activam ; et ideò hujusmodi hostia figurabat perfectionem Christi et membrorum ejus. Utrumque etiam animal propter consuetudinem gemendi præsentes sanctorum luctus designabat ; sed turtur, quæ est solitaria, significat secretas orationum lacrymas ; columba verò, quia est gregalis, significat publicas orationes Ecclesiæ. Utrumque verò animal duplicatum offertur, ut sanctitas sit non solùm in animâ, sed etiam in corpore.

Articulus iv. — *Utrùm mater Dei convenienter ad templum purganda accesserit.* — (*Op* 60, *cap.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter mater Dei purganda ad templum accesserit. Purgatio enim non videtur esse nisi ab immunditiâ. Sed in B. Virgine nulla fuit immunditia, ut ex supradictis pa-

(1) Al., *inviolabiliter.*
(2) Ita Mss. et editi passim. Al. deest *inimici.*

tet, art. præc., ad 1, et qu. 27, art. 4 et 5; et quæst. 28. Ergo non debuit ut purganda ad templum accedere.

2. Præterea, Levit. 12, 2, dicitur : *Mulier quæ, suscepto* (1) *semine, peperit masculum, immunda erit septem diebus;* et ideò ei præcipitur quòd non ingrediatur sanctuarium donec impleantur dies purgationis ejus. Sed B. Virgo peperit masculum sine virili semine. Non ergo debuit ad templum venire purganda.

3. Præterea, purgatio ab immunditiâ non fit nisi per gratiam. Sed sacramenta veteris legis gratiam non conferebant; sed ipsa potiùs secum gratiæ auctorem habebat. Non ergo conveniens fuit ut ad templum purganda veniret.

Sed contra est auctoritas Scripturæ, quâ dicitur Luc. 2, 22, quòd *impleti sunt dies purgationis Mariæ secundùm legem Moysi.*

Respondeo dicendum quòd sicut plenitudo gratiæ à Christo derivatur in matrem, ita decuit ut mater humilitati filii conformaretur; *Humilibus* enim *Deus dat gratiam,* ut dicitur Jacobi 4, 6. Et ideò sicut Christus, licèt non esset legi obnoxius, voluit tamen circumcisionem et alia legis onera subire, ad demonstrandum humilitatis et obedientiæ exemplum, et ut approbaret legem et ut calumniæ occasionem Judæis tolleret; propter easdem rationes voluit et matrem suam implere legis observantias, quibus tamen non erat obnoxia.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt B. Virgo nullam haberet immunditiam, voluit tamen purgationis observantiam implere, non propter indigentiam, sed propter legis præceptum. Et ideò signanter Evangelista dicit quòd *impleti sunt dies purgationis ejus secundùm legem;* ipsa enim secundùm se purgatione non indigebat.

Ad secundum dicendum quòd signanter Moyses videtur fuisse locutus ad excipiendam ab immunditiâ matrem Dei, quæ non peperit suscepto semine. Et ideò patet quòd non obligabatur ad impletionem illius præcepti, sed voluntariè purgationis observantiam adimplevit, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd legalia sacramenta non purgabant ab immunditiâ culpæ, quod fit per gratiam, sed hanc purgationem præfigurabant; purgabant autem purgatione quâdam carnali ab immunditiâ irregularitatis cujusdam, sicut in secundâ parte dictum est, 1-2, qu. 101, art. 5, ad 5, 6 et 7. Neutram tamen immunditiam B. Virgo contraxerat : et ideò non indigebat purgari.

QUÆSTIO XXXVIII.

De baptismo Joannis. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de baptismo quo Christus baptizatus est; et quia Christus baptizatus est baptismo Joannis, primò considerandum est de baptismo Joannis in communi, secundò, de baptizatione Christi.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm conveniens fuerit quòd Joannes baptizaret; 2° utrùm ille baptismus fuerit à Deo; 3° utrùm contulerit gratiam; 4° utrùm alii, præter Christum, illo baptismo debuerint baptizari; 5° utrùm baptismus ille cessare debuerit Christo baptizato; 6° utrùm baptizati baptismo Joannis essent postea baptizandi baptismo Christi.

(1) Vulgata, *si suscepto.*

Articulus primus. — *Utrùm fuerit conveniens Joannem baptizare.* — (*4, dist. 2, quæst. 2, art. 2, ad 4.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens Joannem baptizare. Omnis enim ritus sacramentalis ad aliquam pertinet legem. Sed Joannes non introduxit novam legem. Ergo inconveniens fuit quòd novum ritum baptizandi introduceret.

2. Præterea, Joannes fuit missus à Deo in testimonium tanquàm propheta secundùm illud Luc. 1, 76 : *Tu puer propheta Altissimi vocaberis.* Sed prophetæ qui fuerunt ante Christum non introduxerunt novum ritum, sed observantiam legalium rituum inducebant, ut patet Malach. ult., 4 : *Mementote legis Moysi, servi mei.* Ergo nec Joannes novum ritum baptizandi introducere debuit.

3. Præterea, ubi est alicujus rei superfluitas, non est ad illud aliquid addendum. Sed Judæi excedebant in superfluitate baptismatum : dicitur enim Marci 7, 3, quòd « Pharisæi et omnes Judæi, nisi crebrò laverint « manus, non manducant.., et à foro « venientes, « nisi baptizentur, non comedunt; et alia « multa sunt quæ tradita sunt illis servare, « baptismata calicum, et urceorum, et æramentorum, et lectorum. » Ergo inconveniens fuit quòd Joannes baptizaret.

Sed contra est auctoritas Scripturæ Matth. 3, 6, ubi præmissâ sanctitate Joannis, subditur, quòd *exibant ad eum multi, et baptizabantur ab eo in Jordane.*

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit Joannem baptizare, propter quatuor. Primò quidem, quia oportebat Christum à Joanne baptizari, ut baptismum consecraret, ut Augustinus dicit super Joan. (implic. tract. 5, aliq. à princ.). Secundò, ut Christus manifestaretur. Unde ipse Joannes Baptista dicit, Joan. 1, 31 : *Ut manifestetur,* scilicet Christus, *in Israel, propterea veni ego in aquâ baptizans;* concurrentibus enim turbis ad baptismum, annuntiabat Christum : quod quidem faciliùs sic factum est quàm si per singulos discurrisset, ut Chrysostomus dicit super Joan., hom. 16, inter princ. et med. Tertiò, ut suo baptismo assuefaceret homines ad baptismum Christi. Unde Gregorius dicit in quâdam hom. (7 in Evang., ante med.), quòd « ideò Joannes baptizavit, ut præcursionis suæ ordinem servans, qui nascitu- « rum Dominum nascendo prævenerat, ba- « ptizando quoque baptizaturum Dominum « præveniret. » Quartò; ut ad pœnitentiam homines inducens, homines præpararet ad dignè suscipiendum baptismum Christi. Unde ibidem Beda dicit (in hom. Circumcis., quæ est inter hom. totius anni, parùm à princ.) quòd « quantùm catechumenis nondùm ba- « ptizatis prodest doctrina fidei, tantùm pro-

« fuit baptisma Joannis ante baptisma Chri-« sti, » quia sicut ille prædicabat pœnitentiam, et baptismum Christi prænuntiabat, et in cognitionem veritatis, quæ mundo apparuit, attrahebat; sic ministri Ecclesiæ primò erudiunt, post peccata eorum redarguunt, demùm in baptismo Christi remissionem peccatorum promittunt.

§ Ad primum ergo dicendum quòd baptismus Joannis non erat per se sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi; et ideò aliqualiter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi.

Ad secundum dicendum quòd Joannes non solùm fuit propheta, sed *plus quàm propheta*, ut dicitur Matth. 11. Fuit enim terminus legis et initium Evangelii. Et ideò magis pertinebat ad eum verbo et opere inducere homines ad legem Christi quàm ad observantiam veteris legis.

Ad tertium dicendum quòd baptismata illa Pharisæorum erant inania, utpote ad solam munditiam carnis ordinata; sed baptismus Joannis ordinabatur ad munditiam spiritualem : inducebat enim homines ad pœnitentiam, ut dictum est in corp.

Articulus ii. — *Utrùm baptismus Joannis fuerit à Deo.*—(2, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 1, *qu.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd baptismus Joannis non fuerit à Deo. Nihil enim sacramentale, quod est à Deo, denominatur ab homine puro; sicut baptismus novæ legis non dicitur Petri, vel Pauli, sed Christi. Sed ille baptismus denominatur à Joanne, secundùm illud Matth. 21, 25 : *Baptismus Joannis unde erat, è cœlo, an ex hominibus?* Ergo baptismus Joannis non fuit à Deo.

2. Præterea, omnis doctrina de novo à Deo procedens aliquibus signis confirmatur; unde et Dominus Exod. 4, dedit Moysi potestatem signa faciendi; et Heb. 2, 3, dicitur : « Cùm » fides nostra « principium accepisset enarrari « à Deo, per eos qui audierunt, in nos confir-« mata est, contestante Deo signis et prodi-« giis. » Sed de Joanne Baptistâ dicitur Joan. 10, 41 : « Joannes signum fecit nullum. » Ergo videtur quòd baptismus quo baptizavit, non esset à Deo.

3. Præterea, Sacramenta, quæ sunt divinitùs instituta, aliquibus sacræ Scripturæ præceptis continentur. Sed baptismus Joannis non præcipitur aliquo præcepto sacræ Scripturæ. Ergo videtur quòd non fuerit à Deo.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 33 : *Qui me misit baptizare in aquâ, ille mihi dixit : Super quem videris Spiritum,* etc.

Respondeo dicendum quòd in baptismo Joannis duo possunt considerari, scilicet ipse ritus baptizandi et effectus baptismi. Ritus quidem baptizandi non fuit ex hominibus, sed à Deo, qui familiari Spiritûs sancti revelatione Joannem ad baptizandum misit. Effectus autem illius baptismi fuit ab homine, quia nihil in illo baptismo efficiebatur quod homo facere non posset. Unde non fuit à Deo, nisi in quantum Deus in homine operatur.

Ad primum ergo dicendum quòd per baptismum novæ legis homines interiùs per Spiritum sanctum baptizantur ; quod facit solus Deus. Per baptismum autem Joannis solum corpus mundabatur aquâ. Unde dicitur Matth. 3, 2 : *Ego baptizo vos in aquâ; ille vos baptizabit in Spiritu sancto.* Et ideò baptismus Joannis denominatur ab ipso, quia scilicet nihil in eo agebatur quod ipse non ageret; baptismus autem novæ legis non denominatur à ministro, qui principalem baptismi effectum non agit, scilicet interiorem emundationem.

Ad secundum dicendum quòd tota doctrina et operatio Joannis ordinabatur ad Christum, qui multitudine signorum et suam et Joannis doctrinam confirmavit. Si autem Joannes signa fecisset, homines ex æquo Joanni et Christo attendissent. Et ideò ut homines principaliter Christo intenderent, non est datum Joanni ut faceret signum. Judæis tamen quærentibus, quare baptizaret, confirmavit suum officium auctoritate Scripturæ, dicens : *Ego vox clamantis in deserto,* etc., ut dicitur Joan. 1, 23. Ipsa etiam austeritas vitæ ejus officium commendabat, quia, ut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 10, à med., *mirabile erat in humano corpore tantam patientiam* (1) *videre.*

Ad tertium dicendum quòd baptismus Joannis non fuit ordinatus à Deo, nisi ut modico tempore duraret, propter causas prædictas : et ideò non fuit commendatus aliquo præcepto communiter edito in sacrâ Scripturâ, sed familiari quâdam revelatione Spiritûs sancti, ut dictum est art. præc.

Articulus iii. — *Utrùm in baptismo Joannis gratia daretur.* — (4, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in baptismo Joannis gratia daretur. Dicitur enim Marci 1, 4 : *Fuit Joannes in deserto baptizans et prædicans baptismum pœnitentiæ in remisssionem peccatorum.* Sed pœnitentia et remissio peccatorum est per gratiam. Ergo baptismus Joannis gratiam conferebat.

2. Præterea, baptizandi à Joanne confitebantur peccata sua, ut habetur Matth. 3 et Marci 1. Sed confessio peccatorum ordinatur ad peccatorum remissionem, quæ fit per gratiam. Ergo in baptismo Joannis gratia conferebatur.

3. Præterea baptismus Joannis propinquior erat baptismo Christi quàm circumcisio. Sed per circumcisionem remittebatur peccatum originale, quia, ut Beda dicit, in hom. de Circumcis., parùm à princ., « idem salutiferæ « curationis auxilium circumcisio in lege « contra originalis peccati vulnus agebat, « quod nunc baptismus agere revelatæ gratiæ « tempore consuevit. » Ergo multò magis baptismus Joannis remissionem peccatorum operabatur; quod sine gratiâ fieri non potest.

(1) Ita cum Chrysostomo editi ferè omnes libri Mss. plurimi, *pœnitentiam.*

Sed contra est quod Matth. 3, 2, dicitur : *Ego quidem baptizo vos in aquâ in pœnitentiam :* quod exponens Gregorius in quadam hom. (7 in Evang., ante med.), dicit : « Joan-« nes non in spiritu, sed in aquâ baptizat, « quia peccata solvere non valebat. » Sed gratia est à Spiritu sancto, et per eam peccata tolluntur. Ergo baptismus Joannis gratiam non conferebat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., et art. 2, ad 2, tota doctrina et operatio Joannis præparatoria erat ad Christum ; sicut ministri et inferioris artificis est præparare materiam ad formam, quam inducit principalis artifex. Gratia autem conferenda erat hominibus per Christum, secundùm illud Joan. 1, 17 : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideò baptismus Joannis gratiam non conferebat ; sed solùm ad gratiam præparabat tripliciter. Uno quidem modo per doctrinam Joannis inducentem homines ad fidem Christi, alio modo assuefaciendo homines ad ritum baptismi Christi ; tertio modo per pœnitentiam præparando homines ad suscipiendum effectum baptismi Christi.

Ad primum ergo dicendum quòd in illis verbis, ut Beda dicit, cap. 2 in Marc., sup. illud : *Fuit Joannes in deserto,* potest intelligi duplex baptismus : unus quidem, quem Joannes baptizando conferebat, qui dicitur baptismus pœnitentiæ, quia scilicet ille baptismus erat quoddam inductivum ad pœnitentiam, et quasi quædam protestatio, quâ profitebantur homines se (1) pœnitentiam acturos : alius autem est baptismus Christi, per quem peccata remittuntur, quem Joannes dare non poterat, sed solùm prædicabat dicens : *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto.* Vel potest dici quòd prædicabat baptismum pœnitentiæ, id est, inducentem ad pœnitentiam : quæ quidem pœnitentia ducit homines in remissionem peccatorum. Vel potest dici quòd per baptismum Christi, ut Hieronymus dicit (alius auctor, sup. illud Marci 1 : *Prædicans baptismum pœn.*) ; « Gratia datur, « quâ peccata gratis dimittuntur : quod au-« tem consummatur per sponsum, initiatur « per paranymphum, » scilicet per Joannem Unde dicitur quòd baptizabat, et prædicabat baptismum pœnitentiæ in remissionem peccatorum, non ideò quia hoc ipse perficeret, sed quia præparando ad hoc homines disponebat.

Ad secundum dicendum quòd illa confessio peccatorum non fiebat ad remissionem peccatorum statim per baptismum Joannis exhibendam, sed consequendam per pœnitentiam consequentem, et per baptismum Christi, ad quem pœnitentia illa præparabat.

Ad tertium dicendum quòd circumcisio instituta erat ad remedium originalis peccati, sed baptismus Joannis ad hoc non erat institutus, sed solùm erat præparatorius ad baptismum Christi, ut dictum est in corp., et art. 1 huj. quæst. Sacramenta autem ex vi institutionis suum habent effectum.

(1) Al. deest *se.*

Articulus iv. — *Utrùm alii, præter Christum, baptismo Joannis baptizari debuerint.* — (4, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd baptismo Joannis solus Christus debuerit baptizari, quia, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ad hoc Joannes baptizavit, ut Christus baptizaretur, sicut Augustinus dicit super Joannem, tract. 13, ante med. Sed quod est proprium Christo, non debet aliis convenire. Ergo nulli alii debuerunt illo baptismo baptizari.

2. Præterea, quicumque baptizatur aut accipit aliquid à baptismo, aut baptismo aliquid confert. Sed à baptismo Joannis nullus aliquid accipere poterat, quia in eo gratia non conferebatur, ut dictum est art. præc., nec aliquis baptismo aliquid conferre poterat, nisi Christus, qui *tactu mundissimæ suæ carnis aquas sanctificavit.* Ergo videtur quòd solus Christus baptismo Joannis debuerit baptizari.

3. Præterea, si alii illo baptismo baptizabantur, hoc non erat, nisi ut præpararentur ad baptismum Christi : et sic conveniens videbatur quòd sicut baptismus Christi omnibus confertur, et magnis, et parvis, et gentilibus, et Judæis, ita etiam et baptismus Joannis conferretur. Sed non legitur quòd ab eo pueri baptizarentur, nec etiam gentiles : dicitur enim Marci 1, 5, quòd *egrediebantur ad illum Hierosolymitæ universi, et baptizabantur ab illo.* Ergo videtur quòd solus Christus à Joanne debuerit baptizari.

Sed contra est quod dicitur Luc. 3, 21 : « Factum est cùm baptizaretur omnis popu-« lus, et Jesu baptizato, et orante, aperti sunt cœli. »

Respondeo dicendum quòd duplici de causâ oportuit alios à Christo baptizari baptismo Joannis. Primò quidem, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 4, à med., et tract. 5, inter princ. et med., « quia si solus Christus ba-« ptismo Joannis baptizatus esset, non dees-« sent qui dicerent, baptismum Joannis, quo « Christus est baptizatus, digniorem esse « baptismo Christi, quo alii baptizantur. » Secundò, quia oportebat per baptismum Joannis alios ad baptismum Christi præparari, sicut dictum est art. 1 et 3 huj. quæst.

Ad primum ergo dicendum quòd non propter hoc solum fuit Joannis baptismus institutus ut Christus baptizaretur, sed etiam propter alias causas, ut dictum est art. 1 huj. qu. Et tamen si ad hoc solum esset institutus ut Christus eo baptizaretur, oportebat prædictum inconveniens vitari, aliis hoc baptismo baptizatis.

Ad secundum dicendum quòd alii qui ad baptismum Joannis accedebant, non poterant quidem baptismo aliquid conferre, nec tamen à baptismo gratiam accipiebant, sed solum pœnitentiæ signum.

Ad tertium dicendum quòd quia ille baptismus erat pœnitentiæ, quæ pueris non convenit, ideò baptismo illo pueri non baptizabantur. Conferre autem gentibus viam salutis soli Christo reservabatur, qui est *expectatio gentium,* ut dicitur Gen. penult. Sed et ipse

Christus Apostolis inhibuit gentilibus Evangelium prædicare ante passionem et resurrectionem. Unde multò minùs conveniebat per Joannem gentiles ad baptismum admitti.

Articulus v. — *Utrùm baptismus Joannis debuerit cessare, Christo baptizato.*—(*4, dist. 2, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, ad 1, et quæst. 4, per totum.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd baptismus Joannis cessare debuerit, postquàm Christus fuit baptizatus. Dicitur enim Joan. 1, 31 : *Ut manifestetur in Israel, propterea veni in aquâ baptizans.* Sed Christo (1) baptizato sufficienter fuit manifestatus tum per testimonium Joannis, tum per descensum columbæ, tum etiam testimonio paternæ vocis. Ergo videtur quòd non debuerit postea baptismus Joannis durare.

2. Præterea, Augustinus dicit sup. Joan., tract. 4, inter med. et fin. : *Baptizatus est Christus, et cessavit Joannis baptismus.* Ergo videtur quòd Joannes post Christum baptizatum non debuerit baptizare.

3. Præterea, baptismus Joannis erat præparatorius ad baptismum Christi. Sed baptismus Christi incœpit statim Christo baptizato quia *tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam contulit aquis,* ut Beda dicit, cap. 10 in Luc., sup. illud Luc. 3 : *Factum est autem.* Ergo videtur quòd baptismus Joannis cessaverit, Christo baptizato.

Sed contra est quod dicitur Joan. 13, quòd *venit Jesus in Judæam terram, et baptizabat : erat autem et Joannes baptizans.* Sed Christus non baptizavit, nisi postquàm fuit baptizatus.

Ergo videtur quòd postquàm Christus fuit baptizatus, adhuc Joannes baptizabat.

Respondeo dicendum quòd baptismus Joannis cessare non debuit, Christo baptizato : primò quidem quia, ut Chrysostomus dicit, hom. 28 in Joan., parùm à princ., *si cessâsset Joannes baptizare, Christo baptizato, existimaretur quòd zelo vel irâ hoc faceret.* Secundò, quia si cessâsset à baptizando, Christo baptizante, discipulos suos in majorem zelum immisisset. Tertiò, quia persistens in baptizando, suos auditores mittebat ad Christum. Quartò, quia ut Beda dicit (habetur in Glossâ ord., sup. illud Joan. 3 : *Erat autem Joannes*) : *Adhuc permanebat umbra veteris legis ; nec debuit præcursor cessare, donec veritas manifestaretur.*

Ad primum ergo dicendum quòd nondùm Christus erat plenè manifestatus eo baptizato : et ideò adhuc necessarium erat quòd Joannes baptizaret.

Ad secundum dicendum quòd baptizato Christo, cessavit baptismus Joannis ; non tamen statim, sed eo incarcerato. Unde Chrysostomus dicit super Joannem, hom. 28, parùm à princ. : « Æstimo, propter hoc per« missam esse mortem Joannis, et eo sublato « de medio, Christum maximè prædicare cœ« pisse, ut omnis multitudinis affectio ad « Christum transiret, et non ultra his quæ de « utroque erant, sententiis scinderetur. »

(1) Al., *in Christo.*

Ad tertium dicendum quòd baptismus Joannis præparatorius erat non solùm ad hoc quòd Christus baptizaretur, sed etiam ad hoc quòd alii ad Christi baptismum accederent : quod nondùm fuit impletum, Christo baptizato.

Articulus vi. — *Utrùm baptizati baptismo Joannis essent postea baptismo Christi baptizandi.*—(*Inf., quæst. 66, art. 9, ad 2, et 4, dist. 2, quæst. 2, art. 4.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd baptizati baptismo Joannis non fuerint baptizandi baptismo Christi. Joannes enim non fuit minor Apostolis ; cùm de eo scriptum sit Matth. 11, 2 : *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptistâ.* Sed illi qui baptizabantur ab Apostolis, non iterùm baptizabantur, sed solummodò addebatur eis impositio manuum : dicitur enim Act. 8, 16, quòd aliqui baptizati tantùm erant à Philippo *in nomine Domini Jesu, et tunc* Apostoli, scilicet Petrus et Joannes, *imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Ergo videtur quòd baptizati à Joanne non debuerint baptizari baptismo Christi.

2. Præterea, Apostoli fuerunt baptizati baptismo Joannis : fuerunt enim quidam eorum discipuli Joannis, ut patet Joan. 1. Sed Apostoli non videntur esse baptizati baptismo Christi : dicitur enim Joan. 4, 2, quòd *Jesus non baptizabat, sed discipuli ejus.* Ergo videtur quòd baptizati baptismo Joannis non erant baptizandi baptismo Christi.

3. Præterea, minor est qui baptizatur, quàm qui baptizat. Sed ipse Joannes non legitur baptizatus baptismo Christi. Ergo multò minùs illi qui à Joanne baptizabantur indigebant baptismo Christi.

4. Præterea, Act. 19, 1, dicitur, quòd «Pau« lus invenit quosdam de discipulis, dixitque « ad eos : Si Spiritum sanctum accepistis cre« dentes? At illi dixerunt ad eum : Sed neque « si Spiritus sanctus est, audivimus. Ille verò « ait : In quo ergo baptizati estis? Qui dixe« runt : In Joannis baptismate.» Et sequitur quòd *baptizati sunt* iterùm *in nomine Domini nostri Jesu Christi.* Sic ergo videtur quòd quia esse Spiritum sanctum nesciebant, oportuit eos iterùm baptizari, sicut Hieronymus dicit super Joelem (sup. illud cap. 3 : *Effundam de Spiritu meo*), et in epist. de Viro unius uxoris, 83 ad Ocean., cap. 3, à med., et Ambrosius dicit in lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 3, circ. princ. Sed quidam fuerunt baptizati baptismo Joannis, qui habebant plenam notitiam Trinitatis. Ergo non erant baptizandi iterùm baptismo Christi.

5. Præterea, Rom. 10, sup. illud : *Hoc est verbum fidei quod prædicamus,* dicit Glossa (Augustini ord., tract. 80 in Joan., à med.) : « Unde est ista tanta virtus aquæ, ut corpus « tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, « non quia dicitur, sed quia creditur? » Ex quo patet quòd virtus baptismi dependet ex fide. Sed forma baptismi Joannis significavit fidem Christi, in quâ nos baptizamur : dicit enim Paulus Act. 19, 4 : « Joannes baptiza« bat baptismo pœnitentiæ populum, dicens, « in eum qui venturus est post ipsum, ut cre-

« derent, hoc est in Jesum. » Ergo videtur quòd non oportebat baptizatos baptismo Joannis iterùm baptizari baptismo Christi.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan., tract. 5, à med. : « Qui baptizati sunt « baptismate Joannis, oportebat ut baptiza- « rentur baptismate Christi. »

Respondeo dicendum quòd secundùm opinionem Magistri, in 2 distinctione lib. 4 Sententiarum, illi qui baptizati sunt à Joanne, nescientes Spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius baptismo, postea baptizati sunt baptismo Christi; illi verò qui spem non posuerunt in baptismo Joannis, et Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum credebant, non fuerunt postea baptizati, sed impositione manuum ab Apostolis super eos factâ, Spiritum sanctum receperunt. Et hoc quidem verum est quantùm ad primam partem, quod multis auctoritatibus confirmatur; sed quantùm ad secundam partem est penitùs irrationabile quod dicitur : primò quidem, quia baptismus Joannis neque gratiam conferebat, neque caracterem imprimebat, sed erat solùm in aquâ, ut ipsemet dicit, Matth. 3. Unde baptizati fides vel spes, quam habebant in Christum, non poterat hunc defectum supplere. Secundò, quia quando in sacramento omittitur aliquid quod est de necessitate sacramenti, non solùm oportet suppleri quod fuerat omissum, sed oportet totaliter innovari. Est autem de necessitate baptismi Christi quòd fiat non solùm in aquâ, sed etiam in Spiritu sancto, secundùm illud Joan. 3, 5 : « Nisi quis renatus fuerit ex aquâ « et Spiritu sancto, non potest introire in « regnum Dei. » Unde illis qui tantùm in aquâ baptizati erant baptismo Joannis, non solùm erat supplendum, quod deerat (ut scilicet daretur eis Spiritus sanctus per impositionem manuum), sed erant iteratò totaliter baptizandi in aquâ et spiritu.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 5, vers. fin., « ideò post Joannem baptizatus est, quia « non dabat baptisma Christi, sed suum : « quod autem dabatur à Petro, et si quod da- « tum est à Judâ, Christi erat. Et ideò si quos « baptizavit Judas, non sunt iterùm baptizan- « di : baptisma enim tale est qualis est ille in « cujus potestate datur, non qualis ille cujus « ministerio datur. » Et inde est etiam quòd baptizati à Philippo diacono, qui baptismum Christi dabat, non sunt iterùm baptizati, sed acceperunt manuum impositionem per Apostolos, sicut baptizati per sacerdotes confirmantur per episcopos.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit ad Seleucianum, epist. 265, al. 108, in med., « intelligimus discipulos « Christi fuisse baptizatos sive baptismo « Joannis (sicut nonnulli arbitrantur), sive, « quod magis credibile est, baptismo Christi : « neque enim ministerio baptizandi defuit, « ut haberet baptizatos servos, per quos cæ- « teros baptizaret, qui non defuit memora- « bilis illius humilitatis ministerio, quando « eis pedes lavit. »

Ad tertium dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 4, in Op. imperf., parùm à princ.), per hoc quod Christus Joanni dicenti : *Ego à te debeo baptizari*, respondit : *Sine modo*, ostenditur quòd postea Christus baptizavit Joannem : et hoc dicit in quibusdam libris apocryphis manifestè scriptum esse. Certum tamen est, ut Hieronymus dicit super Matth., sup. illud cap. 3 : *Sine modo*, quòd *sicut Christus fuit baptizatus in aquâ à Joanne, ita Joannes à Christo erat in Spiritu baptizandus.*

Ad quartum dicendum quòd non est tota causa quare illi fuerunt baptizati post baptismum Joannis, quia Spiritum sanctum non cognoverant, sed quia non erant baptismo Christi baptizati.

Ad quintum dicendum quòd, sicut dicit Augustinus contra Faustum, lib. 19, cap. 13, sacramenta nostra sunt signa præsentis gratiæ, sacramenta verò veteris legis fuerunt signa gratiæ futuræ. Unde ex hoc ipso quòd Joannes baptizavit in nomine venturi, datur intelligi quòd non dabat baptismum Christi, qui est sacramentum novæ legis.

QUÆSTIO XXXIX.

De baptizatione Christi. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de baptizatione Christi : et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm Christus debuerit baptizari; 2° utrùm debuerit baptizari baptismo Joannis; 3° de tempore baptismi; 4° de loco; 5° de hoc quòd ei sunt cœli aperti; 6° de Spiritu sancto apparente in specie columbæ; 7° utrùm illa columba fuerit verum animal; 8° de voce paterni testimonii.

Articulus primus. — *Utrùm fuerit conveniens Christum baptizari.* — (*4, dist. 2, quæst. 2, art. 3, quæst. 1, et quæst. 3, art. 2, quæst. 1, et Matth. 3, et op. 60, cap. 9.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum baptizari. Baptizari enim est ablui. Sed Christo non convenit ablui, in quo nulla fuit impuritas. Ergo videtur quòd Christum non decuerit baptizari.

2. Præterea, Christus circumcisionem suscepit, ut impleret legem. Sed baptismus non pertinebat ad legem. Ergo non debebat baptizari.

3. Præterea, primum movens in quolibet genere est immobile secundùm illum motum; sicut cœlum, quod est primum alterans, non est alterabile. Sed Christus est primum baptizans, secundùm illud Joan. 1, 33 : *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Ergo ipsum non decuit baptizari.

Sed contra est quod dicitur Matth. 3, 13, quòd *venit Jesus à Galilæâ in Jordanem ad Joannem, ut baptizaretur ab eo.*

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit Christum baptizari. Primò quidem quia, ut Ambrosius dicit super Luc. (sup. illud cap. 3 : *Factum est autem*, etc.) : « Baptizatus est « Dominus, non mundari volens, sed mun- « dare aquas, ut ablutæ per carnem Christi

« qui peccatum non cognovit, baptismatis vim « (vel *jus*) haberent; et ut sanctificatas aquas « relinqueret postmodùm baptizandis, » sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 4 in Op. imperf., à princ.). Secundò, quia, sicut Chrysostomus dicit super Matth., ib., « quamvis ipse non esset peccator, ta- « men naturam suscepit peccatricem, et si- « militudinem carnis peccati : propterea etsi « pro se baptismate non indigebat, tamen in « aliis carnalis natura opus habebat; » et sicut Gregorius Nazianzenus dicit in orat. 39, quæ est in sancta Lumina, à med., *baptizatus est Christus, ut totum veteranum Adam immergat aquæ.* Tertiò, baptizari voluit, sicut Augustinus dicit in sermone de Epiphan., 39 de Temp., implic., parùm à princ., *quia voluit facere quod faciendum omnibus imperavit.* Et hoc est quod ipse dicit : *Sic decet nos implere omnem justitiam,* Matth. 3, 15. Ut enim Ambrosius dicit super Luc., loc. sup. cit., *hæc est justitia ut quod alterum facere velis, prior ipse incipias, et tuo alios horteris exemplo.*

Ad primum ergo dicendum quòd Christus non fuit baptizatus, ut ablueretur, sed ut ablueret, sicut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd Christus non solùm debebat implere ea quæ erant veteris legis, sed etiam inchoare ea quæ sunt novæ legis : et ideò non solùm voluit circumcidi, sed etiam baptizari.

Ad tertium dicendum quòd Christus est primùm baptizans spiritualiter, et sic non est baptizatus, sed solùm in aquâ.

Articulus II. — *Utrùm Christus baptismo Joannis debuerit baptizari.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non debuerit baptizari baptismo Joannis. Baptismus enim Joannis fuit baptismus pœnitentiæ. Sed pœnitentia Christo non convenit, quia nullum habuit peccatum. Ergo videtur quòd non debuerit baptizari baptismo Joannis.

2. Præterea, baptismus Joannis, sicut dicit Chrysostomus, hom. 12 in Matth., à med., medium fuit inter baptismum Judæorum et Christi baptismum. Sed medium sapit naturam extremorum. Cùm ergo Christus non fuerit baptizatus baptismate legali, nec etiam baptismate suo, videtur quòd pari rabuerit.
tione baptismate Joannis baptizari non de-

3. Præterea, omne quod in rebus humanis est optimum, debet attribui Christo. Sed baptismus Joannis non tenet supremum locum inter baptismata. Ergo non convenit Christum baptizari baptismo Joannis.

Sed contra est quod dicitur Matth. 3, 33, quòd *venit Jesus in Jordanem, ut baptizaretur à Joanne.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus super Joan., tract. 13, aliquant. à princ., *baptizatus Dominus baptizabat, non eo baptismate quo baptizatus est.* Unde cùm ipse baptizaret baptismo proprio, consequens est quòd non fuerit baptizatus suo baptismate, sed baptismate Joannis. Et hoc fuit conveniens; primò quidem propter conditionem baptismi Joannis, qui non baptizavit in Spiritu, sed solùm in aquâ. Christus autem spirituali baptismate non indigebat, qui à principio suæ conceptionis gratiâ Spiritûs sancti repletus fuit, ut patet ex dictis, quæst. 34, art. 4. Et hæc est ratio Chrysostomi (alterius auctoris, hom. 4 in Op. imperf.). Secundò, ut Beda dicit, cap. 4 in Marc., *baptizatus est baptismo Joannis, ut baptismo suo baptismum Joannis comprobaret.* Tertiò, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, loc. cit., art. præc., *accedit Christus ad baptismum Joannis sanctificaturus baptismum.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., Christus baptizari voluit, ut nos exemplo suo induceret ad baptismum. Et ideò ad hoc quòd esset efficacior ejus inductio, voluit baptizari baptismo quo manifestè non indigebat, ut homines ad baptismum accederent quo indigebant. Unde Ambrosius dicit super Luc., sup. illud c. 3: *Factum est autem : « Nemo refugiat lavacrum gratiæ, quando Christus lavacrum pœnitentiæ non refugit. »*

Ad secundum dicendum quòd baptismus Judæorum in lege præceptus, erat solùm figuralis : baptismus autem Joannis aliqualiter erat realis, in quantum inducebat homines ad abstinendum à peccatis; baptismus autem Christi habet efficaciam mundandi à peccato et gratiam conferendi. Christus autem neque indigebat percipere remissionem peccatorum, quæ in eo non erant, neque recipere gratiam, quâ plenus erat : similiter etiam cùm ipse sit veritas, non competebat ei id quod in solâ figurâ gerebatur. Et ideò magis congruum fuit quòd baptizaretur baptismo medio quàm aliquo extremorum.

Ad tertium dicendum quòd baptismus est quoddam spirituale remedium : quantò autem aliquid est magis perfectum, tantò minori remedio indiget. Unde ex hoc ipso quòd Christus est maximè perfectus, conveniens fuit quòd non baptizaretur perfectissimo baptismo; sicut ille qui est sanus, non indiget efficaci medicinâ.

Articulus III. — *Utrùm Christus convenienti tempore fuerit baptizatus.* — (*4, dist. 4, quæst. 3, art. 1, quæst. 1, et dist. 44, in princ. Expositionis litteræ.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non convenienti tempore Christus fuerit baptizatus. Ad hoc enim Christus baptizatus est ut suo exemplo alios ad baptismum provocaret. Sed fideles Christi laudabiliter baptizantur non solùm ante trigesimum annum, sed etiam in infantili ætate. Ergo videtur quòd Christus non debuerit baptizari in ætate triginta annorum.

2. Præterea, Christus non legitur docuisse, vel miracula fecisse ante baptismum. Sed utilius fuisset mundo, si priori tempore docuisset, incipiens à vigesimo anno, vel etiam priùs. Ergo videtur quòd Christus, qui pro utilitate hominum venerat, ante trigesimum annum debuerit baptizari.

3. Præterea, indicium sapientiæ divinitùs infusæ maximè debuit manifestari in Christo

Est autem manifestatum in Daniele tempore suæ pueritiæ, secundùm illud Dan. 13, 45 : *Suscitavit Dominus spiritum* (1) *pueri junioris cujus nomen Daniel.* Ergo multò magis Christus in suâ pueritiâ debuit baptizari et docere.

4. Præterea, baptismus Joannis ordinatur ad baptismum Christi sicut ad finem. Sed finis est prior in intentione et posterior in executione. Ergo vel Christus debuit primus à Joanne baptizari, vel ultimus.

Sed contra est quod dicitur Luc. 3, 21 : *Factum est cùm baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato, et orante,* etc., et infra : *Et ipse Jesus erat incipiens, quasi annorum triginta.*

Respondeo dicendum quòd Christus convenienter fuit in trigesimo anno baptizatus. Primò quidem quia Christus baptizabatur, quasi ex tunc incipiens docere et prædicare : ad quod requiritur perfecta ætas, qualis est triginta annorum. Unde legitur Genes. 41, 46, quòd *triginta annorum erat Joseph, quando accepit regimen Ægypti.* Similiter etiam 2 Reg. 5, 4, legitur de David quòd *triginta annorum erat, cùm regnare cœpisset.* Ezechiel etiam in trigesimo anno cœpit prophetizare, ut habetur Ezech. 1. Secundò, quia, sicut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 10, parùm à princ., futurum erat ut post baptismum Christi lex cessare inciperet. Et ideò hâc ætate Christus ad baptismum venit, quæ potest omnia peccata suscipere, ut lege servatâ nullus dicat quòd ideò eam solvit, quia implere non potuit. Tertiò, quia per hoc quòd Christus in ætate perfectâ baptizatur, datur intelligi quòd baptismus parit viros perfectos, secundùm illud Ephes. 4, 13 : *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Unde et ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur : consurgit enim trigenarius numerus ex ductu ternarii in denarium. Per ternarium autem intelligitur fides Trinitatis; per denarium autem impletio mandatorum legis; et in his duobus perfectio vitæ christianæ consistit.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Gregorius Nazianzenus dicit in orat. 40, quæ est de Baptismo, aliquant. à med., Christus non est baptizatus « quasi indigeret purgatione, « nec quòd aliquod illi immineret periculum « differendo baptismum, sed cuivis alii non « in parvum redundat periculum, si exeat ex « hâc vitâ non indutus veste incorruptionis, » scilicet gratiâ; et licèt bonum sit post baptismum baptismi munditiam custodire, *potius tamen est*, ut ipse dicit, *interdùm paulisper maculari quàm gratiâ omninò carere.*

Ad secundum dicendum quòd utilitas quæ à Christo provenit hominibus, præcipuè est per fidem et humilitatem; ad quorum utrumque valet quòd Christus in pueritiâ vel adolescentiâ non cœpit docere, sed in perfectâ ætate. Ad fidem quidem, quia per hoc apparet in eo vera natura humanitatis, quod per temporum incrementa corporaliter profecit : et ne hujusmodi profectus putaretur phantasticus, noluit sapientiam suam, vel virtutem manifestare ante perfectam corporis ætatem : ad humilitatem verò, ne ante perfectam ætatem aliquis præsumptuosè prælationis gradum et docendi officium assumat.

Ad tertium dicendum quòd Christus proponebatur hominibus in exemplum omnium : et ideò oportuit in eo ostendi id quod competit omnibus secundùm legem communem, ut scilicet in ætate perfectâ doceret. Sed sicut Gregorius Nazianzenus dicit in orat. 39, quæ est in sancta Lumina, à med., *non est lex communis quod rarò contingit, sicut nec una hirundo ver facit.* Aliquibus enim ex quâdam speciali dispensatione secundùm divinæ sapientiæ ordinem et rationem concessum est præter legem communem, ut ante perfectam ætatem officium vel præsidendi vel docendi haberent, sicut Salomon, Daniel et Jeremias.

Ad quartum dicendum quòd Christus nec primus, nec ultimus debuit à Joanne baptizari : quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, homil. 4, in Op. imperf., in princ.), Christus ad hoc baptizatur *ut confirmaret prædicationem et baptismum Joannis, et ut testimonium acciperet à Joanne.* Non autem creditum fuisset testimonio Joannis, nisi postquàm fuerunt multi baptizati ab ipso. Et ideò non debuit primus à Joanne baptizari. Similiter etiam nec ultimus, quia, sicut ipse ibidem subdit, *sicut lux solis non expectat occasum luciferi, sed eo procedente egreditur, et suo lumine obscurat illius candorem; sic et Christus non expectavit ut cursum suum Joannes impleret, sed adhuc eo docente et baptizante apparuit.*

Articulus IV. — *Utrùm Christus debuerit in Jordane baptizari.* — (*Matth.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non debuerit baptizari in Jordane. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed figura baptismi præcessit in transitu maris Rubri, ubi Ægyptii sunt submersi, sicut peccata delentur in baptismo. Ergo videtur quòd Christus magis debuerit baptizari in mari Rubro quàm in flumine Jordanis.

2. Præterea, Jordanis interpretatur descensus. Sed per baptismum aliquis ascendit magis quàm descendat : unde etiam Matth. 3, 16, dicitur, quòd *baptizatus Jesus confestim ascendit de aquâ.* Ergo videtur inconveniens fuisse quòd Christus in Jordane baptizaretur.

3. Præterea, transeuntibus filiis Israel, aquæ Jordanis conversæ sunt retrorsùm, ut legitur Josue 4, et sicut etiam in psal. 113 dicitur. Sed illi qui baptizantur, non retrorsùm, sed in anteriora progrediuntur. Non ergo fuit conveniens quòd Christus in Jordane baptizaretur.

Sed contra est quod dicitur Marci 1, 9, quòd *baptizatus est Jesus à Joanne in Jordane.*

Respondeo dicendum quòd fluvius Jordanis fuit per quem filii Israel in terram promissionis intraverunt. Hoc autem habet baptismus

(1) Vulgata, *Spiritum sanctum.*

Christi speciale præ omnibus baptismatibus, quòd introducit in regnum Dei, quod per terram promissionis significatur : unde dicitur Joan. 3, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Ad quod etiam pertinet quòd Elias divisit aquas Jordanis, quando erat in curru igneo rapiendus in cœlum, ut dicitur 4 Reg. 2, quia scilicet transeuntibus per aquam baptismi, per ignem Spiritûs sancti patet aditus in cœlum. Et ideò conveniens fuit ut Christus in Jordane baptizaretur.

Ad primum ergo dicendum quòd transitus maris Rubri præfiguravit baptismum quantùm ad hoc quòd baptismus delet peccata; sed transitus Jordanis quantùm ad hoc quòd aperit januam regni cœlestis, qui est principalior effectus baptismi, est per solum Christum impletus. Et ideò convenientius fuit quòd Christus in Jordane quàm in mari baptizaretur.

Ad secundum dicendum quòd in baptismo est ascensus per profectum gratiæ, qui requirit descensum humilitatis, secundùm illud Jacobi 4, 6 : *Humilibus autem dat gratiam;* et ad talem descensum referendum est nomen Jordanis.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in serm. de Epiphan., *sicut antea aquæ Jordanis retrorsùm conversæ fuerant; ita modò Christo baptizato, retrorsùm peccata conversa sunt.*

Vel etiam per hoc significatur quòd contra descensum aquarum, benedictionum fluvius sursùm ferebatur.

Articulus v. — *Utrùm, Christo baptizato, cœli debuerint aperiri.* — (*Inf., quæst.* 49, *art.* 5, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 18, *art.* 6, *quæst.* 3, *ad* 2, *et dist.* 2, *quæst.* 3, *art.* 1, *ad* 4, *et opusc.* 60, *cap.* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo baptizato, non debuerint cœli aperiri. Illi enim aperiendi sunt cœli qui indiget intrare in cœlum, quasi extra cœlum existens. Sed Christus semper erat in cœlo, secundùm illud Joan. 3, 13 : *Filius hominis qui est in cœlo.* Ergo videtur quòd non debuerint ei cœli aperiri.

2. Præterea, apertio cœlorum aut intelligitur spiritualiter aut corporaliter. Sed non potest intelligi corporaliter, quia corpora cœlestia sunt impassibilia et infrangibilia, secundùm illud Job 37, 18 : *Tu forsitan cum eo fabricatus es cœlos, qui solidissimi quasi ære fusi sunt?* Similiter etiam nec potest intelligi spiritualiter, quia ante oculos filii Dei cœli antea clausi non fuerant. Ergo videtur inconvenienter dici quòd baptizato Christo, aperti fuerint ei cœli.

3. Præterea, fidelibus cœlum apertum est per Christi passionem, secundùm illud Hebr. 10, 19 : *Habemus fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi :* unde etiam nec Christi baptismo baptizati, si qui ante ejus passionem decesserint, cœlos intrare potuerunt. Ergo magis debuerunt aperiri cœli Christo patiente, quàm eo baptizato.

Sed contra est quod dicitur Luc. 3, 20 : *Jesu baptizato et orante, apertum est cœlum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., Christus baptizari voluit, ut suo baptismo consecraret baptismum quo nos baptizaremur. Et ideò in baptismo Christi ea demonstrari debuerunt quæ pertinent ad efficaciam nostri baptismi. Circa quam tria sunt consideranda. Primò quidem principalis virtus, ex quâ baptismus habet efficaciam, quæ quidem est virtus cœlestis. Et ideò, *baptizato Christo, apertum est cœlum,* ut ostenderetur quòd de cætero cœlestis virtus baptismum sanctificaret. Secundò, operatur ad efficaciam baptismi fides Ecclesiæ et ejus qui baptizatur : unde et baptizati fidem profitentur, et baptismus dicitur fidei sacramentum. Per fidem autem inspicimus cœlestia, quæ sensum et rationem humanam excedunt. Et ad hoc significandum : *Christo baptizato, aperti sunt cœli.* Tertiò, quia per baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni cœlestis, qui primo homini præclusus fuerat per peccatum. Unde *baptizato Christo, aperti sunt cœli,* ut ostenderetur quòd baptizatis patet via in cœlum. Post baptismum autem necessaria est homini jugis oratio ad hoc quòd cœlum introeat. Licèt enim per baptismum remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati, nos impugnans interiùs, et mundus, et dæmones, qui impugnant exteriùs. Et ideò signanter dicitur Luc. 3 quòd *Jesu baptizato et orante, apertum est cœlum,* quia scilicet fidelibus necessaria est oratio post baptismum : vel ut detur intelligi quòd hoc ipsum quòd per baptismum cœlum aperitur credentibus, est ex virtute orationis Christi. Unde signanter, Matth. 3, dicitur quòd apertum est ei cœlum, id est, omnibus propter eum; sicut si imperator alicui pro alio petenti dicat : *Ecce hoc beneficium non illi do, sed tibi, id est, propter te illi,* ut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 4 in Op. imperf., à med.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit super Matth., ibidem, *sicut Christus secundùm dispensationem humanam baptizatus est, quamvis ipse propter se baptismo non indigeret; sic etiam secundùm humanam dispensationem aperti sunt ei cœli; secundùm autem naturam divinam semper erat in cœlis.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit super Matth., cap. 3, in hunc loc., *cœli aperti sunt, Christo baptizato, non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis; sicut et Ezechiel in principio voluminis sui cœlos apertos esse commemorat.* Et hoc probat Chrysostomus super Matth., loc. sup. cit., dicens, *quòd si ipsa creatura,* scilicet cœlorum, *rupta fuisset, non dixisset : Aperti sunt ei : quia quod corporaliter aperitur, omnibus est apertum.* Unde etiam Marci 1, 10, expressè dicitur quòd *Jesus statim ascendens de aquâ vidit apertos cœlos,* quasi ipsa apertio cœlorum ad visionem Christi referatur. Quod quidem aliqui referunt ad visionem corporalem, dicentes quòd circa Christum baptizatum tantus splendor fulsit in baptismo, ut viderentur cœli aperti. Potest etiam referri ad imaginariam visionem; per quem modum

Ezechiel vidit cœlos apertos : formabatur enim ex virtute divinâ et voluntate rationis talis visio in imaginatione Christi, ad designandum quòd per baptismum cœli aditus hominibus aperitur. Potest etiam ad visionem intellectualem referri, prout scilicet Christus vidit, jam baptismo sanctificato, apertum esse cœlum hominibus, quod tamen etiam ante viderat esse fiendum.

Ad tertium dicendum quòd per passionem Christi aperitur cœlum hominibus (1), sicut per causam communem apertionis cœlorum. Oportet tamen hanc causam communem apertionis cœlorum singulis applicari, ad hoc quòd cœlum introeant : quod quidem fit per baptismum, secundùm illud Rom. 6, 3 : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Et ideò potiùs fit mentio de apertione cœlorum in baptismo quàm in passione Christi. Vel, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 4 in Op. imperf., à med.), « baptizato Christo, « cœli tantùm sunt aperti ; postquàm verò « tyrannum vicit per crucem, quia non erant « necessariæ portæ cœlo nunquàm claudendo, « non dicunt angeli : *Aperite portas,* jam enim « erant apertæ ; sed : *Tollite portas.* » Per quod dat intelligere Chrysostomus quòd obstacula, quibus priùs obsistentibus, animæ defunctorum introire non poterant cœlos, sunt totaliter per passionem Christi ablata ; sed in baptismo Christi sunt aperta, quasi manifestatâ jam viâ per quam homines erant in cœlum intraturi.

Articulus vi. — *Utrùm convenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum descenderit in specie columbæ.* — (*Inf., quæst.* 46, *art.* 4, *ad* 2, *et opusc.* 60, *cap.* 9.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum dicatur descendisse in specie columbæ. Spiritus enim sanctus habitat in homine per gratiam. Sed in homine Christo fuit plenitudo gratiæ à principio suæ conceptionis, quia fuit *unigenitus à Patre,* ut ex supra dictis patet, quæst. 34, art. 4. Non ergo debuit Spiritus sanctus ad eum mitti in baptismo.

2. Præterea, Christus dicitur in mundum descendisse per mysterium incarnationis, quando *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens,* Philipp. 2. Sed Spiritus sanctus non est incarnatus. Ergo inconvenienter dicitur quòd Spiritus sanctus descenderit super eum.

3. Præterea, in baptismo Christi ostendi debuit, sicut in quodam exemplari, id quod fit in nostro baptismo. Sed in nostro baptismo non fit aliqua missio visibilis Spiritûs sancti. Ergo nec in baptismo Christi debuit fieri visibilis missio Spiritûs sancti.

4. Præterea, Spiritus sanctus à Christo in omnes alios derivatur, secundùm illud Joan. 1, 15 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed super Apostolos Spiritus sanctus descendit, non in specie columbæ, sed in specie ignis. Ergo nec super Christum debuisset descendere in specie columbæ, sed in specie ignis.

Sed contra est quod dicitur Luc. 3, 22 : *Descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum.*

Respondeo dicendum quòd hoc quod circa Christum factum est in ejus baptismo, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 4 in Op. imperf., à med.), pertinet ad mysterium omnium qui postmodùm fuerant baptizandi. Omnes autem qui baptismo Christi baptizantur, Spiritum sanctum recipiunt, nisi fictè accedant, secundùm illud Matth. 3, 2 : *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto.* Et ideò conveniens fuit ut super Christum baptizatum Spiritus sanctus descenderet.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 15 de Trinit., cap. 26, circa med., « absurdissimum est dicere quòd Christus, « cùm jam triginta esset annorum, acceperit « Spiritum sanctum ; sed venit ad baptismum « sicut sine peccato, ita non sine Spiritu san- « cto. Si enim de Joanne scriptum est quòd « Spiritu sancto replebitur ab utero matris « suæ ; quid de homine Christo dicendum est, « cujus carnis ipsa conceptio non carnalis, « sed spiritualis fuit ? Tunc ergo, » id est, in baptismo, « corpus suum, id est, Ecclesiam, « præfigurare dignatus est, in quâ præcipuè « baptizati accipiunt Spiritum sanctum. »

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 2 de Trinit., cap. 6, Spiritus sanctus descendisse dicitur super Christum corporali specie, sicut columba, non quia ipsa substantia Spiritûs sancti videretur, quæ est invisibilis ; neque ita quòd illa visibilis creatura in unitatem personæ divinæ assumeretur : neque enim dicitur quòd Spiritus sanctus sit columba, sicut dicitur quòd Filius Dei est homo ratione unionis. Neque etiam hoc modo Spiritus sanctus visus est in specie columbæ, sicut Joannes vidit agnum occisum in Apocalypsi, ut habetur Apoc. 5, illa enim visio facta fuit in spiritu per spirituales imagines corporum : de illâ verò columbâ nullus unquàm dubitavit quin oculis visa sit. Nec etiam hoc modo in specie columbæ Spiritus sanctus apparuit, sicut dicitur 1 ad Corinth. 10, 4 : *Petra autem erat Christus ;* illa enim petra jam erat in creaturâ ; et per significationis modum (1) nuncupata est nomine Christi, quem significabat ; illa autem columba ad hoc tantùm significandum repentè extitit ; et postea cessavit, sicut flamma quæ in rubo apparuit Moysi. Dicitur ergo Spiritus sanctus descendisse super Christum, non ratione unionis ad columbam, sed vel ratione ipsius columbæ significantis Spiritum sanctum, quæ descendendo super Christum venit, vel etiam ratione spiritualis gratiæ, quæ à Deo per modum cujusdam descensûs in creaturam derivatur, secundùm illud Jacobi 1, 17 : *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursùm est, descendens à Patre luminum.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 12, ante

(1) Ita Mss. et editi melioris notæ. Al., *omnibus.*

(1) Ita cum Garciâ recentiores editi. Veteres cum Mss., *per actionis modum.*

med., *in principiis spiritualium rerum semper sensibiles apparent visiones, propter eos qui nullam intelligentiam incorporalis naturæ suscipere possunt; ut si postea non fiant, ex his quæ semel facta sunt, recipiant fidem.* Et ideò circa Christum baptizatum corporali specie Spiritus sanctus visibiliter descendit, ut super omnes baptizatos invisibiliter postea credatur descendere.

Ad quartum dicendum quòd Spiritus sanctus in specie columbæ apparuit super Christum baptizatum, propter quatuor. Primò quidem propter dispositionem quæ requiritur in baptizato, ut scilicet non fictus accedat, quia, sicut dicitur Sap. 1, 5: *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum.* Columba autem est animal simplex, astutiâ et dolo carens; unde dicitur Matth. 10, 16: *Estote simplices, sicut columbæ.* Secundò, ad designandum septem dona Spiritûs sancti, quæ columba suis proprietatibus significat. Columba enim secùs fluenta habitat, ut inde, viso accipitre, mergat se et evadat, quod pertinet ad donum sapientiæ, per quam sancti secùs Scripturæ divinæ fluenta resident, ut incursum diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit: quod pertinet ad donum scientiæ, quâ sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit: quod pertinet ad donum consilii, quo sancti eos homines, qui fuerunt pulli, id est, imitatores diaboli, doctrinâ nutriunt et exemplo. Item columba non lacerat rostro: quod pertinet ad donum intellectûs, quo sancti bonas sententias lacerando non pervertunt, hæreticorum more. Item columba felle caret: quod pertinet ad donum pietatis, per quam sancti irâ irrationabili carent. Item columba in cavernis petræ nidificat: quod pertinet ad donum fortitudinis, quâ sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt, id est, suum refugium et spem. Item columba gemitum pro cantu habet: quod pertinet ad donum timoris, quo sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertiò apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ propter effectum baptismi, qui est remissio peccatorum, et reconciliatio ad Deum. Columba enim est animal mansuetum: et ideò, sicut Chrysostomus dicit super Matth., homil. 12, parùm ante med., *in diluvio apparuit hoc animal, « ramum ferens olivæ, » et communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians: et nunc etiam columba apparet in baptismo, liberatorem nobis demonstrans.* Quartò, apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ super Dominum baptizatum, ad designandum communem effectum baptismi (1), qui est constructio ecclesiasticæ unitatis. Unde dicitur Ephes. 5, 25, quòd Christus *tradidit semetipsum..., ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi; lavans eam lavacro aquæ in verbo vitæ.* Et ideò convenienter Spiritus sanctus in baptismo demonstratus est in specie colombæ, quæ est animal amicabile et gregale. Unde et Cant. 6, 8, dicitur de Ecclesiâ: *Una est columba mea.* Super Apostolos autem in specie ignis Spiritus sanctus descendit, propter duo. Primò quidem ad ostendendum fervorem, quo corda eorum erant commovenda, ad hoc quòd Christum ubique inter pressuras prædicarent: et ideò etiam in igneis linguis apparuit. Unde Augustinus dicit super Joan. tract. 6, aliquant. à princ.: « Duobus modis ostendit visibiliter « Dominus Spiritum sanctum, scilicet per « columbam super Dominum baptizatum, et « per ignem super discipulos congregatos: « ibi simplicitas, hìc fervor ostenditur. Ergo « ne spiritu sanctificati dolum habeant, in « columbâ demonstratus est; et ne simplici- « tas frigida remaneat, in igne demonstratus « est. Nec te moveat, quia linguæ divisæ sunt: « unitatem in columbâ cognosce. » Secundò, quia, sicut Chrysostomus dicit (habetur in Cat. D. Thom., sup. illud Luc. 3: *Jesu baptizato*), *cùm oportebat delictis ignoscere,* quod fit in baptismo, *mansuetudo necessaria erat, quæ demonstratur in columbâ; sed ubi adepti sumus gratiam, restat judicii tempus, quod significatur per ignem.*

(1) Ita cum plurimis Mss. editi passim. In cod. Alcan. deest *baptismi*.

Articulus vii. — *Utrùm illa columba, in quâ apparuit Spiritus sanctus, fuerit verum animal.* — (*Joan.* 1, *lect.* 20, *et opusc.* 60, *cap.* 9.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd illa columba in quâ Spiritus sanctus apparuit, non fuerit verum animal. Illud enim videtur specie tenùs apparere quod secundùm similitudinem apparet. Sed Luc. 3, 21, dicitur quòd *descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum.* Non ergo fuit vera columba, sed quædam similitudo columbæ.

2. Præterea, sicut natura nihil facit frustra, ita nec Deus, ut dicitur in 1 de Cœlo, text. 32, et 2, text. 59. Sed cùm columba illa non advenerit, nisi *ut aliquid significaret, atque præteriret,* ut Augustinus dicit in 2 de Trinit., cap. 6, in fin., frustra fuisset vera columba, quia hoc ipsum fieri poterat per columbæ similitudinem. Non ergo illa columba fuit verum animal.

3. Præterea, proprietates cujuslibet rei ducunt in cognitionem naturæ illius rei. Si ergo fuisset illa columba verum animal, proprietates columbæ significâssent naturam veri animalis, non autem effectus Spiritûs sancti. Non ergo videtur quòd illa columba fuerit verum animal.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Agone Christiano, cap. 22, à med: *Neque hoc ita dicimus, ut Dominum Jesum Christum dicamus solum verum corpus habuisse, Spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum; sed ambo illa corpora vera esse credimus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 5, art. 1, non decebat ut Filius Dei qui est veritas Patris, aliquâ fictione uteretur. Et ideò non phantasticum, sed verum corpus accepit. Et quia Spiritus sanctus dicitur *spiritus veritatis,* ut patet Joan. 16, ideò etiam ipse veram columbam formavit, in quâ appareret, licèt non assumeret ipsam

in unitatem personæ. Unde post prædicta verba Augustinus subdit : « Sicut non oportebat ut homines falleret Filius Dei ; sic etiam « non oportebat ut falleret Spiritus sanctus. « Sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile verum corpus columbæ sine aliarum « columbarum ministerio figurare ; sicut non « fuit ei difficile verum corpus in utero Mariæ sine virili semine fabricare ; cùm creatura corporea et in visceribus fœminæ ad « formandum hominem, et in ipso mundo « ad formandam columbam, imperio Domini « voluntatique serviret. »

Ad primum ergo dicendum quòd Spiritus sanctus dicitur descendisse in specie vel similitudine columbæ, non ad excludendam veritatem columbæ, sed ad ostendendum quòd ipse non apparuit in specie suæ substantiæ.

Ad secundum dicendum quòd non fuit superfluum formare veram columbam, ut in eâ Spiritus sanctus appareret, quia per ipsam veritatem columbæ significatur veritas Spiritûs sancti et effectuum ejus.

Ad tertium dicendum quòd proprietates columbæ eodem modo ducunt ad significandam naturam columbæ, et ad significandos effectus Spiritûs sancti. Per hoc enim quòd columba habet tales proprietates, ostenditur quòd columba significat Spiritum sanctum.

Articulus viii. — *Utrùm convenienter, Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis.* — (*Inf., quæst.* 45, *art.* 4, *et quæst.* 66, *art.* 6, *corp., et opusc.* 60, *cap.* 9.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter, Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis. Filius enim et Spiritus sanctus, secundùm hoc quòd sensibiliter apparuerunt, dicuntur visibiliter esse missi. Sed Patri non convenit mitti, ut patet per Augustinum in 2 de Trin., cap. 12, in fin. Ergo etiam nec apparere.

2. Præterea, vox est significativa verbi in corde concepti. Sed Pater non est Verbum. Ergo inconvenienter manifestatur in voce.

3. Præterea, homo Christus non incœpit esse filius Dei in baptismo, sicut quidam hæretici putaverunt ; sed à principio suæ conceptionis fuit filius Dei. Magis ergo in nativitate debuit vox Patris protestari Christi divinitatem quàm in ejus baptismo.

Sed contra est quòd Matth. 3, 17, dicitur : *Ecce vox de cœlis dicens : Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est art. 6 huj. qu., in baptismo Christi, qui fuit exemplar nostri baptismi, demonstrari debuit quod in nostro baptismo perficitur. Baptismus autem quo baptizantur fideles, consecratur in invocatione et virtute Trinitatis, secundùm illud Matth. ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.* Et ideò *in baptismo Christi*, ut Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 3 : *Et ecce aperti*, etc., *mysterium Trinitatis demonstratur. Dominus enim in naturâ humanâ baptizatur : Spiritus sanctus descendit in specie columbæ ; Patris vox testimonium Filio perhibentis auditur.* Et ideò conveniens fuit ut in illo baptismo Pater declararetur in voce.

Ad primum ergo dicendum quòd missio visibilis addit aliquid super apparitionem, scilicet auctoritatem mittentis. Et ideò Filius et Spiritus sanctus, qui sunt ab alio, dicuntur mitti visibiliter, et non solùm apparere ; Pater autem, qui non est ab alio, apparere quidem potest, visibiliter autem mitti non potest.

Ad secundum dicendum quòd Pater non demonstratur in voce, nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem : et quia proprium est Patri producere Verbum, quod est dicere, vel loqui, ideò convenientissimè Pater per vocem manifestatus est, quæ significat Verbum : unde et ipsa vox à Patre emissa filiationem Verbi protestatur : et sicut species columbæ, in quâ demonstratus est Spiritus sanctus, non est ipsa natura Spiritûs sancti ; nec species hominis, in quâ demonstratus est ipse Filius, est ipsa natura Filii Dei : ita etiam ipsa vox non pertinet ad naturam Verbi vel Patris loquentis. Unde Joan. 5, 37, Dominus dicit : *Neque vocem ejus*, id est, Patris, *unquàm audistis, neque speciem ejus vidistis.* Per quod, sicut Chrysostomus dicit super Joan., hom. 39, à med., *paulatim eos in philosophicum dogma inducens, ostendit quoniam neque vox circa Deum est, neque species ; sed superior est et figuris, et loquelis talibus.* Et sicut columbam et etiam humanam naturam à Christo assumptam tota Trinitas operata est, ita etiam et formationem vocis ; sed tamen in voce declaratur solus Pater ut loquens ; sicut naturam humanam solus Filius assumpsit, et sicut in columbâ solus Spiritus sanctus demonstratus est, ut patet per Augustinum (Fulgentium) in lib. de Fide ad Petrum, cap. 9.

Ad tertium dicendum quòd divinitas Christi non debuit omnibus in ejus nativitate manifestari, sed magis occultari in defectibus infantilis ætatis. Sed quando jam pervenit ad perfectam ætatem, in quâ oportebat eum docere et miracula facere, et homines ad se convertere, tunc testimonio Patris erat ejus divinitas manifestanda, ut ejus doctrina credibilior fieret : unde et ipse dicit Joan. 5, 37 : *Qui misit me Pater, ipse testimonium perhibet* (1) *de me.* Et hoc præcipuè in baptismo, per quem homines renascuntur in filios Dei adoptivos. Filii autem Dei adoptivi instituuntur ad similitudinem filii naturalis, secundùm illud Rom. 8, 29 : *Quos præscivit*, hos *et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Unde Hilarius dicit super Matth., can. 2, in fin., quòd « super Jesum baptizatum descen- « dit Spiritus sanctus, et vox Patris audita « est dicentis : *Hic est filius meus dilectus*, « ut ex his quæ consummabantur in Christo, « cognosceremus post aquæ lavacrum et de « cœlestibus portis (2) sanctum in nos Spiri-

(1) Vulgata, *perhibuit.*

(2) Ita Mss. et editi communiter. Cod. Alcan., *partibus.*

« tum involare, et paternæ vocis adoptione « Dei filios fieri.»

QUÆSTIO XL.

De modo conversationis Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter post ea quæ pertinent ad ingressum Christi in mundum, vel ad ejus principium, considerandum restat de his quæ pertinent ad progressum ipsius : et primò considerandum est de modo conversationis ipsius; secundò, de tentatione ejus; tertiò, de doctrinâ ; quartò, de miraculis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conservari ; 2° utrùm debuerit austeram vitam ducere in cibo, et potu, et vestitu, an cum aliis communem; 3° utrùm debuerit abjectè vivere in hoc mundo, an in divitiis et honore ; 4° utrùm debuerit secundùm legem vivere.

Articulus primus. — *Utrùm conveniens fuerit Christum inter homines conversari.* — (*Inf., art.* 2, *corp.*, *et* 2-2, *quæst.* 25, *art.* 6, *ad* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam vitam agere. Oportebat enim quòd Christus suâ conversatione nòn solùm se hominem ostenderet esse, sed etiam Deum. Sed Deum non convenit cum hominibus conversari : dicitur enim Danielis 2, 2 : *Exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio ;* et Philosophus dicit in 1 Politicæ, cap. 2, à med., quòd *ille qui solitarius vivit*, *aut est bestia*, si scilicet propter sævitiam hoc faciat, *aut est Deus,* si hoc faciat propter contemplandam veritatem. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens Christum inter homines conversari.

2. Præterea, Christus, dùm in carne mortali vixit, debuit perfectissimam vitam ducere Perfectissima autem vita est contemplativa, ut in secundâ parte habitum est, 2-2, quæst. 182, art. 1 et 2. Ad vitam autem contemplativam maximè competit solitudo, secundùm illud Oseæ 2, 14 : *Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus.* Ergo videtur quòd Christus debuerit solitariam vitam ducere.

3. Præterea, conversatio Christi debuit esse uniformis, quia semper in eo debuit apparere id quod optimum est. Sed quandoque Christus solitaria loca quærebat, turbas declinans ; unde Remigius dicit super Matth. (habetur in Cat. D. Thom., in princip., cap. 5) : *Tria refugia legitur Dominus habuisse*, *navim, montem, et desertum; ad quorum alterum, quotiescumque à turbis comprimebatur, conscendebat.* Ergo et semper debuit solitariam vitam agere.

Sed contra est quod dicitur Baruch. 3, 38 : *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

Respondeo dicendum quòd conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundùm quam venit in mundum. Venit autem in mundum primò quidem ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit Joan. 18, 37 : *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Et ideò non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, publicè prædicando. Unde Lucæ 4, 43, dixit illis qui volebant eum detinere : *Quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei*, *quia ideò missus sum.* Secundò, venit ad hoc ut homines à peccato liberaret, secundùm illud 1 ad Timoth. 1, 15 : *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Et ideò, ut Chrysostomus dicit (habetur in Cat. aur. D. Th., sup. illud Luc. 4 : *Quia et aliis civitatib.*), licèt « in eodem loco ma« nendo posset Christus ad se omnes attra« here, ut ejus prædicationem audirent ; non « tamen hoc fecit, præbens nobis exemplum « ut perambulemus, et requiramus pereun« tem, sicut pastor ovem perditam, et medi« cus accedit ad infirmum.» Tertiò, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom. 5. Et ideò familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. Unde dicitur Matth. 9, 10 : *factum est, discumbente eo in domo, ecce multi publicani et peccatores venientes discumbebant cum Jesu et discipulis ejus;* quod exponens Hieronymus dicit : *Peccatores viderunt publicanum* (1) *à peccatis ad meliora conversum, locum invenisse pœnitentiæ; et ob id etiam ipsi non desperant salutem.*

Ad primum ergo dicendum quòd Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem : et ideò conversando cum hominibus (quod est proprium hominis), manifestavit omnibus suam divinitatem, prædicando, et miracula faciendo, et innocenter et justè inter homines conversando.

Ad secundum dicendum quòd, sicut in secundâ parte dictum est, 2-2, quæst. 182, art. 1, et quæst. 188, art. 6, vita contemplativa simpliciter est melior quàm activa, quæ occupatur circa corporales actus ; sed vita activa, secundum quam aliquis prædicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quàm vita quæ solùm est contemplativa, quia talis vita præsupponit abundantiam contemplationis. Et ideò Christus talem vitam elegit.

Ad tertium dicendum quòd actio Christi fuit nostra instructio. Et ideò ut daret exemplum prædicatoribus, quòd non semper se darent in publicum, quandoque Dominus se à turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria : quandoque quidem propter corporalem quietem : unde Marci 6, 31, dicitur quòd Dominus dixit discipulis : *Venite seorsùm in desertum locum, et requiescite pusillùm : erant enim qui veniebant et redibant multi*, *et nec spatium manducandi habebant.* Quandoque verò causa orationis. Unde dicitur Lucæ 6, 12 : *Factum est in illis diebus, exiit in montem orare*, *et erat pernoctans in*

(1) Ita codex Alcan. Hieronymo conformiùs. Editi passim : *Videbant publicanum à peccatis*, etc. Editio Rom., *Viderant publicani à peccatis ad meliora conversi locum invenisse pœnitentiâ*, etc.

oratione Dei; ubi ait Ambrosius quòd *ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo.* Quandoque verò, ut doceret favorem humanum vitare. Unde super illud Matth. 5 : *Videns Jesus turbas, ascendit in montem*, dicit Chrysostomus, hom. 16 in Matth., circa princ. : « Per hoc quòd non in civitate et « foro, sed in monte, et solitudine sedit, eru« divit nos nihil ad ostentationem facere, et « à tumultibus abscedere, et maximè cùm de « necessariis disputare oportet. »

Articulus II. — *Utrùm Christus austeram vitam in hoc mundo ducere debuerit.* — (*Inf., quæst.* 41, *art.* 4, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus debuerit austeram vitam ducere in hoc mundo. Christus enim multò magis prædicavit perfectionem vitæ quàm Joannes. Sed Joannes austeram vitam duxit, ut suo exemplo homines ad perfectionem vitæ provocaret : dicitur enim Matth. 3, 4, quòd *ipse Joannes habebat vestimentum de pilis camelorum et zonam pelliceam circa lumbos suos; esca autem ejus erant locustæ et mel sylvestre;* quod exponens Chrysostomus, hom. 10 in Matth., circa med., dicit : *Erat mirabile in humano corpore tantam patientiam videre; quod et Judæos magis attrahebat.* Ergo videtur quòd multò magis Christum decuerit austeritas vitæ.

2. Præterea, abstinentia ad continentiam ordinatur : dicitur enim Oseæ 4, 10 : *Comedent, et non saturabuntur; fornicati sunt, et non cessaverunt.* Sed Christus continentiam et in se servavit, et aliis servandam proposuit, cùm dixit Matth. 19, 12 : *Sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum cœlorum : qui potest capere capiat.* Ergo videtur quòd Christus in se et in suis discipulis austeritatem vitæ servare debuerit.

3. Præterea, ridiculum videtur ut aliquis districtiorem vitam incipiat, et ab eâ in laxiorem revertatur : potest enim dici contra eum quod habetur Luc. 14, 30 : *Hic homo cœpit ædificare, et non potuit consummare.* Christus autem districtissimam vitam incœpit post baptismum, manens in deserto, et jejunans quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Ergo videtur non fuisse congruum quòd post tantam vitæ districtionem ad communem vitam rediret

Sed contra est quod dicitur in Matth. 11, 19 : *Venit Filius hominis manducans et bibens.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., congruum erat incarnationis fini, ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet, secundùm illud Apostoli 1 ad Cor. 9, 22 : *Omnibus omnia factus sum.* Et ideò convenientissimum fuit ut Christus in cibo et potu communiter se, sicut alii, haberet. Unde Augustinus dicit contra Faustum, lib. 16, cap. 31, ante med., quòd « Joannes dictus est « non manducans, neque bibens, quia illo « victu quo Judæi utebantur, non utebatur. « Hoc ergo nisi Dominus uteretur, non in « ejus comparatione manducans bibensque « diceretur. »

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus in suâ conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quæ per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinentia cibi et potûs non per se pertinet ad salutem, secundùm illud Rom. 14, 17 : *Non est regnum Dei esca et potus;* et Augustinus dicit in lib. 2 de Quæst. evangel., quæst. 11, exponens illud Matth. 11 : *Justificata est sapientia à filiis suis*, quia scilicet *sancti Apostoli intellexerunt regnum Dei non esse in escâ et potu, sed in æquanimitate tolerandi, quos nec copia sublevat, nec deprimit egestas.* Et in 3 de Doctrinâ christi, cap. 12, parùm à princ., dicit quòd *in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpâ est.* Utraque autem vita est licita et laudabilis, ut scilicet aliquis à communi consortio hominum segregatus abstinentiam servet, et ut in societate aliorum positus communi vitâ utatur. Et ideò Dominus voluit utriusque vitæ exemplum dare hominibus. Joannes autem, sicut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 38, circa med., « nihil plus ostendit præter vitam et justi« tiam; Christus autem et à miraculis testi« monium habebat. Dimittens ergo Joannem « jejunio fulgere, ipse contrariâ incessit viâ, « ad mensam intrans publicanorum, et man« ducans, et bibens. »

Ad secundum dicendum quòd sicut alii homines per abstinentiam consequuntur virtutem continendi; ita etiam Christus in se et in suis discipulis per virtutem suæ divinitatis carnem comprimebat. Unde, sicut Matth. 9 dicitur, Pharisæi et discipuli Joannis jejunabant, non autem discipuli Christi. Quod exponens Beda, cap. 12 in Marc., et Ambros. sup. illud Luc. 1 : *Ne timeas, Maria*, dicit quòd « Joannes vinum et siceram non bibit, « quia illi abstinentia meritum auget cui po« tentia nulla inerat naturæ. Dominus au« tem, cui naturaliter suppetebat delicta do« nare, cur eos declinaret quos abstinenti« bus poterat reddere puriores? »

Ad tertium dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 13, aliquant. a princ., « ut discas quàm magnum bonum « est jejunium, et quale scutum est adversùs « diabolum, et quoniam post baptismum non « lasciviæ, sed jejunio intendere oportet, et « ipse jejunavit, non eo indigens, sed nos « instruens; non autem ultra processit jeju« nando quàm Moyses et Elias, ne incredi« bilis videretur carnis assumptio. » Secundùm mysterium autem, ut Gregorius dicit hom. 16 in Evang., à med., « quadragenarius « numerus exemplo Christi in jejunio custo« ditur, quia virtus Decalogi per libros « quatuor S. Evangelii impletur : denarius « enim quater ductus in quadragenarium « surgit. Vel quia in hoc mortali corpore « ex quatuor elementis subsistimus, per « cujus voluptates præceptis Dominicis con« trahimus, quæ per Decalogum sunt ac« cepta. »

Vel secundùm Augustinum in lib. 83 QQ.,

qu. 81, in princ., « omnis sapientiæ disciplina « est, Creatorem creaturamque cognoscere. « Creator est Trinitas, et Pater, et Filius, et « Spiritus sanctus. Creatura verò partim est « invisibilis, sicut anima, cui ternarius nume- « rus attribuitur; diligere enim Deum tripli- « citer jubemur, EX TOTO CORDE, ET EX TOTA « ANIMA, ET EX TOTA MENTE; partim visibilis, « sicut corpus, cui quaternarius debetur, pro- « pter calidum, humidum, frigidum et siccum. « Denarius ergo numerus, qui totam insi- « nuat disciplinam, quater ductus, id est, « numero, qui corpori tribuitur, multipli- « catus, quadragenarium conficit numerum. « et ideò tempus quo ingemiscimus et dole- « mus, quadragenario numero celebratur. » Nec tamen incongruum fuit ut Christus post jejunium et desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitæ, secundùm quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christus dicitur assumpsisse, ut primò contemplationi vacet, et postea ad publicum actionis descendat, aliis convivendo. Unde et Beda (et Ambrosius locis sup. cit.) dicit sup. Marci 2 : *Jejunavit Christus, ne præceptum declinares; manducavit cum peccatoribus, ut gratiam cernens agnosceres potestatem.*

ARTICULUS III. — *Utrùm Christus in hoc mundo debuerit pauperem vitam ducere.* — (*4 cont., cap.* 55, *et opusc.* 18, *cap.* 15, *et opusc.* 20, *cap.* 15.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus in hoc mundo non debuerit pauperem vitam ducere. Christus enim debuit eligibilissimam vitam assumere. Sed eligibilissima vita est, quæ est mediocris inter divitias et paupertatem : dicitur enim Prov. 30, 8 : *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi : tribue tantùm victui meo necessaria.* Ergo Christus non debuit pauperem vitam ducere, sed moderatam.

2. Præterea, exteriores divitiæ ad usum corporis ordinantur quantùm ad victum et vestitum. Sed Christus in victu et vestitu communem vitam duxit, secundùm modum aliorum quibus convivebat. Ergo videtur quòd in divitiis et paupertate communem modum vivendi servare debuerit, et non uti maximâ paupertate.

3. Præterea, Christus maximè homines invitavit ad exemplum humilitatis, secundùm illud Matth. 11, 29 : *Discite à me, quia mitis sum et humilis corde.* Sed humilitas maximè commendatur in divitibus : unde dicitur 1 ad Timoth. ult., 17 : *Divitibus hujus seculi præcipe, non altum sapere.* Ergo videtur quòd Christus non debuerit ducere pauperem vitam.

Sed contra est quod dicitur Matth. 8, 20 : *Filius hominis non habet ubi caput reclinet :* quasi dicat, secundùm Hieronymum (in illud Matth. 8 : *Accedens unus Scriba*) : *Cur me propter divitias et seculi lucra cupis sequi, cùm tantæ sim paupertatis, ut nec hospitiolum quidem habeam, et tecto utar non meo?* Et super illud Matth. 17 : *Ut non scandalizemus eos, vade ad mare,* dicit Hieronymus : *Hoc simpliciter intellectum ædificat auditorem, dùm audit tantæ Dominum fuisse paupertatis, ut unde tributa pro se, et Apostolo redderet, non habuerit.*

Respondeo dicendum quòd Christum decuit in hoc mundo pauperem vitam ducere. Primò quidem, quia hoc erat congruum prædicationis officio, propter quod venisse se dicit Marci 1, 38 : *Eamus in proximos vicos et civitates, ut et ibi prædicem : ad hoc enim veni.* Oportet autem prædicatores verbi Dei, ut omninò vacent prædicationi, omninò à secularium rerum curâ esse absolutos; quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse Dominus Apostolos ad prædicandum mittens, dicit eis Matth. 18, 9 : *Nolite possidere aurum, neque argentum :* et ipsi Apostoli dicunt Act. 6 : *Non est æquum nos relinquere verbum Dei et ministrare mensis.* Secundò, quia sicut mortem corporalem assumpsit, ut nobis vitam largiretur spiritualem; ita corporalem paupertatem sustinuit, ut nobis divitias spirituales largiretur, secundùm illud 2 ad Corinth. 8, 9 : *Scitis gratiam Domini nostri Jesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, ut illius inopiâ vos divites essetis.* Tertiò, ne si divitias haberet, cupiditati ejus prædicatio adscriberetur. Unde Hieronymus dicit super Matth. (in illud cap. 10 : *Nolite possidere aurum*) quòd *si discipuli ejus divitias habuissent, viderentur non causâ salutis hominum, sed causâ lucri prædicare;* et eadem ratio est de Christo. Quartò, ut tantò major virtus Divinitatis ejus ostenderetur, quantò per paupertatem videbatur abjectior. Unde dicitur in quodam sermone Ephesini concilii (à med., et habetur in eo concil., part. 3, cap. 9) : *Omnia paupera et vilia elegit, omnia mediocria, et plurimis obscura, ut Divinitas cognosceretur orbem transformâsse terrarum : propterea pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam, egens fuit pecuniis; et hoc tibi exponit præsepe.*

Ad primum ergo dicendum quòd superabundantia divitiarum, et mendicitas vitanda videntur ab his qui volunt vivere secundùm virtutem, in quantum sunt occasiones peccandi. Abundantia namque divitiarum est superbiendi occasio; mendicitas autem est occasio furandi et mentiendi, aut etiam perjurandi. Quia verò Christus peccati capax non erat, propter hanc causam, ex quâ Salomon hoc vitabat, Christo vitanda non erant. Neque tamen quælibet mendicitas est furandi et perjurandi occasio, ut ibidem Salomon subdere videtur; sed sola illa quæ est contraria voluntati, ad quam vitandam homo furatur, et perjurat. Sed paupertas voluntaria hoc periculum non habet : et talem paupertatem Christus elegit.

Ad secundum dicendum quòd communi vitâ uti quantùm ad victum et vestitum, potest aliquis non solùm divitias possidendo, sed etiam à mulieribus et divitibus necessaria accipiendo : quod etiam circa Christum factum est. Dicitur enim Lucæ 8, 2, quòd *mulieres quædam* sequebantur Christum, *quæ ministrabant ei de facultatibus suis.* Ut enim

Hieronymus dicit super Matth., sup. illud cap. 27 : *Erant ibi mulieres*, « consuetudinis « Judaicæ fuit, nec ducebatur in culpam « more gentis antiquo, ut mulieres de sub- « stantiâ suâ victum atque vestitum præce- « ptoribus suis ministrarent. Sed quia hoc « scandalum facere poterat in nationibus, « Paulus se abjecisse commemorat. » Sic ergo communis victus poterat esse sine sollicitudine impediente prædicationis officium, non autem divitiarum possessio.

Ad tertium dicendum quòd in eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multùm commendatur; sed in eo qui voluntariè pauper est (sicut fuit Christus) ipsa paupertas est maximæ humilitatis indicium.

Articulus iv. — *Utrùm Christus in hâc vitâ secundùm legem conversatus fuerit.* — (*Sup., quæst.* 37, *per totam, et infr., quæst.* 47, *art.* 2, *ad* 1, *et* 3, *dist.* 14, *art.* 3, *quæst.* 6, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 3, *et opusc.* 60, *cap.* 13.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit conversatus secundùm legem. Lex enim præcipiebat ut nihil operis in sabbato fieret, sicut Deus *die septimo requievit ab omni opere quod patrârat*, Genes. 2. Sed ipse in sabbato curavit hominem, et ei mandavit ut tolleret lectum suum. Ergo videtur quòd non fuerit secundùm legem conversatus.

2. Præterea, eadem Christus fecit et docuit secundùm illud Act. 1, 1 : *Cœpit Jesus facere et docere.* Sed ipse Matth. 15, 2, docuit quòd *omne quod intrat in os, non coinquinat hominem* (1); quod est contra præceptum legis, quæ per esum et contactum quorumdam animalium dicebat hominem immundum fieri, ut patet Lev. 11. Ergo videtur quòd ipse non fuerit secundùm legem conversatus.

3. Præterea, idem judicium videtur esse facientis et consentientis, secundùm illud Rom. 1, 32 : *Non solùm illi qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.* Sed Christus consensit discipulis suis solventibus legem in hoc quòd sabbato spicas vellebant, excusando eos, ut habetur Matth. 12. Ergo videtur quòd Christus non conversatus fuerit secundùm legem.

Sed contra est quòd dicitur Matth. 5, 17 : *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas :* quod exponens Chrysostomus, hom. 16 in Matth., aliquant. à princ., dicit : *Legem implevit, primò quidem nihil transgrediendo legalium, secundò justificando per fidem, quod lex per litteram facere non valebat.*

Respondeo dicendum quòd Christus in omnibus secundùm legis præcepta conversatus est. In cujus signum etiam voluit circumcidi : circumcisio enim est quædam protestatio legis implendæ, secundùm illud Galat. 5, 3 : *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.* Voluit autem Christus secundùm legem conversari : primò quidem ut legem veterem approbaret; secundò, ut eam observando, in seipso consummaret et terminaret, ostendens quòd ad seipsum erat ordinata; tertiò, ut Judæis occasionem calumniandi subtraheret; quartò, ut homines à servitute legis liberaret, secundùm illud Galat. 4, 4 : *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.*

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus super hoc se excusat à transgressione legis tripliciter. Uno quidem modo quia per præceptum de sanctificatione sabbati non interdicitur opus divinum, sed opus humanum. Quamvis enim Deus die septimo cessaverit à novis creaturis condendis, semper tamen operatur in rerum conservatione et gubernatione. Quòd autem Christus miracula faciebat, erat operis divini. Unde ipse dicit Joan. 5, 17 : *Pater meus usque modò operatur, et ego operor.* Secundò, excusat se per hoc quòd illo præcepto non prohibentur opera quæ sunt de necessitate salutis, etiam corporalis. Unde ipse dicit Lucæ 13, 15 : *Unusquisque vestrûm sabbato non solvit bovem suum aut asinum à præsepio, et ducit adaquare?* Et infra, cap. 14, 5 : *Cujus vestrûm asinus aut bos in puteum cadet, et non continuò extrahet illum die sabbati?* Manifestum est autem quòd opera, miraculorum, quæ Christus faciebat, ad salutem corporis et animæ pertinebant. Tertiò, quia illo præcepto non prohibentur opera quæ pertinent ad Dei cultum. Unde dicitur Matth. 12, 5 : *An non legistis in lege, quia sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt?* Joan. 23 dicitur quòd *circumcisionem accepit homo in sabbato.* Quòd autem Christus paralytico mandavit ut lectum suum sabbato portaret, ad cultum Dei pertinebat, id est, ad laudem virtutis divinæ. Et sic patet quòd sabbatum non solvebat; quamvis hoc ei Judæi falsò objicerent, dicentes, Joan. 9, 16 : *Non est hic homo à Deo, qui sabbatum non custodit.*

Ad secundum dicendum quòd Christus voluit ostendere per illa verba, quòd homo non redditur immundus secundùm animam ex usu ciborum quorumcumque secundùm suam naturam, sed solùm secundùm quamdam significationem (1). Quòd autem in lege quidam cibi dicuntur immundi, hoc est per quamdam significationem. Unde Augustinus dicit contra Faustum, lib. 6, cap. 7, à princ. : *Si de porco et agno requiratur, utrumque naturâ mundum est, quia omnis creatura Dei* (2) *bona est; quâdam verò significatione agnus mundus, porcus immundus est.*

Ad tertium dicendum quòd etiam discipuli, quando esurientes spicas sabbato vellebant, à transgressione legis excusantur propter necessitatem famis; sicut et David non fuit transgressor legis, quando propter famis necessitatem comedit sanctos panes, quos ei edere non licebat.

(1) Vulgata : *Non quod intrat in os coinquinat hominem.*

(1) Quæ sequuntur usque ad verbum, *significationem*, se Theologi addidisse dicunt; ut ipsissima verba sunt in Mss. Alcan. et edit. Rom.

(2) Ita restituimus cum cod. Alcan. et Augustini textu. Al.: *Si de porco et agno requiratur, utrùm naturâ mundus est, dicimus quòd omnis creatura Dei*, etc.

QUÆSTIO XLI.

De tentatione Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de tentatione Christi : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm fuerit conveniens Christum tentari ; 2° de loco tentationis ; 3° de tempore ; 4° de modo et ordine tentationis.

Articulus primus. — *Utrùm conveniens fuerit Christum tentari.* — (*Opusc.* 60, *cap.* 11, *in princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christum tentari non conveniebat. Tentare enim est experimentum sumere : quod quidem non fit nisi de re ignotâ. Sed virtus Christi erat nota etiam dæmonibus : dicitur enim Luc. 4, 41, quòd *non sinebat dæmones loqui quia sciebant eum esse Christum.* Ergo videtur quòd non decuerit Christus tentari.

2. Præterea, Christus ad hoc venerat ut opera diaboli dissolveret, secundùm illud 1 Joan. 3, 8 : *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli.* Sed non est ejusdem dissolvere opera alicujus, et ea pati : et ita videtur inconveniens fuisse quòd Christus pateretur se tentari à diabolo.

3. Præterea, triplex est tentatio, scilicet à carne, à mundo, et à diabolo. Sed Christus non fuit tentatus nec à carne, nec à mundo. Ergo nec etiam debuit tentari à diabolo.

Sed contra est quòd dicitur Matth. 4, 1 : *Ductus est Jesus à spiritu in desertum, ut tentaretur à diabolo.*

Respondeo dicendum quòd Christus tentari voluit. Primò quidem ut nobis contra tentationes auxilium ferret ; unde Gregorius dicit in hom. 16 in Evangel., à princ. : « Non « erat indignum Redemptori nostro quòd « tentari voluit, qui venerat occidi : justum « quippe erat ut sic tentationes nostras suis « tentationibus vinceret, sicut mortem no« stram venerat suâ morte superare. » Secundò, propter nostram cautelam, ut nullus quantùmcumque sanctus, se æstimet securum et immunem à tentatione. Unde et post baptismum tentari voluit quia, sicut Hilarius dicit super Matth., can. 3, à princ., *in sanctificatis nobis maximè diaboli tentamenta grassantur, quia victoria magis est ei exoptata de sanctis.* Unde et Eccli. 2, 1, dicitur : *Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in justitiâ et timore, et præpara animam tuam ad tentationem.* Tertiò propter exemplum, ut scilicet nos instrueret, qualiter diaboli tentationes vincamus : unde Augustinus dicit in 4 de Trin., cap. 12, aliquant. à princ., quòd *Christus diabolo se tentandum præbuit, ut ad superandas tentationes ejus mediator esset, non solùm per adjutorium, verùm etiam per exemplum.* Quartò, ut nobis fiduciam de suâ misericordiâ largiretur : unde dicitur Heb. 4, 15 : *Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris ; tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 9 de Civitate Dei, cap. 21, à princ., *Christus tantùm innotuit dæmonibus, quantùm voluit, non per id quod est vita æterna, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta,* ex quibus quamdam conjecturam habebant, Christum esse Filium Dei. Sed quia rursùs in eo quædam signa humanæ infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse Filium Dei, et ideò eum tentare voluerunt. Et hoc significatur Matth. 4, ubi dicitur quòd *postquàm esuriit, accessit tentator ad eum,* quia, ut Hilarius dicit, loc. sup. cit., *tentare Christum diabolus non fuisset ausus, nisi in eo per esuritionis infirmitatem, quæ sunt hominis recognosceret.* Et hoc etiam patet ex ipso modo tentandi, cùm dixit : *Si Filius Dei es,* quod exponens Ambrosius dicit, Lucæ 4 : « Quid sibi vult talis sermonis « exorsus, nisi quia cognoverat Dei Filium « esse venturum, sed venisse per hanc infir« mitatem corporis non putabat. »

Ad secundum dicendum quòd Christus venerat dissolvere opera diaboli, non potestativè agendo, sed magis ab eo et ejus membris patiendo ; ut sic diabolum vinceret justitiâ, non potestate ; sicut Augustinus dicit 13 de Trin., cap. 13, in princ., quòd *diabolus non potentiâ Dei, sed justitiâ superandus fuit.* Et ideò circa tentationem Christi considerandum est, quid propriâ voluntate fecit, et quid à diabolo passus fuit. Quòd enim tentatori se offerret, fuit propriæ voluntatis ; unde dicitur Matth. 4 : *Ductus est Jesus in desertum à spiritu, ut tentaretur à diabolo,* quod Gregorius, hom. 16 in Evang., à princ., intelligendum dicit de Spiritu sancto, ùt scilicet *illuc eum Spiritus suus duceret, ubi eum ad tentandum spiritus malignus invenerit.* Sed à diabolo passus est ut assumeretur vel supra pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valdè. Nec est mirum, ut Gregorius dicit ibid., *si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit à membris ipsius crucifigi,* intelligitur autem à diabolo assumptus, non quasi ex necessitate ; sed quia, ut Origenes dicit super Luc., homil. 31, in princ., *sequebatur eum ad tentationem, quasi athleta spontè procedens.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut Apostolus dicit, Hebr. 4, *Christus in omnibus tentari voluit absque peccato.* Tentatio autem quæ est ab hoste, potest esse sine peccato, quia fit per solam exteriorem suggestionem. Tentatio autem quæ est à carne, non potest esse sine peccato, quia hujusmodi tentatio fit per delectationem et concupiscentiam : et sicut Augustinus dicit, lib. 19 de Civit. Dei, cap. 4, ante med., *non nullum peccatum est, quando caro concupiscit adversùs spiritum.* Et ideò Christus tentari voluit ab hoste, sed non à carne.

Articulus II. — *Utrùm Christus in deserto tentari debuerit.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non debuerit tentari in deserto, Christus enim tentari voluit propter exemplum nostrum, ut dictum est art. præc. Sed exemplum debet manifestè proponi illis qui sunt per exemplum informandi. Non ergo debuit in deserto tentari.

2. Præterea, Chrysostomus dicit super Matth., hom. 12, à princ., quòd « tunc maximè instat diabolus ad tentandum, cùm « viderit solitarios : unde et in principio mu- « lierem tentavit, sine viro eam inveniens; » et sic videtur per hoc quòd in desertum ivit ut tentaretur, quòd tentationi se exposuit. Cùm ergo ejus tentatio sit nostrum exemplum, videtur quòd etiam alii debeant se ingerere ad tentationes suscipiendas; quod tamen videtur esse periculosum, cùm magis tentationum occasiones vitare debeamus.

3. Præterea, Matth. 4 ponitur secunda Christi tentatio, quâ *diabolus Christum assumpsit in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi;* quod quidem non erat in deserto. Non ergo tentatus est solùm in deserto

Sed contra est quod dicitur Marci 1, 13, quòd *erat Jesus in deserto quadraginta diebus, et quadraginta noctibus, et tentabatur à Satanâ.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 2, Christus propriâ voluntate se diabolo exhibuit ad tentandum, sicut etiam propriâ voluntate membris ejus se exhibuit ad occidendum; alioquin diabolus venire ad eum non auderet. Diabolus autem magis attentat aliquem, cùm est solitarius, quia, ut dicitur Eccle. 4, 12, *si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei.* Et inde est quòd Christus in desertum exivit, quasi ad campum certaminis, ut ibi à diabolo tentaretur. Unde Ambrosius dicit super Lucam, cap. 4, quòd *Christus agebatur in desertum consilio, ut diabolum provocaret. Nam nisi ille certâsset,* scilicet diabolus, *non iste mihi vicisset*, id est, Christus. Addit autem et alias rationes, dicens hoc Christum fecisse mysterio, ut Adam de exilio liberaret, qui scilicet de paradiso in desertum ejectus est; et exemplo, ut ostenderet nobis diabolum ad meliora tendentibus invidere.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus proponitur omnibus in exemplum per fidem, secundùm illud Hebr. 12, 2 : *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum. Fides* autem, ut dicitur Rom. 10, 17, *est ex auditu*, non autem ex visu. Quinimò Joan. 20, 29, dicitur : *Beati qui non viderunt, et crediderunt.* Et ideò ad hoc quòd tentatio Christi esset nobis in exemplum, non oportuit quòd ab hominibus videretur; sed sufficiens fuit quòd hominibus narraretur.

Ad secundum dicendum quòd duplex est tentationis occasio. Una quidem ex parte hominis, putà cùm aliquis se peccato propinquum facit, occasiones peccandi non evitans : et talis occasio tentationis est vitanda, sicut dictum est Loth, Genes. 19, 17 : *Ne steteris in omni regione* (1) *circa Sodomam.* Alia verò tentationis occasio est ex parte diaboli, qui *semper invidet ad meliora tendentibus,* ut Ambrosius dicit, loc. sup. cit., et talis tentationis occasio non est vitanda. Unde dicit Chrysostomus (alius auctor) super Matth., hom. 5 in Op. imperf., aliquant. à princ., quòd non solùm Christus ductus est in desertum à Spiritu, sed « omnes filii Dei habentes Spiritum san- « ctum : non enim sunt contenti sedere otiosi; « sed Spiritus sanctus urget eos aliquod ma- « gnum apprehendere opus; quod est esse « in deserto quantùm ad diabolum, quia non « est ibi injustitia, in quâ diabolus delecta- « tur. Omne etiam bonum opus est desertum, « quantùm ad carnem et mundum, quia non « est secundùm voluntatem carnis et mun- « di. » Talem autem occasionem tentationis dare diabolo non est periculosum, quia magis est consilium Spiritûs sancti, qui est perfecti operis auctor quàm impugnatio diaboli invidentis.

Ad tertium dicendum quòd quidam dicunt omnes tentationes factas fuisse in deserto : quorum quidam dicunt quòd Christus ductus est in sanctam civitatem non realiter, sed secundùm imaginariam visionem : quidam autem dicunt quòd etiam ipsa civitas sancta, id est, Jerusalem, desertum dicitur, quia erat derelicta à Deo. Sed hoc non est necessarium, quia Marcus dicit quòd in deserto tentabatur à diabolo; non autem dicit quòd solùm in deserto.

Articulus iii. — *Utrùm Christi tentatio debuerit esse post jejunium.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christi tentatio non debuerit esse post jejunium. Dictum enim est supra, quæst. præc., art. 2, quòd Christum non decebat conversationis austeritas. Sed maximæ austeritatis fuisse videtur quòd quadraginta diebus et quadraginta noctibus nihil comederit : sic enim intelligitur quadraginta diebus et noctibus jejunâsse, quia scilicet *in illis diebus nullum omninò cibum sumpsit,* ut Gregorius dicit, hom. 16 in Evang., circa med. Ergo non videtur quòd debuerit hujusmodi jejunium tentationi præmittere.

2. Præterea, Marci 1, 13, dicitur quòd *erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur à Satanâ.* Sed quadraginta diebus et quadraginta noctibus jejunavit. Ergo videtur quòd non post jejunium, sed simul dùm jejunaret, sit tentatus à diabolo.

3. Præterea, Christus non legitur nisi semel jejunâsse. Sed non solùm semel fuit tantatus à diabolo; dicitur enim Luc. 4, 13, quòd *consummatâ omni tentatione, diabolus recessit ab illo usque ad tempus.* Sicut ergo secundæ tentationi non præmisit jejunium, ita nec primæ præmittere debuit.

Sed contra est quod dicitur Matth. 4, 2 : *Cùm jejunâsset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit : et tunc accessit ad eum tentator.*

Respondeo dicendum quòd convenienter Christus post jejunium tentari voluit. Primò quidem propter exemplum, quia cùm omnibus, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., immineat se contra tentationes tueri, per hoc quòd ipse ante tentationem futuram jejunavit, docuit quòd per jejunium nos oportet contra tentationes armari. Unde inter arma

(1) Vulgata : *Nec stes in omni circa regione.*

justitiæ Apostolus jejunia connumerat, 2 ad Corinth. 6. Secundò, ut ostenderet quòd etiam jejunantes diabolus aggreditur ad tentandum, sicut alios qui bonis operibus vacant : et ideò sicut post baptismum, ita post jejunium Christus tentatur. Unde Chrysostomus dicit super Matthæum, hom. 13, parùm à princ. : « Ut discas quàm magnum bonum est jejunium, et quale scutum est adversùs diabolum, et quoniam post baptismum non lasciviæ, sed jejunio intendere oportet; ideò « Christus jejunavit, non jejunio indigens, « sed nos instruens. » Tertiò, quia post jejunium secuta est esuries, quæ dedit diabolo audaciam eum aggrediendi, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 1 : *Cùm autem esuriit Dominus,* ut Hilarius dicit super Matth., can. 3, parùm à princ., *non fuit ex surreptione inediæ; sed naturæ suæ hominem dereliquit : non enim erat à Deo diabolus, sed à carne vincendus.* Unde etiam, ut Chrysostomus dicit, ut sup., *non ultra processit in jejunando quàm Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio.*

Ad primum ergo dicendum quòd Christum non decuit conversatio austerioris vitæ, ut se communem exhiberet illis quibus prædicavit. Nullus autem debet assumere prædicationis officium, nisi priùs fuerit purgatus et in virtute perfectus; sicut et de Christo dicitur Actuum 1, 1, quòd *cœpit Jesus facere et docere.* Et ideò Christus statim post baptismum austeritatem vitæ assumpsit, ut doceret, post carnem edomitam oportere alios ad prædicationis officium transire, secundùm illud Apostoli 1 Corinth. 9, 27 : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne fortè cùm aliis prædicavero, ipse reprobus efficiar.*

Ad secundum dicendum quòd verbum illud Marci potest sic intelligi, quòd *erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus,* quibus scilicet jejunavit. Quod autem dicitur: *Et tentabatur à Satanâ,* intelligendum est non in illis quadraginta diebus et quadraginta noctibus quibus jejunavit, sed post illos, eò quòd Matthæus dicit quòd *cùm jejunâsset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit :* ex quo sumpsit tentator occasionem accedendi ad ipsum. Unde et quod subditur : *Et angeli ministrabant ei,* consecutivè intelligendum esse ostenditur ex hoc quod Matthæi 4, 2, dicitur : *Tunc reliquit eum diabolus,* scilicet post tentationem, *et ecce angeli accesserunt, et ministrabant ei.* Quod verò interponit Marcus, cap. 1, 13 : *Eratque cum bestiis,* inducitur, secundùm Chrysostomum, hom. 13 in Matth., paulò à princ., ad ostendendum quale erat desertum, quia scilicet erat invium hominibus, et bestiis plenum.

Tamen secundùm expositionem Bedæ, cap. 5 in Marc., Dominus tentabatur quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Sed hoc intelligendum est non de illis tentationibus visibilibus, quas narrant Matthæus et Lucas, quæ manifestè factæ sunt post jejunium, sed de quibusdam aliis impugnationibus, quas fortè illo jejunii tempore Christus est à diabolo passus.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Ambrosius dicit super Lucam, cap. 4, sup. illud : *Et consummatâ omni,* etc., *recessit diabolus à Christo usque ad tempus, quia postea non tentaturus, sed apertè pugnaturus advenit,* tempore scilicet passionis : et tamen per illam impugnationem videbatur Christum tentare de tristitiâ et odio proximorum, sicut in deserto de delectatione gulæ, et contemptu Dei per idololatriam.

ARTICULUS IV. — *Utrùm fuerit conveniens ordo et modus tentationis Christi.* — (*Op.* 60, *cap.* 11, *circa med.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens tentationis modus et ordo. Tentatio enim diaboli ad peccandum inducit. Sed si Christus subvenisset corporali fami convertendo lapides in panem, non peccâsset; sicut non peccavit, cùm panes multiplicavit, quod non fuit minus miraculum, ut turbæ esurienti subveniret. Ergo videtur quòd nulla fuerit illa tentatio.

2. Præterea, nullus persuasor convenienter suadet contrarium ejus quod intendit. Sed diabolus statuens Christum supra pinnaculum templi, intendebat eum de superbiâ, seu vanâ gloriâ tentare. Ergo inconvenienter persuadet ei ut se mittat deorsùm, quod est contrarium superbiæ, vel vanæ gloriæ, quæ semper quærit ascendere.

3. Præterea, una tentatio conveniens est ut sit de uno peccato. Sed in tentatione quæ fuit in monte, duo peccata persuasit, scilicet cupiditatem et idololatriam. Non ergo conveniens videtur fuisse tentationis modus.

4. Præterea, tentationes ad peccata ordinantur. Sed septem sunt vitia capitalia, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, qu. 84, art. 4, non autem tentavit nisi de tribus, scilicet gulâ, vanâ gloriâ et cupiditate. Non ergo videtur sufficiens tentationis modus fuisse.

5. Præterea, post victoriam omnium vitiorum remanet homini tentatio superbiæ vel vanæ gloriæ, quia *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant,* sicut dicit Augustinus, epist. 211, al. 109, ante med. Inconvenienter ergo Matthæus ultimam ponit tentationem cupiditatis in monte, mediam autem inanis gloriæ in templo, præsertim cùm Lucas ordinet è converso.

6. Præterea, Hieronymus dicit super Matth., sup. illud cap. 4 : *Non in solo pane,* quòd *propositum Christi fuit diabolum humilitate vincere, non potestate.* Ergo non imperiosè et objurgando eum repellere debuit, dicens : *Vade retrò, Satana.*

7. Præterea, narratio Evangelii videtur falsum continere, non enim videtur possibile quòd Christus supra pinnaculum templi statui potuerit, quin ab aliis videretur : neque aliquis mons tam altus invenitur, ut inde totus mundus inspici possit, ut sic ex eo potuerint Christo omnia regna mundi ostendi. Inconvenienter ergo videtur descripta Christi tentatio.

Sed contra est sacræ Scripturæ auctoritas, Matth. 4, et Luc. 4.

Respondeo dicendum quòd tentatio quæ est ab hoste, fit per modum suggestionis, ut Gre-

gorius dicit, hom. 16 in Evang., paulò à princ. Non autem eodem modo potest aliquid omnibus suggeri; sed unicuique suggeritur aliquid ex his circa quæ est affectus. Et ideò diabolus hominem spiritualem non statim tentat de gravibus peccatis, sed paulatim à levioribus incipit, ut postmodùm ad graviora perducat. Unde Gregorius 31 Moral., cap. 17, vers fin., exponens illud Job 39: *Procul odoratur bellum, exhortationem ducum et ululatum exercitûs,* dicit : « Bene duces exhortari « dicti sunt, exercitus ululare, quia prima « vitia deceptæ menti quasi sub quâdam ra- « tione se inserunt : sed innumera quæ se- « quuntur, dùm hanc ad omnem insaniam « pertrahunt, quasi bestiali clamore confun- « dunt. »

Et hoc idem diabolus observavit in tentatione primi hominis : nam primò sollicitavit mentem primi hominis de ligni vetiti esu, dicens Genes. 3, 1 : *Cur præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi?* Secundò, de inani gloriâ, cùm dixit : *Aperientur oculi vestri.* Tertiò, perduxit tentationem ad extremam superbiam, cùm dixit : *Eritis sicut Dii, scientes bonum et malum.*

Et hunc etiam tentandi ordinem servavit in Christo. Nam primò tentavit ipsum de eo quod appetunt quantùmcumque spirituales viri, scilicet de sustentatione corporalis naturæ per cibum. Secundò, processit ad id in quo spirituales viri quandoque deficiunt, ut scilicet, aliqua ad ostentationem operentur, quod pertinet ad inanem gloriam. Tertiò, perduxit tentationem ad id quod jam non est spiritualium virorum, sed carnalium, scilicet ut divitias, et gloriam mundi concupiscant usque ad contemptum Dei. Et ideò in primis duabus tentationibus dixit : *Si filius Dei es,* non autem in tertiâ, quæ non potest convenire spiritualibus viris qui sunt per adoptionem filii Dei, sicut duæ primæ.

His autem tentationibus Christus restitit testimoniis legis, non potestate virtutis, *ut hoc ipso et plus hominem honoraret, et adversarium plus puniret, cùm hostis generis humani non quasi à Deo, sed quasi ab homine vinceretur,* sicut dicit Leo papa, serm. 1 Quadrag., cap. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd uti necessariis ad sustentationem non est peccatum gulæ; sed quòd ex desiderio hujus sustentationis homo aliquid inordinatum faciat, ad vitium gulæ pertinere potest. Est autem inordinatum quòd aliquis, ubi potest recursus haberi ad humana subsidia, pro solo corpore sustentando, miraculosè sibi cibum quærere velit. Unde et Dominus filiis Israel miraculosè manna præbuit in deserto, ubi aliunde cibus haberi non poterat : et similiter Christus in deserto turbas pavit miraculosè, ubi aliter cibi haberi non poterant. Sed Christus ad subveniendum fami poterat aliter sibi providere, quàm miracula faciendo, sicut et Joannes Baptista fecit, ut legitur Matth. 3, vel etiam ad loca proxima properando : et ideò reputabat diabolus quòd Christus peccaret, si ad subveniendum fami miracula facere attentaret, si esset purus homo.

Ad secundum dicendum quòd per humiliationem exteriorem frequenter quærit aliquis gloriam, quâ exaltetur circa spiritualia bona. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Sermone Domini in monte, cap. 16, parùm à princ. : *Animadvertendum est, non in solo rerum corporearum nitore atque pompâ, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam.* Et ad hoc significandum diabolus Christo suasit ut ad quærendum gloriam spiritualem corporaliter mitteret se deorsùm.

Ad tertium dicendum quòd divitias et honores mundi appetere peccatum est, quando hujusmodi inordinatè appetuntur. Hoc autem præcipuè manifestatur ex hoc quòd pro hujusmodi adipiscendis homo aliquid inhonestum facit. Et ideò non fuit contentus diabolus persuadere cupiditatem divitiarum et honorum; sed induxit ad hoc quòd propter hujusmodi adipiscenda Christus eum adoraret, quod est maximum scelus et contra Deum. Nec solùm dixit : *Si adoraveris me,* sed addidit : *Si cadens,* quia, ut dicit Ambrosius, sup. illud Luc. 4 : *Duxit illum in montem*, etc., *habet ambitio domesticum periculum : ut enim dominetur aliis, priùs servit, et curvatur obsequio, ut honore donetur; et dùm vult esse sublimior, fit remissior.* Et similiter etiam in præcedentibus tentationibus ex appetitu unius peccati in aliud peccatum inducere est conatus; sicut ex desiderio sibi conatus est inducere in vanitatem sine causâ miracula faciendi; et ex cupiditate gloriæ conatus est inducere ad tentandum Deum per præcipitium.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicit Ambrosius super Luc., cap. 4, in illud : *Et consummatâ omni*, etc. : Non dixisset Scri- « ptura quòd *consummatâ omni tentatione,* « *diabolus recessit ab illo,* nisi in tribus præ- « missis esset omnium materia delictorum; « quia causæ tentationum causæ sunt cupi- « ditatum,» scilicet «carnis oblectatio, spes « gloriæ et aviditas potentiæ. »

Ad quintum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de Consensu Evangel., cap. 16, *incertum est quid priùs factum sit, utrùm regna terræ priùs demonstrata sint ei, et postea in pinnaculum templi locatus sit; an hoc priùs, et illud postea; nihil tamen ad rem, dùm omnia facta esse manifestum sit.* Videntur autem Evangelistæ diversum ordinem tenuisse, quia quandoque ex inani gloriâ venitur ad cupiditatem, quandoque è converso

Ad sextum dicendum quòd Christus, cùm passus fuisset tentationis injuriam, dicente sibi diabolo : *Si Filius Dei es, mitte te deorsùm,* non est turbatus, nec diabolum increpavit. Quando verò diabolus Dei sibi usurpavit honorem, dicens : *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me,* exasperatus est et repulit eum, dicens : *Vade, Satana :* ut nos illius discamus exemplo, nostras quidem injurias æquanimiter sustinere, Dei autem injurias

nec usque ad auditum sufferre.

Ad septimum dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit (alius auctor hom. in Opere imperfect., circa med.), *forsitan diabolus, quantùm ad se, sic Christum assumebat in pinnaculum templi, ut ab omnibus videretur; ipse autem, nesciente diabolo, sic agebat ut à nemine videretur.* Quod autem dicit: *Et ostendit ei omnia regna mundi, et gloriam eorum*, non est intelligendum quòd videret ipsa regna, vel civitates eorum, vel populos, vel aurum, vel argentum; sed partes terræ, in quibus unumquodque regnum, vel civitas posita est, diabolus Christo digito demonstrabat, et uniuscujusque regni honores et statum verbis exponebat. Vel secundùm Origen., hom. 30 in Luc., ante med., ostendit ei quomodò ipse per diversa vitia regnabat in mundo.

QUÆSTIO XLII.

De doctrina Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de doctrinâ Christi: et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm Christus debuerit prædicare solùm Judæis, an etiam gentilibus; 2° utrùm in suâ prædicatione debuerit turbationem Judæorum vitare; 3° utrùm debuerit prædicare publicè vel occultè; 4° utrùm debuerit docere solùm verbo vel etiam scripto. De tempore autem quo docere incœpit, supra dictum est, quæst. 29, art. 3, cùm de baptismo ejus ageretur.

Articulus primus. — *Utrùm conveniens fuerit Christum Judæis, et non gentilibus prædicare.* — (3, *dist.* 3, *in Exposit. litt., circa med.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non solùm Judæis, sed etiam gentilibus debuerit prædicare. Dicitur enim Isa. 49, 9: *Parùm est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Israel, et fæces Jacob convertendas: dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ.* Sed lumen et salutem Christus præbuit per suam doctrinam. Ergo videtur parùm fuisse, si solùm Judæis et non gentilibus prædicavit.

2. Præterea, sicut dicitur Matth. 7, 29: *Erat docens eos, sicut potestatem habens.* Sed major potestas doctrinæ ostenditur in instructione illorum qui penitùs nihil audierant, quales erant gentiles: unde Apostolus dicit Rom. 15, 20: *Sic prædicavi Evangelium hoc, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum ædificarem.* Ergo multò magis Christus prædicare debuit gentilibus quàm Judæis.

3. Præterea, utilior est instructio multorum quàm unius. Sed Christus aliquos gentilium instruxit, sicut mulierem Samaritanam Joan. 4, et Chananæam Matth. 15. Ergo videtur quòd multò fortiùs Christus debuerit multitudini gentium prædicare.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 15, 24: *Non sum missus nisi ad oves, quæ perierunt domûs Israel.* Sed Rom. 10, 15, dicitur: *Quomodò prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo Christus non debuit prædicare nisi Judæis.

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit prædicationem Christi tam per ipsum quàm per Apostolos à principio solis Judæis exhiberi. Primò quidem ut ostenderet per suum adventum impleri promissiones antiquitùs factas Judæis, non autem gentilibus. Unde Apostolus dicit Rom. 15, 8: *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis*, id est, apostolum et prædicatorem Judæorum, *propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.* Secundò, ut ejus adventus ostenderetur esse à Deo. *Quæ enim à Deo sunt, ordinata sunt*, ut dicitur Rom. 13, 1. Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Judæis, qui Deo erant propinquiores per fidem et cultum unius Dei, priùs doctrina Christi proponeretur et per eos transmitteretur ad gentes; sicut etiam in cœlesti hierarchiâ per superiores angelos ad inferiores divinæ illuminationes deveniunt. Unde super illud Matth. 15: *Non sum missus, nisi ad oves, quæ perierunt domûs Israel*, dicit Hieronymus: *Non hoc dicit, quin et ad gentes missus sit, sed quòd primùm ad Israel missus est.* Unde Isa. ult. 19, dicitur: *Mittam ex eis, qui salvati fuerunt*, scilicet ex Judæis, *ad gentes, et annuntiabunt gloriam meam gentibus*....... Tertiò, ut Judæis auferret calumniandi materiam: unde super illud Matth. 10: *In viam gentium ne abieritis*, dicit Hieronymus: *Oportebat primùm adventum Christi nuntiari Judæis, ne justam haberent excusationem, dicentes, ideò se Dominum rejecisse, quia ad gentes et Samaritanos apostolos miserit.* Quartò, quia Christus per crucis victoriam meruit potestatem et dominium super gentes, unde dicitur Apocalyps. 11, 26: *Qui vicerit, dabo illi potestatem super gentes..., sicut et ego accepi à Patre meo*; et Philipp. 2, 8, dicitur quòd quia *factus est obediens usque ad mortem crucis, Deus exaltavit illum, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, et omnis lingua ei confiteatur.* Et ideò ante passionem suam noluit gentibus prædicari suam doctrinam; sed post passionem dixit discipulis Matth. ult., 16: *Euntes docete omnes gentes.* Propter quod, ut legitur Joan. 12, 24, cùm imminente passione quidam gentiles vellent Jesum videre, respondit: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*; et, sicut Augustinus dicit ibidem, tract. 51 in Joan., circa med., *se dicebat granum mortificandum in infidelitate Judæorum, et multiplicandum in fide omnium populorum.*

Ad primum ergo dicendum quòd Christus fuit in lumen et salutem gentium per discipulos suos quos ad prædicandum gentibus misit.

Ad secundum dicendum quòd non est minoris potestatis, sed majoris facere aliquid per alios quàm per seipsum. Et ideò in hoc maximè potestas divina in Christo monstrata est quòd discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quæ nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur et quantùm ad miracula, per quæ doctrinam suam

confirmabat, et quantùm ad efficaciam persuadendi, et quantùm ad auctoritatem loquentis, quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cùm diceret: *Ego autem dico vobis;* et etiam quantùm ad virtutem rectitudinis, quam in suâ conversatione monstrabat, sine peccato vivendo.

Ad tertium dicendum quòd sicut Christus non debuit à principio indifferenter gentilibus suam doctrinam communicare, ut Judæis tanquàm primogenito populo deditus observaretur: ita etiam non debuit gentiles omninò repellere, ne spes salutis eis præcluderetur. Et propter hoc aliqui gentilium particulariter sunt admissi propter excellentiam fidei et devotionis eorum.

Articulus II. — *Utrùm Christus debuerit Judæis sine eorum offensione prædicare.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus debuerit Judæis sine eorum offensione prædicare, quia, ut Augustinus dicit in lib. de Agone christiano, cap. 11, in fin., *in homine Jesu Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei.* Sed nos debemus vitare offensionem non solùm fidelium, sed etiam infidelium, secundùm illud 1 ad Corinth. 10, 32: *Sine offensione estote Judæis, et gentibus, et Ecclesiæ Dei.* Ergo videtur quòd etiam Christus in suâ doctrinâ offensionem Judæorum vitare debuerit.

2. Præterea, nullus sapiens debet facere, unde effectum sui operis impediat. Sed per hoc quòd suâ doctrinâ Christus Judæos turbavit, impediebatur effectus ejus doctrinæ: dicitur enim Luc. 11, 53, quòd cùm Dominus Pharisæos et Scribas reprehenderet, *cœperunt graviter insistere; et os ejus opprimere de multis, insidiantes ei, et quærentes aliquid capere ex ore ejus, ut accusarent eum.* Non ergo videtur conveniens fuisse quòd eos in suâ doctrinâ offenderet.

3. Præterea, Apostolus dicit 1 Timoth. 5, 1: *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Sed sacerdotes et principes Judæorum erant illius populi seniores. Ergo videtur quòd non fuerint duris increpationibus arguendi.

Sed contra est quod Isai. 8, 14, fuerat prophetizatum quòd Christus esset in *lapidem offensionis, et petram scandali duabus domibus Israel.*

Respondeo dicendum quòd salus multitudinis est præferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideò quando aliqui suâ perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio à prædicatore vel doctore, ad hoc quòd multitudinis saluti provideat. Scribæ autem, et Pharisæi, et principes Judæorum suâ malitiâ plurimùm impediebant populi salutem, tum quia repugnabant Christi doctrinæ, per quam solam poterat esse salus, tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi corrumpebant. Et ideò Dominus, non obstante offensione eorum, publicè veritatem docebat, quam illi oderant, et eorum vitia arguebat. Et ideò dicitur Matth. 15, 12, quòd discipulis Domino dicentibus: *Scis quia Judæi* (1), *audito hoc verbo, scandalizati sunt?* respondit: *Sinite illos, cæci sunt ducesque cæcorum: cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt.*

Ad primum ergo dicendum quòd homo sic debet esse sine offensione omnibus, ut nulli det suo facto vel dicto minùs recto occasionem ruinæ; sed *cùm de veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum, quàm veritas relinquatur,* ut Gregor. dicit, hom. 7 in Ezech., aliquant à princ..

Ad secundum dicendum quòd per hoc quòd Christus publicè Scribas et Pharisæos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum suæ doctrinæ, quia cùm eorum vitia populo innotescebant, minùs avertebatur à Christo propter verba Scribarum et Pharisæorum, qui semper doctrinæ Christi obsistebant.

Ad tertium dicendum quòd illud verbum Apostoli est intelligendum de illis senioribus qui non solùm ætate vel auctoritate, sed etiam honestate sunt senes, secundùm illud Num. 11, 16: *Congrega mihi septuaginta viros, de senioribus Israel, quos tu nôsti, quòd senes populi sint.* Si autem auctoritatem senectutis in instrumentum malitiæ vertant publicè peccando, sunt manifestè et acriter arguendi; sicut et Daniel dixit, Dan. 13, 52: *Inveterate dierum malorum,* etc.

Articulus III. — *Utrùm Christus omnia publicè docere debuerit.* — (*Opusc.* 60, *cap.* 14.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non omnia publicè docere debuerit. Legitur enim multa seorsùm discipulis dixisse, sicut patet in sermone cœnæ; unde et Matth. 10, 27, dixit: *Quod in aure audîstis in cubilibus, prædicabitur in tectis.* Non ergo omnia publicè docuit.

2. Præterea, profunda sapientiæ non sunt nisi perfectis exponenda, secundùm illud 1 ad Corinth. 11, 6: *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Sed doctrina Christi continebat profundissimam sapientiam. Non ergo erat imperfectæ multitudini communicanda.

3. Præterea, idem est veritatem aliquam occultare silentio et obscuritate verborum. Sed Christus veritatem, quam prædicabat, occultabat turbis obscuritate verborum, quia *sine parabolis non loquebatur ad eos,* ut dicitur Matth. 13, 34: Ergo pari ratione poterat occultare silentio.

Sed contra est quod ipse dicit Joan. 18, 20: *In occulto locutus sum nihil.*

Respondeo dicendum quòd doctrina alicujus potest esse in occulto tripliciter: uno modo quantùm ad intentionem docentis, qui intendit suam doctrinam non manifestare multis, sed magis occultare. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque ex invidiâ docentis, qui vult per suam scientiam excellere: et ideò scientiam suam non vult aliis communicare: quod in Christo locum non habuit, ex cujus personâ dicitur Sap. 7, 13:

(1) Vulgata, *Pharisæi.*

Quam sine fictione didici, et sine invidiâ communico, et honestatem illius non abscondo : quandoque verò hoc contingit propter inhonestatem eorum quæ docentur, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 96, circa fin., quòd *quædam sunt mala quæ portare non potest qualiscumque pudor humanus.* Unde de doctrinâ hæreticorum dicitur Proverb. 9, 17 : *Aquæ furtivæ dulciores sunt.* Doctrina autem Christi non est neque de errore, neque de immunditiâ. Et ideò Dominus dicit Marci 4, 21 : *Numquid venit lucerna,* id est, vera et honesta doctrina, *ut sub modio ponatur?* Alio modo aliqua doctrina est in occulto, quia paucis proponitur : et sic Christus etiam nihil docuit in occulto, quia Christus omnem doctrinam suam vel turbæ toti proposuit, vel omnibus suis discipulis in communi. Unde Augustinus dicit super Joan. tract. 113, in med. : *Quis in occulto loquitur, qui coram tot hominibus loquitur; præsertim si hoc loquitur paucis, quod per eos vult innotescere multis?* Tertio modo aliqua doctrina est in occulto quantùm ad modum docendi : et sic Christus quædam turbis loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quæ capienda non erant idonei vel digni : et tamen melius erat eis, vel sic sub tegumento parabolarum spiritualium doctrinam audire quàm omninò eâ privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem Dominus discipulis exponebat, per quos deveniret ad alios qui essent idonei, secundùm illud 2 Timoth. 2, 2 : *Quæ audîsti à me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere.* Et hoc significatum est Num. 4 ubi mandatur, quòd filii Aaron involverent vasa sanctuarii, quæ Levitæ involuta portarent.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Hilarius dicit super Matth., cap. 10, à med., exponens illud verbum inductum, « non legimus Dominum solitum fuisse noctibus sermocinari, et doctrinam tradidisse in tenebris; sed hoc dicit, quia omnis sermo ejus carnalibus tenebræ sunt, et verbum ejus infidelibus nox est. Itaque quod à se dictum est, cum libertate fidei et confessionis vult esse loquendum. »

Vel secundùm Hieronymum, in hunc loc., comparativè loquitur, quia videlicet erudiebat eos in parvo Judææ loco respectu totius mundi, in quo erat per Apostolorum prædicationem doctrina Christi publicanda.

Ad secundum dicendum quòd Dominus non omnia profunda suæ sapientiæ suâ doctrinâ manifestavit, non solùm turbis, sed nec etiam discipulis, quibus dixit Joan. 16, 12 : *Adhuc multa habeo vobis dicere, quæ non potestis portare modò.* Sed tamen quodcumque dignum duxit aliis tradere de suâ sapientiâ, non in occulto, sed palàm proposuit, licèt non ab omnibus intelligeretur. Unde Augustinus dicit super Joan., tract. 93, in med. : *Intelligendum est ita dixisse Dominum : « Palàm locutus sum mundo, » ac si dixisset : « Multi me audierunt. » Et rursùs non erat palàm, quia non intelligebant.*

Ad tertium dicendum quòd turbis Dominus in parabolis loquebatur, sicut dictum est in corp. art., quia non erant digni, nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Quod autem dicitur, quòd *sine parabolis non loquebatur eis,* secundùm Chrysostomum, hom. 48 in Matth., circa princ., intelligendum est quantùm ad illum sermonem; quamvis aliàs sine parabolis multa turbis locutus fuerit.

Vel secundùm Augustinum in lib. de Quæstionibus Evang. (scilicet secundùm Matth., quæst. 15, in princ.), hoc dicitur, *non quia nihil propriè locutus est, sed quia nullum ferè sermonem explicavit, ubi non per parabolam aliquid significaverit; quamvis in eo aliqua propriè dixerit.*

ARTICULUS IV. — *Utrùm Christus debuerit doctrinam suam scripto tradere.* — (*Hebr.* 8, *lect.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere. Scriptura enim inventa est ad hoc quòd doctrina commendetur memoriæ in futurum. Sed doctrina Christi duratura erat in æternum, secundùm illud Luc. 21, 33 : *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Ergo videtur quòd Christus debuerit suam doctrinam scripto mandare.

2. Præterea, lex vetus in figurâ Christi præcessit, secundùm illud Hebr. 10, 1 : *Umbram habens lex futurorum bonorum.* Sed lex vetus à Deo fuit descripta secundùm illud Exodi 24, 22 : *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem ac mandata quæ scripsi.* Ergo videtur quòd etiam Christus doctrinam suam scribere debuerit.

3. Præterea, ad Christum, qui venerat *illuminare his qui in tenebris et umbrâ mortis sedent,* ut dicitur Luc. 1, 79, pertinebat erroris occasiones excludere, et viam fidei aperire. Sed hoc fecisset doctrinam suam scribendo : dicit enim Augustinus in 1 de Consensu Evang., cap. 7, ante med., quòd « solet nonnullos movere, cur ipse Dominus nihil scripserit, ut aliis de illo scribentibus necesse sit credere : hoc enim illi, et maximè pagani quærunt, qui Christum culpare aut blasphemare non audent, eique tribuunt excellentissimam sapientiam; sed tamen tanquàm homini; discipulos verò ejus dicunt magistro suo ampliùs tribuisse quàm erat, ut eum Filium Dei dicerent, et Verbum Dei, per quod facta sunt omnia; » et postea subdit : « Videntur parati fuisse hoc de illo credere quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio prædicâssent. » Ergo videtur quòd Christus ipse doctrinam suam scripto tradere debuerit.

Sed contra est quòd nulli libri ab eo scripti habentur in canone Scripturæ.

Respondeo dicendum conveniens fuisse Christum doctrinam suam non scripsisse. Primò quidem propter dignitatem ipsius : excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinæ debetur. Et ideò Christo, tanquàm excellentissimo doctori, hic modus competebat, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret. Propter quod dicitur Matth. 7,

16, quòd *erat docens eos, sicut potestatem habens.* Unde etiam apud gentiles Pythagoras et Socrates, qui fuerunt excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scriptura enim ordinatur ad impressionem doctrinæ in cordibus auditorum, sicut ad finem. Secundò, propter excellentiam doctrinæ Christi, quæ litteris comprehendi non potest, secundùm illud Joan. ult., 25 : *Sunt et alia multa, quæ fecit Jesus, quæ si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt, libros :* quos, sicut Augustinus dicit, tract. ult. in Joan., ad fin., *non spatio locorum credendum est mundum capere non fortassè posse, sed capacitate legentium comprehendi non posse.* Si autem Christus scripto doctrinam suam mandâsset, nihil altius de ejus doctrinâ homines æstimarent quàm quod scriptura contineret. Tertiò, ut ordine quodam ab ipso doctrina ad omnes perveniret; dùm ipse scilicet discipulos suos immediatè docuit, qui postmodùm alios verbo et scripto docuerunt. Si autem ipsemet scripsisset, ejus doctrina immediatè ad omnes pervenisset. Unde et de sapientiâ Dei dicitur Proverb. 9, 3, quòd *misit ancillas suas vocare* (1) *ad arcem.*

Sciendum tamen est, sicut Augustinus dicit in 1 de Consensu Evang., cap. 9 et 10, aliquos gentiles existimâsse, Christum quosdam libros scripsisse continentes quædam magica, quibus miracula faciebat, quæ disciplina christiana condemnat. « Et illi tamen qui Christi libros tales se legisse affirmant, nulla talia faciunt, qualia illum libris talibus fecisse mirantur. Divino enim judicio sic errant, ut eosdem libros ad Petrum et Paulum dicant tanquàm epistolari titulo prænotatos, eò quòd in pluribus locis simul eos cum Christo pictos viderunt. Nec mirum, si à pingentibus fingentes decepti sunt : toto enim tempore quo Christus in carne mortali cum suis discipulis vixit, nondùm erat Paulus discipulus ejus. »

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in eodem libro, cap. ult., ad fin., « omnibus discipulis suis tanquàm membris sui corporis Christus caput est. Itaque cùm illi scripserunt quæ ille ostendit et dixit, nequaquàm dicendum est quòd ipse non scripserit; quandoquidem membra ejus id operata sunt quod dictante capite cognoverunt, quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis, tanquàm suis manibus, imperavit. »

Ad secundum dicendum quòd quia lex vetus in sensibilibus figuris dabatur, ideò etiam convenienter sensibilibus signis scripta fuit. Sed doctrina Christi, quæ est *lex spiritûs vitæ*, scribi debuit *non atramento, sed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus*, ut Apostolus dicit 2 Corinth. 3, 3.

Ad tertium dicendum quòd illi qui scripturæ Apostolorum de Christo credere noluerunt, nec ipsi Christo scribenti credidissent, de quo opinabantur quòd magicis artibus fecisset miracula.

(1) Vulgata, *ut vocarent.*

QUÆSTIO XLIII.

De miraculis a Christo factis in generali — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de miraculis à Christo factis; et primò, in generali; secundò, in speciali de singulis miraculorum generibus; tertiò, in particulari de transfiguratione ipsius.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm Christus debuerit miracula facere; 2° utrùm fecerit ea virtute divinâ; 3° quo tempore incœperit miracula facere; 4° utrùm per miracula fuerit sufficienter ostensa ejus Divinitas.

Articulus primus. — *Utrùm Christus debuerit facere miracula.* — (*Opusc.* 2, *cap.* 7, *et opusc.* 3, *cap.* 135, *et opusc.* 11, *cap.* 17, *et op.* 60, *cap.* 65, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus miracula facere non debuerit. Factum enim Christi verbo ipsius debuit concordare. Sed ipse dicit Matth. 12, 39 : *Generatio mala et adultera signum quærit, et signum non dabitur ei, nisi signum Jonæ prophetæ.* Non ergo debuit miracula facere.

2. Præterea, sicut Christus in secundo adventu venturus est *in virtute magnâ* (1) *et majestate*, ut dicitur Matth. 24, 30, ita in primo adventu venit in infirmitate, secundùm illud Isa. 53, 3 : *Virum dolorum, et scientem infirmitatem.* Sed operatio miraculorum magis pertinet ad virtutem quàm ad infirmitatem. Ergo non fuit conveniens quòd in primo adventu miracula faceret.

3. Præterea, Christus venit ad hoc ut homines salvaret per fidem, secundùm illud Hebr. 12, 2 : *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum.* Sed miracula diminuunt meritum fidei : unde Dominus, Joan. 4, 48, dicit : *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis.* Ergo non videtur quòd Christus debuerit miracula facere.

Sed contra est quod ex personâ adversariorum Dei dicitur Joan. 11, 47 : *Quid facimus, quia hic homo multa signa facit?*

Respondeo dicendum quòd divinitùs conceditur homini miracula facere, propter duo. Primò quidem et principaliter ad confirmandam veritatem quam aliquis docet, quia enim ea quæ sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quòd probentur per argumentum divinæ virtutis; ut dùm aliquis facit opera quæ solus Deus facere potest, credantur ea quæ dicuntur, esse à Deo; sicut cùm aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur. Secundò, ad ostendendam præsentiam Dei in homine per gratiam Spiritûs sancti, ut dùm scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam : unde dicitur Gal. 3, 5 : *Qui tribuit vobis Spiritum sanctum, operatur virtutes in vobis.* Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum, scilicet quòd Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis, sed unionis, et quòd ejus supernaturalis doctrina esset à Deo. Et ideò conve-

(1) Vulgata, *multâ.*

nientissimum fuit ut miracula faceret : unde ipse dicit Joan. 10, 38 : *Si mihi non vultis credere, operibus credite* ; et Joan. 5, 36 : *Opera quæ dedit mihi Pater ut faciam, ipsa sunt quæ testimonium perhibent de me* (1).

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod dicit : *Signum non dabitur ei, nisi signum Jonæ prophetæ*, intelligendum est ut Chrysostomus dicit, hom. 44 in Matth., à princ., quòd tunc *non acceperunt tale signum, quale petebant, scilicet de cœlo, non quòd nullum signum eis dederit ; vel quia signa faciebat non propter eos quos sciebat lapideos esse, sed ut alios emendaret : et ideò non eis, sed aliis illa signa dabantur.*

Ad secundum dicendum quòd licèt Christus venerit in infirmitate carnis, quod manifestatur per passiones : venit tamen in virtute Dei, quod erat manifestandum per miracula.

Ad tertium dicendum quòd miracula in tantum diminuunt meritum fidei, in quantum per hoc ostenditur duritia eorum qui nolunt credere ea quæ Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. Et tamen melius est eis ut vel per miracula convertantur ad fidem, quàm quòd omninò in infidelitate permaneant : dicitur enim 1 ad Corinth. 14, 22, quòd *signa data sunt infidelibus* (2), ut scilicet convertantur ad fidem.

Articulus ii. — *Utrùm Christus fecerit miracula divinâ virtute.*—(3, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 3, *corp., et dist.* 16, *quæst.* 1, *art.* 3, *corp., et ad* 4, *et* 4, *dist.* 5, *quæst.* 1, *art.* 1, *et opusc.* 11, *cap.* 17.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fecerit miracula divinâ virtute. Virtus enim divina est omnipotens. Sed videtur quòd non fuerit omnipotens in miraculis faciendis : dicitur enim Marci 4, 5, quòd *non poterat ibi*, scilicet in patriâ suâ, *virtutem ullam facere.* Ergo videtur quòd non fecerit miracula virtute divinâ.

2. Præterea, Dei non est orare. Sed Christus aliquando in miraculis faciendis orabat, ut patet in suscitatione Lazari, Joan. 11, et in multiplicatione panum, ut patet Matth. 14. Ergo videtur quòd non fecit miracula virtute divinâ.

3. Præterea, ea quæ virtute divinâ fiunt, non possunt virtute alicujus creaturæ fieri. Sed ea quæ Christus faciebat, poterant etiam fieri virtute alicujus creaturæ : unde et Pharisæi ei dicebant quòd *in Beelzebub, principe dæmoniorum, ejiciebat dæmonia*, Lucæ 11, 15. Ergo videtur quòd Christus non fecerit miracula virtute divinâ.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 14, 10 : *Pater in me manens ipse facit opera.*

Respondeo dicendum quòd, sicut in primâ parte habitum est, quæst. 110, art. 4, vera miracula solâ virtute divinâ fieri possunt quia solus Deus potest mutare naturæ ordinem quod pertinet ad rationem miraculi. Unde Leo papa dicit in epist. ad Flavianum, 28, cap. 4, ante med., quòd in Christo sunt duæ naturæ ; *una*, scilicet divina, *quæ fulget miraculis ; altera*, scilicet humana, *quæ succumbit injuriis.* Et tamen una earum agit cum communicatione alterius, in quantum scilicet humana natura est instrumentum divinæ actionis, et actio humana virtutem accipit à naturâ divinâ, sicut supra habitum est, qu. 13, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod dicitur : *Non poterat ibi ullam virtutem facere*, non est referendum ad potentiam absolutam, sed ad id quod potest fieri congruenter. Non enim congruum erat ut inter incredulos operaretur miracula, unde subditur : *Et mirabatur propter incredulitatem eorum.* Secundùm quem modum dicitur Gen. 18, 17. *Nùm celare potero Abraham quæ gesturus sum?* et 19, 22 : *Non potero facere quidquam, donec ingrediaris illùc.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit super illud Matth. 14 : *Acceptis quinque panibus, et duobus piscibus, aspiciens in cœlum benedixit, et fregit* (hom. 50, parùm à princ.), « oportebat credi de Christo « quoniam à Patre est, et quòd ei æqualis est. « Et ideò ut utrumque ostendat, nunc quidem « cum potestate, nunc autem orans miracula « facit : et in minoribus quidem respicit in « cœlum, putà in multiplicatione panum ; in « majoribus autem quæ sunt solius Dei, cum « potestate à se ipso agit, putà quando peccata « dimisit, mortuos suscitavit. » Quod autem dicitur Joan. 11, quod in suscitatione Lazari oculos sursùm levavit, non propter necessitatem suffragii, sed propter exemplum hoc fecit ; unde dicit : *Propter populum, qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti.*

Ad tertium dicendum quòd Christus alio modo expellebat dæmones quàm virtute dæmonum expellantur. Nam virtute superiorum dæmonum ita dæmones à corporibus hominum expelluntur, quòd tamen remanet dominium eorum quantùm ad animam ; non enim contra regnum suum diabolus agit. Sed Christus dæmones expellebat non solùm à corpore, sed multò magis ab animâ. Et ideò Dominus blasphemiam Pharisæorum dicentium eum in virtute dæmoniorum dæmonia ejicere reprobavit : primò quidem per hoc quòd Satanas contra seipsum non dividitur ; secundò, exemplo aliorum qui dæmonia ejiciebant per Spiritum Dei ; tertiò, quia dæmonium expellere non posset, nisi ipsum vicisset virtute divinâ ; quartò, quia nulla convenientia in operibus, nec in effectu erat sibi et Satanæ ; cùm Satanas dispergere cuperet quos Christus colligebat.

Articulus iii. — *Utrùm Christus incœperit facere miracula in nuptiis.*—(1, *dist.* 44, *in Expositione litt., et opusc.* 11, *cap.* 18, *et Joan.* 1, *lect.* 21, *fin., et cap.* 15, *lect.* 5, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non incœperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum. Legitur enim in lib. de Infantiâ Salvatoris, quòd

(1) Vulgata, *ut perficiam ea ; ipsa opera quæ ego facio, testimonium perhibent de me.*

(2) Vulgata : *Linguæ in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus.*

Christus in suâ pueritiâ multa miracula fecit. Sed miraculum de conversione aquæ in vinum fecit in nuptiis trigesimo vel trigesimo primo anno suæ ætatis. Ergo videtur quòd non incœperit tunc miracula facere.

2. Præterea, Christus faciebat miracula secundùm virtutem divinam. Sed virtus divina in eo à principio suæ conceptionis erat: ex tunc enim fuit Deus et homo. Ergo videtur quòd à principio miracula fecerit.

3. Præterea, Christus post baptismum et tentationem cœpit discipulos congregare, ut legitur Matth. 4, et Joan. 1. Sed discipuli præcipuè congregati sunt ad ipsum propter miracula; sicut dicitur Luc. 5, quòd Petrum vocavit obstupescentem propter miraculum quod fecerat in capturâ piscium. Ergo videtur quòd ante miraculum quod fecit in nuptiis, fecerit alia miracula.

Sed contra est quòd dicitur Joan. 2, 11: *Hoc fecit initium signorum Jesus in Canâ Galilææ.*

Respondeo dicendum quòd miracula facta sunt à Christo propter confirmationem doctrinæ ejus, et ad ostendendam virtutem divinam in ipso. Et ideò quantùm ad primum non debuit ante miracula facere quàm doceré inciperet: non autem debuit incipere docere ante perfectam ætatem, ut supra habitum est, quæst. 39, art. 3, cùm de baptismo ejus ageretur. Quantùm autem ad secundum, sic debuit per miracula Deitatem ostendere, ut crederetur veritas humanitatis ipsius. Et ideò, sicut dicit Chrysostomus super Joan. hom. 20, parùm ante med., *decenter non incœpit signa facere in primâ ætate: existimâssent enim phantasma esse incarnationem; et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit super Joan. ex verbo Joannis Baptistæ dicentis: *Ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aquâ baptizare,* hom. 16, circa med., manifestum est quòd « illa signa quæ quidam dicunt in pueritiâ à « Christo facta, mendacia et fictiones sunt. Si « enim à primâ ætate miracula fecisset Chri- « stus, neque Joannes eum ignorâsset, ne- « que reliqua multitudo indiguisset magistro « ad manifestandum eum. »

Ad secundum dicendum quòd Dei virtus operabatur in Christo, secundùm quòd erat necessarium ad salutem humanam, propter quam carnem assumpserat. Et ideò sic miracula fecit virtute divinâ ut fidei de veritate carnis ejus præjudicium non fieret.

Ad tertium dicendum quòd hoc ipsum ad laudem discipulorum pertinet quòd Christum secuti sunt, cùm nulla eum miracula facere vidissent; sicut Gregorius dicit in quâdam homil. (5, in Evang., in princ.) Et Chrysostomus dicit, hom. 22 in Joan., parùm à princ.: *Tunc signa maximè necessarium erat facere, quando discipuli jam congregati erant, et devoti, et attendentes his quæ fiebant;* unde subditur, Joan. 2, 11: *Et crediderunt in eum discipuli ejus,* non quia tunc primùm crediderunt, sed quia tunc diligentiùs et perfectiùs crediderunt. Vel discipulos vocat eos qui futuri erant discipuli, sicut exponit Augustinus in lib. 2 de Consensu Evangelistarum, cap. 17, à med.

Articulus iv.—*Utrùm miracula per Christum facta sufficienter ejus divinitatem ostenderint.*—(3, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 1, *et dist.* 16, *quæst.* 1, *art.* 3, *corp., et* 1 *cont., cap.* 6, *et lib.* 4, *cap.* 55, *ad* 8, *et quodl.* 2, *art* 6, *ad* 4, *et Joan* 15, *lect.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius. Esse enim Deum et hominem, proprium est Christo. Sed miracula quæ Christus fecit, etiam ab aliis sunt facta. Ergo videtur quòd non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

2. Præterea, virtute divinâ nihil est majus. Sed aliqui fecerunt majora miracula quàm Christus: dicitur enim Joan. 14, 12: *Qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet.* Ergo videtur quòd miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

3. Præterea, ex particulari non sufficienter ostenditur universale. Sed quodlibet miraculorum Christi fuit quoddam particulare opus. Ergo ex nullo eorum potuit manifestari sufficienter divinitas Christi, ad quam pertinet universalem virtutem habere de omnibus.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 5, 36: *Opera quæ dedit mihi Pater ut faciam, ipsa testimonium perhibent de me.*

Respondeo dicendum quòd miracula, quæ Christus fecit, sufficientia erant ad manifestandam divinitatem ipsius, secundùm tria. Primò quidem secundùm ipsam speciem operum, quæ transcendebant omnem potestatem creatæ virtutis: et ideò non poterant fieri nisi virtute divinâ. Et propter hoc cæcus illuminatus dicebat, Joan. 9, 32: *A seculo non est auditum, quia aperuit quis oculos cæci nati: nisi esset hic à Deo, non poterat facere quidquam.* Secundò, propter modum miracula faciendi, quia scilicet quasi ex propriâ potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii: unde dicitur Luc. 6, 19, quòd *virtus de illo exibat, et sanabat omnes;* per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit, lib. 12 Thesaur., cap. 14, circa med., quòd *non accipiebat alienam virtutem; sed cùm esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat; et propter hoc innumerabilia miracula faciebat.* Unde super illud Matth. 8: *Ejiciebat spiritus verbo, et omnes malè habentes curavit,* dicit Chrysostomus, homil. 28 in Matth., parùm à princ.: *Intende quantam multitudinem hominum curatam transcurrunt Evangelistæ, non unumquemque curatum enarrantes, sed uno verbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes.* Et ex hoc ostendebatur quòd haberet virtutem coæqualem Deo Patri, secundùm illud Joan. 5, 19: *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit;* et ibidem: *Sicut Pater suscitat mortuos, et vivificat, sic et Filius hominis quos vult vivificat.* Tertiò, ex ipsâ doctrinâ, quâ se Deum dicebat, quæ nisi vera esset, non con-

firmaretur miraculis divinâ virtute factis : et ideò dicitur Marci 1, 27 : *Quænam doctrina hæc nova, quia in potestate spiritibus immundis imperat, et obediunt ei?*

Ad primum ergo dicendum quòd hæc erat objectio gentilium. Unde Augustinus dicit in epist. ad Volusianum, 137, aliàs 3, à med. : « Nullis, inquiunt, competentibus signis « tantæ majestatis indicia claruerunt, quia « larvalis illa purgatio, quâ scilicet dæmones « effugabat ; debilium curæ, reddita vita de- « functis, si et alia considerentur, Deo parva « sunt. » Et ad hoc respondet Augustinus : « Fatemur et nos talia quædam fecisse pro- « phetas ; sed et ipse Moyses, et cæteri pro- « phetæ Dominum Jesum prophetaverunt, et « ei gloriam magnam dederunt. Qui propterea « talia et ipse facere voluit, ne esset absur- « dum, quæ per illos fecerat, si ipse etiam « non faceret. Sed tamen et aliquid proprium « facere debuit, nasci de virgine, resurgere à « mortuis, cœlum ascendere. Hoc Deo qui « parùm putat, quid plus expectet ignoro. « Num homine assumpto alium mundum fa- « cere debuit, ut eum esse crederemùs, per « quem factus est mundus? Sed nec major « mundus, nec isti æqualis in hoc mundo fieri « posset. Si autem minorem faceret infra « istum, similiter hoc quoque parùm putare- « tur. » Quæ tamen alii fecerunt, Christus excellentius fecit. Unde super illud Joan. 15 : *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit*, etc., dicit Augustinus, tract. 91, à princ. : « Nulla in operibus Christi videntur « esse majora quàm suscitatio mortuorum ; « quod scimus etiam antiquos fecisse Pro- « phetas. Fecit tamen aliqua Christus quæ « nemo alius fecit. Sed respondetur nobis, et « alios fecisse quæ nec ipse, nec alius fecit. « Sed qui tam multa vitia, et malas valetu- « dines, vexationesque mortalium tantâ po- « testate sanaret, nullus omninò legitur an- « tiquorum. Ut enim taceam, quos jubendo, « sicut occurrebat, salvos singulos fecit, Mar- « cus dicit quòd quocumque loco introibat in « vicos, aut in villas, aut in civitates, *in pla- « teis ponebant infirmos, et deprecabantur eum « ut vel fimbriam vestimenti ejus tangerent ; et « quotquot tangebant eum, salvi fiebant.* Hæc « nemo alius fecit in eis. Sic enim intelligen- « dum est quod ait in eis, non inter eos, aut « coram eis, sed prorsùs in eis, quia sanavit « eos. Nec tamen alius quicumque in eis ta- « lia opera fecit : quoniam quisquis alius « homo aliquid eorum fecit, ipso faciente fe- « cit ; hoc autem ipse non illis facientibus « fecit. »

Ad secundum dicendum quòd Augustinus, tract. 71, ad fin., exponens illud verbum Joannis, inquit quæ sint ista opera majora, quæ credentes in eum erant facturi : « An « fortè quòd ægros ipsis transeuntibus etiam « eorum umbra sanabat? majus est enim quòd « sanet umbra quàm fimbria. Verùmtamen « quando ista Christus dicebat, verborum « suorum facta et opera commendabat. Cùm « enim dixit : *Pater in me manens ipse facit « opera*, quæ opera tunc dicebat, nisi verba « quæ loquebatur? Et eorumdem verborum « fructus erat fides illorum. Verùmtamen « evangelizantibus discipulis, non tam pauci « quàm illi erant ; sed gentes etiam credide- « runt. » Quæ sequuntur, habentur tract. 72 : « Nonne ab ore ipsius dives ille tristis abs- « cessit, qui ab eo vitæ æternæ consilium « quæsivit? et tamen postea quod ab illo au- « ditum non fecit unus, fecerunt multi, cùm « per discipulos loqueretur. Ecce majora fe- « cit, prædicatus à credentibus quàm locutus « audientibus. Verùm hoc adhuc movet quòd « hæc majora per Apostolos fecit. Non autem « ipsos tantùm significans ait : *Qui credit in « me, opera quæ ego facio, et ipse faciet.* Audi « ergo, et intellige : *Qui credit in me, opera « quæ ego facio, et ipse faciet.* Priùs ego fa- « cio, deinde et ipse faciet, quia facio ut fa- « ciat. Quæ opera? nisi ut ex impio justus « fiat? quod utique in illo, sed non sine illo « Christus operatur. Prorsùs majus hoc esse « dixerim quàm creare cœlum et terram. « *Cœlum enim et terra transibunt* ; prædesti- « natorum autem salus et justificatio perma- « nebit. Sed et in cœlis angeli sunt opera « Christi. Numquid etiam his operibus ma- « jora facit qui cooperatur Christo ad suam « justificationem? Judicet qui potest utrùm « majus sit justos creare quàm impios justifi- « care. Certè si æqualis est utrumque poten- « tentiæ, hoc majoris est misericordiæ. Sed « omnia opera Christi intelligere, ubi ait : « *Majora horum faciet*, nulla nos necessitas « cogit. Horum enim forsitan dixit quæ illa « hora faciebat. Tunc autem verba fidei fa- « ciebat. Et utique minùs est verba justitiæ « prædicare, quod fecit præter nos, quàm im- « pios justificare, quod ita facit in nobis ut « faciamus et nos. »

Ad tertium dicendum quòd quando aliquod particulare opus proprium est alicujus agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis ; sicut cùm ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso quòd ratiocinatur circa quodcumque particulare propositum. Et similiter cùm propriâ virtute miracula facere sit solius Dei, sufficienter ostensum est Christum esse Deum, ex quocumque miraculo quod propriâ virtute fecit.

QUÆSTIO XLIV.

De singulis miraculorum speciebus. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de singulis miraculorum speciebus : et 1° de miraculis quæ fecit circa spirituales substantias ; 2° de miraculis quæ fecit circa cœlestia corpora ; 3° de miraculis quæ fecit circa homines ; 4° de miraculis quæ fecit circa creaturas irrationales.

Articulus primus. — *Utrùm miracula facta per Christum circa spirituales substantias fuerint convenientia.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd miracula quæ fecit Christus circa spirituales substantias, non fuerint convenientia. Inter spirituales enim substantias sancti angeli præpollent dæmonibus : quia, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 6, ante med., *spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator*

regitur per spiritum vitæ rationalem pium et justum. Sed Christus non legitur aliqua miracula fecisse circa Angelos bonos. Ergo nec etiam circa dæmones aliqua miracula facere debuit.

2. Præterea, miracula Christi ordinabantur ad manifestandam divinitatem ipsius. Sed divinitas Christi non erat dæmonibus manifestanda, quia per hoc impeditum fuisset mysterium passionis ejus, secundùm illud 1 Cor. 2, 8 : *Si cognovissent, nunquàm Dominum gloriæ crucifixissent.* Ergo non debuit circa dæmones aliqua miracula facere.

3. Præterea, miracula Christi ad gloriam Dei ordinabantur : unde dicitur Matth. 9, 8, quòd videntes turbæ paralyticum sanatum à Christo, *timuerunt, et glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus.* Sed ad dæmones non pertinet glorificare Deum, *quia non est speciosa laus in ore peccatoris*, ut dicitur Eccli. 15, 9 : unde et sicut dicitur Marci 1, et Lucæ 4, non sinebat dæmonia loqui ea quæ ad gloriam ipsius pertinebant. Ergo videtur non fuisse conveniens quòd circa dæmones aliqua miracula faceret.

4. Præterea, miracula à Christo facta ad salutem hominum ordinantur. Sed quædam dæmonia ab hominibus ejecta fuerunt cum hominum detrimento quandoque quidem corporali, sicut dicitur Marci 9, 25, quòd dæmon ad præceptum Christi *exclamans, et multùm discerpens hominem, exiit ab eo ; et factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent, quia mortuus est ;* quandoque etiam cum damno rerum, sicut quando dæmones ad eorum preces misit in porcos, quos præcipitaverunt in mare : unde cives illius regionis rogaverunt eum ut transiret à finibus eorum, ut legitur Matth. 8. Ergo videtur inconvenienter fecisse hujusmodi miracula.

Sed contra est quòd Zach. 13, 2, hoc prænuntiatum fuerat ; ubi dicitur : *Spiritum immundum auferam de terrâ.*

Respondeo dicendum quòd miracula quæ Christus fecit, argumenta quædam fuerunt fidei quam ipse docebat. Futurum autem erat ut per virtutem Divinitatis ejus excluderet dæmonum potestatem ab hominibus credituris in eum, secundùm illud Joan. 12, 31 : *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foràs.* Et ideò conveniens fuit quòd inter alia miracula etiam obsessos à dæmonibus liberaret.

Ad primum ergo dicendum quòd homines sicut per Christum erant à potestate dæmonum liberandi, ita per eum erant angelis consociandi, secundùm illud Coloss. 1, 20 : *Pacificans per sanguinem crucis ejus, quæ in cœlis, et quæ in terris sunt.* Et ideò circa angelos alia miracula hominibus demonstrare non conveniebat, nisi ut angeli hominibus apparerent : quod quidem factum est in nativitate ipsius, et in resurrectione et ascensione ejus.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 9 de Civit. Dei, cap. 21. « Christus tantùm innotuit dæmonibus, quantùm « voluit ; tantùm autem voluit, quantùm « oportuit : sed innotuit eis, non sicut angelis sanctis per id quod est vita æterna sed « per quædam temporalia suæ virtutis effecta. » Et primò quidem videntes Christum esurire post jejunium, æstimaverunt eum non esse Filium Dei. Unde sup. illud Luc. 4 : *Si Filius Dei es*, etc., dicit Ambrosius : *Quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei Filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putavit ?* Sed postmodùm visis miraculis, ex quâdam suspicatione conjecturavit eum esse Filium Dei. Unde super illud Marci 1 : *Scio quòd sis sanctus Dei*, dicit Chrysostomus (habetur in Catenâ D. Thomæ, et in lib. QQ. vet. et novi Testam., quæst. 66, inter op. Augustini), quòd *non certam aut firmam adventûs Dei habebat notitiam, sciebat tamen ipsum esse Christum in lege promissum ;* unde dicitur Luc. 4, 41 : *Quia sciebant ipsum esse Christum.* Quòd autem ipsum confitebantur esse Filium Dei, magis erat ex quâdam suspicione quàm ex certitudine. Unde Beda dicit super Luc., cap. 14, secundùm ejus ord. : « Et dæmonia Filium « Dei confitebantur. « Et, sicut postea dicit, ibid. : « Sciebant eum esse Christum, quia « cùm jejunio fatigatum eum diabolus videret, « verum hominem intellexit ; sed quia tentando non prævaluit, utrùm Filius Dei esset, dubitabat. Nunc autem per signorum « potentiam vel intellexit, vel potiùs suspicatus est esse Filium Dei. Non ideò igitur « Judæis eum crucifigere persuasit, quia « Christum Dei Filium non esse putavit, sed « quia se morte illius non prævidit esse damnandum : de hoc enim mysterio à seculis « abscondito dicit Apostolus, 1 Cor. 2 : *Quod « nemo principum hujus seculi cognovit : si « enim cognovissent, nunquàm Dominum gloriæ crucifixissent.* »

Ad tertium dicendum quòd miracula in expulsione dæmonum non fecit Christus propter utilitatem hominum, ut ipsi eum glorificarent. Et ideò prohibuit eos loqui ea quæ ad laudem ipsius pertinebant. Primò quidem propter exemplum, quia, ut dicit Athanasius (implic. in epist. de synod. Arim. et Seleuc., et Chrysostomus conc. 2 de Laz., à princ.), « compescebat diaboli sermonem, quamvis vera fateretur, ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etiamsi vera loqui videantur ; nefas est enim ut cùm adsit nobis « Scriptura divina, instruamur à diabolo » ; est enim hoc periculosum, quia veritati frequenter dæmones immiscent mendacia. Secundò, quia, sicut Chrysostomus dicit (habetur in Catenâ div. Th.), « non oportebat eos « surripere officii Apostolici gloriam ; nec « decebat Christi mysterium linguâ fœtidâ « publicari, quia non est speciosa laus in ore « peccatorum. » Tertiò, quia, ut Beda dicit, loc. sup. cit., et Theophyl. in hunc loc., « nolebat ex hoc invidiam accendere Judæorum. « Unde etiam ipsi Apostoli jubentur reticere « de ipso, ne divinâ majestate prædicatâ, « passionis dispensatio differatur. »

Ad quartum dicendum quòd Christus specialiter venerat docere, et miracula facere propter utilitatem hominum principaliter quantùm ad animæ salutem : et ideò permisit dæmones quos ejiciebat, hominibus aliquod

nocumentum inferre vel in corpore vel in rebus, propter animæ humanæ salutem, ad hominum scilicet instructionem. Unde Chrysostomus dicit super Matth., hom. 29, circa med., quòd Christus « permisit dæmonibus « in porcos ire, non quasi à dæmonibus per-« suasus; sed primò quidem ut instruat ma-« gnitudinem nocumenti dæmonum, qui ho-« minibus insidiantur; secundò, ut omnes « discerent quoniam nec adversùs porcos « audeant aliquid facere, nisi ipse consense-« rit; tertiò, ut ostenderet quòd graviora in « illos homines operati essent quàm in illos « porcos, nisi essent divinâ providentiâ ad-« juti. » Et propter easdem etiam causas permisit eum qui à dæmonibus liberabatur, ad horam graviùs affligi; à quâ tamen afflictione eum continuò liberavit. Per hoc etiam ostenditur, ut Beda dicit (id habet Gregor. hom. 2 in Evang., à princ.), quòd « sæpè, dùm converti « ad Deum post peccata conamur, majoribus « novisque antiqui hostis pulsamur insidiis : « quod facit, vel ut odium virtutis incutiat, « vel expulsionis suæ vindicet injuriam. » Factus est etiam homo sanatus velut mortuus, ut Hieronymus dicit in hunc loc. Marci, quia sanatis dicitur Coloss. 3, 3 : *Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.*

Articulus ii. — *Utrùm convenienter facta fuerint miracula per Christum circa cœlestia corpora.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter fuerint à Christo facta miracula circa cœlestia corpora. Ut enim Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 23, *divinæ providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare.* Corpora autem cœlestia secundùm suam naturam sunt incorruptibilia et inalterabilia, ut probatur in 1 de Cœlo, text. 20 et seq. Ergo non fuit conveniens ut per Christum fieret aliqua immutatio circa ordinem cœlestium corporum.

2. Præterea, secundùm motum cœlestium corporum temporum cursus designatur, secundùm illud Genes. 1, 14 : *Fiant luminaria in firmamento cœli, et sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Sic ergo mutato cursu cœlestium corporum, mutatur temporum distinctio et ordo. Sed non legitur hoc esse perceptum ab astrologis, qui *contemplantur sidera, et computant menses,* ut dicitur Isa. 47, 13. Ergo videtur quòd per Christum non fuerit aliqua mutatio facta circa cursum cœlestium corporum.

3. Præterea, magis competebat Christo ut faceret miracula vivens et docens, quàm moriens : tum quia, ut dicitur 2 ad Corinth. ult., 4 : *Crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei,* secundùm quam miracula faciebat : tum etiam quia ejus miracula confirmativa erant doctrinæ ipsius. Sed in vitâ suâ non legitur Christus aliquod miraculum circa cœlestia corpora fecisse; quinimò Pharisæis petentibus ab eo signum de cœlo, dare renuit, ut habetur Matth. 12 et 16. Ergo videtur quòd nec in morte circa cœlestia corpora aliquod miraculum facere debuerit.

Sed contra est quod dicitur Luc. 23 : *Tenebræ factæ sunt in universâ terrâ usque ad horam nonam, et obscuratus est sol.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præced., art. 4, miracula Christi talia esse debebant ut sufficienter eum esse Deum ostenderent. Hoc autem non ita evidenter ostenditur per transmutationes corporum inferiorum, quæ etiam ab aliis causis moveri possunt, sicut per transmutationem cursûs cœlestium corporum, quæ à solo Deo sunt immobiliter ordinata : et hoc est quod Dionysius dicit in epist. ad Polycarpum, 7, parùm ante med. : « Cognoscere « oportet non aliter aliquando posse aliquid « perverti cœlestis ordinationis et motûs, nisi « causam haberet ad hoc moventem, quæ « facit omnia, et mutat secundùm suum ser-« monem. » Et ideò conveniens fuit ut Christus miracula faceret etiam circa cœlestia corpora.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut inferioribus corporibus naturale est moveri à cœlestibus corporibus, quæ sunt superiora secundùm naturæ ordinem; ita etiam naturale est cuilibet creaturæ ut transmutetur à Deo secundùm ejus voluntatem. Unde Augustinus dicit 26 contra Faustum, cap. 3, ante med. (et habetur in Gloss. ordin. Roman. 11, super illud : *Contra naturam insertus es,* etc.): *Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit, quia id est cuique rei natura, quod facit;* et ita non corrumpitur natura cœlestium corporum, cùm eorum cursus immutatur à Deo; corrumperetur autem, si ab aliquâ aliâ causâ immutaretur.

Ad secundum dicendum quòd per miraculum à Christo factum non est perversus ordo temporum. Nam secundùm quosdam illæ tenebræ vel solis obscuratio, quæ in passione Christi accidit, fuit propter hoc quòd sol suos radios retraxit, nullâ immutatione factâ circa motum cœlestium corporum, secundùm quem tempora mensurantur. Unde Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. 27 : *A sextâ autem horâ*) : *Videtur luminare majus retraxisse radios suos, ne aut pendentem videret Dominum, aut impii blasphemantes suâ luce fruerentur.* Talis autem retractio radiorum non est sic intelligenda, quasi sol in suâ potestate habeat radios emittere vel retrahere : non enim ex electione, sed ex naturâ radios emittit, ut dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom., circ. princ. lect. 1, sed sol dicitur retraxisse radios, in quantum divinâ virtute factum est ut solis radii ad terram non pervenirent : Origenes autem dicit hoc accidisse per interpositionem nubium. Unde super Matth. dicit, tract. 35, à med. : « Conveniens « est intelligere quasdam tenebrosissimas « nubes multas et magnas concurrisse super « Jerusalem et terram Judææ : et ideò *fa-« ctæ sunt tenebræ* profundæ *à sextâ horâ « usque ad nonam.* Arbitror enim sicut cætera « signa quæ facta sunt in passione, scilicet « quòd *velum templi est scissum,* quòd *terra « tremuit,* etc., in Jerusalem tantummodò fa-« cta sunt, ita et hoc. » Aut si latiùs voluerit quis extendere ad terram Judææ, propter hoc quod dicitur : *Tenebræ factæ sunt in universâ terrâ,* quod intelligitur de terrâ Judææ : sicut

in 3 lib. Reg., cap. 18, dixit Abdias ad Eliam: *Vivit Dominus Deus tuus, quia non est gens aut regnum, ubi non miserit dominus meus quærere te,* ostendens quòd eum quæsierat in gentibus quæ sunt circa Judæam. Sed circa hoc magis credendum est Dionysio, qui oculatâ fide inspexit hoc accidisse per interpositionem lunæ inter nos et solem : dicit enim in epist. ad Polycarpum, 7, à med. : *Inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus,* in Ægypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur : et designat ibi quatuor miracula.

Quorum primum est quòd naturalis eclipsis solis per interpositionem lunæ nunquàm accidit, nisi tempore conjunctionis solis et lunæ. Tunc autem erat luna in oppositione ad solem, quintadecima existens, quia erat Pascha Judæorum. Unde dicit : *Non enim erat conjunctionis tempus.*

Secundum miraculum est quòd cùm circa horam sextam luna visa fuisset simul cum sole in medio cœli, in vesperis apparuit suo loco, id est in oriente opposita soli. Unde dicit: *Rursùs ipsam vidimus,* scilicet lunam, *à nonâ horâ,* in quâ scilicet recessit à sole cessantibus tenebris, *usque ad vesperam supernaturaliter constitutam ad diametrum solis,* id est, ut diametraliter esset soli opposita. Et sic patet quòd non est turbatus consuetus temporum cursus, quia divinâ virtute factum est et quòd ad solem supernaturaliter accederet præter tempus debitum, et quòd à sole recedens in locum proprium restitueretur tempore debito.

Tertium miraculum est quòd naturalis eclipsis semper incipit ab occidentali parte solis, et pervenit usque ad orientalem : et hoc ideò, quia luna secundùm proprium motum, quo movetur ab occidente in orientem, est velocior sole in suo proprio motu : et ideò luna ab occidente veniens attingit solem, et pertransit ipsum, ad orientem tendens. Sed tunc luna jam pertransiverat solem, et distabat ab eo quasi per medietatem circuli, in oppositione existens : unde oportuit quòd reverteretur ad orientem versùs solem, et attingeret ipsum primò ex parte orientali, procedens versùs occidentem. Et hoc est quod dicit : *Eclipsim etiam ipsam ex oriente vidimus inchoatam, et usque ad solarem terminum venientem* (quia totum solem eclipsavit) *postea regredientem.*

Quartum miraculum fuit, quòd in naturali eclipsi ex eâdem parte incipit sol priùs reapparere, ex quâ parte incœpit priùs obscurari, quia scilicet luna se soli subjiciens, naturali suo motu solem pertransit versùs orientem, et ita partem occidentalem solis, quam primò occupat, primò etiam derelinquit. Sed tunc luna miraculosè (1) ab oriente versùs occidentem rediens, non pertransivit solem, ut esset eo occidentalior; sed postquàm pervenit ad terminum solis, reversa est versùs orientem; et ita partem solis, quam ultimò occupavit, primò etiam dereliquit; et sic ex parte orientali inchoata fuit eclipsis, sed in parte occidentali priùs incœpit claritas apparere. Et hoc est quod dicit : *Et rursùs vidimus non ex eodem;* id est, non ex eâdem parte solis, *et defectum, et purgationem, sed è converso secundùm diametrum factam.*

Quintum miraculum addit Chrysostomus super Matth., hom. 89, parùm à princ., dicens quòd *tribus horis tunc tenebræ permanserunt, cùm eclipsis solis in momento pertranseat : non enim habet moram, ut sciunt illi qui consideraverunt.* Unde datur intelligi quòd luna quieverit sub sole. Nisi fortè velimus dicere quòd tempus tenebrarum computetur ab instanti quo sol incœpit obscurari, usque ad instans in quo totaliter fuit repurgatus. Sed sicut Origenes dicit super Matth., loc. sup. cit., *adversùs hoc filii seculi hujus dicunt. Quomodò hoc factum tam mirabile nemo Græcorum aut barbarorum scripsit ?* Et dicit quòd quidam, nomine Phlegon, in Chronicis suis scripsit, hoc in principatu Tiberii Cæsaris factum; sed non signavit quòd fuerit in lunâ plenâ. Potuit ergo hoc contingere, quia astrologi ubique terrarum tunc temporis existentes, non sollicitabantur de observandâ eclipsi, quia tunc tempus non erat; sed illam obscuritatem ex aliquâ passione aeris accidere putaverunt; sed in Ægypto, ubi raró nubes apparent propter aeris serenitatem, permotus est Dionysius, et socii ejus ut prædicta circa illam obscurationem observarent.

Ad tertium dicendum quòd tunc præcipuè oportebat in Christo divinitatem per miracula ostendere, quando in eo maximè apparebat infirmitas secundùm humanam naturam. Et ideò in Christi nativitate stella nova in cœlo apparuit : unde Maximus dicit in serm. Nativit., 4, circ. fin. : *Si præsepe despicis, erige parumper oculos, et novam in cœlo stellam protestantem mundo nativitatem dominicam contuere.* In passione autem adhuc major infirmitas circa humanitatem Christi apparuit : et ideò oportuit ut majora miracula ostenderentur circa principalia mundi luminaria : et, sicut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 89, in princ., « hoc est signum « quod petentibus promittebat dare, dicens: *Ge-« neratio prava et adultera signum quærit, et si-« gnum non dabitur ei nisi signum Jonæ Pro-« phetæ*, crucem significans et resurrectio-« nem. Etenim *multò mirabiliùs est in eo qui « crucifixus erat, hoc fieri, quàm ambulante eo « super terram.* »

ARTICULUS III. — *Utrùm convenienter Christus circa homines miracula fecerit.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter Christus circa homines miracula fecerit. In homine enim potior est anima quàm corpus. Sed circa corpora multa miracula Christus fecit; circa animas verò nulla miracula legitur fecisse : nam neque aliquos incredulos ad fidem virtuosè convertit, sed admonendo, et exteriora miracula ostendendo; neque etiam aliquos fatuos sapientes legitur fecisse. Ergo videtur quòd non convenienter sit circa homines miracula operatus.

(1) Magnam hic lectionum varietatem innuunt Theologi et Madalena; ubique eamdem invenimus, si *articulosè* in edit. Rom. pro *miraculosè* (quod edit. habent, et in Alcan., cod. deest) excipias.

2. Præterea, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, Christus faciebat miracula virtute divinâ, cujus proprium est subitò operari, et perfectè absque adminiculo alicujus. Sed Christus non semper subitò homines curavit quantùm ad corpus; dicitur enim Marci 8, 23, quòd « apprehensâ manu cæci eduxit « eum extra vicum; et expuens in oculos « ejus, impositis manibus, interrogavit eum « si quid videret; et aspiciens ait: video ho- « mines velut arbores ambulantes. Deinde « iterùm imposuit manus super oculos ejus, et « cœpit videre, et restitutus est ei visus, ut « clarè videret omnia. » Et sic patet quòd non subitò eum curavit, sed primò quidem imperfectè et per sputum. Ergo videtur non convenienter circa homines miracula fecisse.

3. Præterea, quæ se invicem non consequuntur, non oportet quòd simul tollantur. Sed ægritudo corporalis non semper ex peccato causatur, ut patet per illud quod Dominus dixit Joan. 9, 3: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut cæcus nasceretur.* Non ergo oportuit ut hominibus corporum curationem quærentibus peccata dimitteret, sicut legitur fecisse circa paralyticum, Matth. 9, præsertim quia sanatio corporalis, cùm sit minùs quàm remissio peccatorum, non videtur esse sufficiens argumentum quod possit peccata dimittere.

4. Præterea, miracula Christi facta sunt ad confirmationem doctrinæ ipsius et testimonium divinitatis ejus, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4. Sed nullus debet impedire finem operis sui. Ergo videtur inconvenienter Christus quibusdam miraculosè curatis præcepisse ut nemini dicerent, ut patet Matth. 9 et Marc. 8, præsertim quia quibusdam aliis mandavit ut miracula circa se facta publicarent; sicut Marc. 5, 19, legitur quòd dixit ei quem à dæmonibus liberaverat: *Vade in domum tuam ad tuos, et annuntia eis quanta tibi Dominus fecerit.*

Sed contra est quod dicitur Marci 7, 37: *Benè omnia fecit, et surdos fecit audire, et mutos loqui.*

Respondeo dicendum quòd ea quæ sunt ad finem debent fini esse proportionata. Christus autem ad hoc in mundum venerat et docebat, ut homines salvos faceret, secundùm illud Joan. 3, 17: *Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Et ideò conveniens fuit ut Christus particulariter homines miraculosè curando, ostenderet se esse universalem et spiritualem hominum salvatorem.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ sunt ad finem distinguuntur ab ipso fine. Miracula autem à Christo facta ordinabantur, sicut ad finem, ad rationalis partis salutem, quæ consistit in sapientiæ illustratione et hominum justificatione, quorum primum præsupponit secundum, quia, ut dicitur Sap. 1, 4: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Justificare autem homines non conveniebat nisi eis volentibus: hoc enim esset et contra rationem justitiæ, quæ rectitudinem voluntatis importat; et etiam contra rationem humanæ naturæ, quæ libero arbitrio ad bonum ducenda est, non autem per coactionem. Christus ergo virtute divinâ interiùs homines justificavit, non tamen eis invitis: nec hoc ad miracula pertinet, sed ad miraculorum finem. Et similiter etiam virtute divinâ simplicibus discipulis divinam sapientiam infudit: unde dicit eis Lucæ 21, 15: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri;* quod quidem, quantùm ad interiorem illuminationem, inter visibilia miracula non numeratur, sed solùm quantùm ad exteriorem actum, in quantum scilicet videbant homines, eos qui fuerant illitterati et simplices, tam sapienter et constanter loqui. Unde dicitur Act. 4, 13: *Videntes* Judæi *Petri constantiam et Joannis, comperto quòd homines essent sine litteris, et idiotæ, admirabantur.* Et tamen hujusmodi spirituales effectus, etsi à miraculis visibilibus distinguantur, sunt tamen quædam testimonia doctrinæ et virtutis Christi, secundùm illud Hebr. 2, 4: *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus, et Spiritûs sancti distributionibus.* Sed tamen circa animas hominum, maximè quantùm ad immutandas inferiores vires, Christus aliqua miracula fecit. Unde Hieronymus, super illud Matth. 9: *Surgens secutus est eum* (seu sup. illud: *Cùm transiret, vidit hominem,* etc.), dicit: « Fulgor « ipse et majestas Divinitatis occultæ, quæ « etiam in facie relucebat humanâ, videntes « ad se trahere poterat ex primo aspectu. » Et super illud Matth. 21: *Ejiciebat omnes vendentes et ementes,* etc. (seu sup. illud: *Principes sacerdotum,* etc.), dicit idem Hieronymus: « Mihi inter omnia signa quæ fe- « cit Dominus, hoc videtur esse mirabilius, « quòd unus homo, et illo tempore contem- « ptibilis, potuerit ad unius flagelli verbera « tantam ejicere multitudinem: igneum enim « quiddam atque sidereum radiabat ex ocu- « lis ejus, et Divinitatis majestas lucebat in « facie ejus. » Et Origenes dicit super Joan. (tomo 2, secundùm ejus ordinem, ante med.), hoc esse majus miraculum eo quo aqua conversa est in vinum: eò quòd *illìc inanimata subsistit materia: hìc verò tot millium hominum domantur ingenia.* Et super illud Joan. 18: *Abierunt retrorsùm, et ceciderunt in terram,* dicit Augustinus, tract. 112 in Joan., ante med.: « Una vox tantam turbam odiis « ferocem armisque terribilem sine telo ullo « percussit, repulit, stravit: Deus enim la- « tebat in carne. » Et ad idem pertinet quod dicitur Lucæ 4, 30, quòd *Jesus transiens per medium illorum ibat:* ubi dicit Chrysostomus, hom. 47 in Joan., parùm à princ., quòd « stare « in medio insidiantium, et non apprehendi, « divinitatis eminentiam ostendebat; » et quod dicitur Joan. 8, 59: *Jesus abscondit se, et exivit de templo:* ubi Theophylactus dicit: « Non abscondit se in angulo templi quasi « timens, vel post murum aut columnam di- « vertens; sed divinâ potestate se invisibilem « insidiantibus constituens, *per medium illo-* « *rum* exivit. » Ex quibus omnibus patet quòd Christus, quando voluit, virtute divinâ

animas hominum immutavit, non solùm justificando et sapientiam infundendo (quod pertinet ad miraculorum finem), sed etiam exteriùs alliciendo, vel terrendo, vel stupefaciendo, quod pertinet ad ipsa miracula.

Ad secundum dicendum quòd Christus venerat salvare mundum non solùm virtute divinâ, sed per mysterium incarnationis ipsius. Et ideò frequenter in sanatione infirmorum non solâ potestate divinâ utebatur, curando per modum imperii, sed etiam aliquid ad humanitatem ipsius pertinens apponendo. Unde super illud Lucæ 4: *Singulis manus imponens, curabat omnes,* dicit Cyrillus, lib. 4 in Joan., sup. illud Joan. 4: *Nisi manducaveritis carnem,* etc. (et habetur in Cat. D. Thom., sup. Luc.): « Quamvis ut Deus « potuisset omnes verbo pellere morbos, tan« git tamen eos, ostendens propriam car« nem efficacem ad præstanda remedia. » Et super illud Marci 8: *Expuens in oculos ejus, impositis manibus,* etc., dicit Chrysostomus (id habet Victor Antiochenus in hunc loc.): « Spuit quidem, et manus imponit cæco, vo« lens ostendere quòd verbum divinum ope« rationi adjunctum miracula perficit: ma« nus enim operationis est ostensiva, spu« tum sermonis ex ore prolati. » Et super illud Joannis 9: *Fecit lutum ex sputo, et linivit lutum super oculos cæci,* dicit Augustinus, tract 44 in Joan., parùm à princ.: « De « salivâ suâ lutum fecit, quia *Verbum caro* « *factum est.* » Vel etiam ad significandum quòd ipse erat, qui ex limo terræ hominem formaverat, ut Chrysostomus dicit, hom. 55 in Joan., ante med.

Est autem circa miracula Christi considerandum quòd communiter perfectissima opera faciebat. Unde super illud Joan. 2: *Omnis homo primum bonum vinum ponit,* dicit Chrysostomus, hom. 21 in Joan., à med.: « Talia « sunt Christi miracula, ut multò his quæ per « naturam fiunt, speciosiora et utiliora fiant. » Et similiter in instanti infirmis perfectam sanitatem conferebat: unde super illud Matth. 8: *Et surrexit, et ministrabat illis,* dicit Hieronymus (seu sup. illud: *Cùm venisset Jesus*): *Sanitas quæ confertur à Domino, tota simul redit* (vel *totum simul reddit*). Specialiter autem in illo cæco contrarium fuit propter infidelitatem ipsius, ut Chrysostomus dicit (innuitur hom. 9 in Matth. parùm à princ.). Vel, sicut Beda dicit, cap. 34 in Marc., « quem uno verbo totum simul curare poterat, « paulatim curat, ut magnitudinem humanæ « cæcitatis ostendat, quæ vix, et quasi per « gradus ad lucem redeat, et gratiam suam « nobis indicet, per quam singula perfectio« nis incrementa adjuvat. »

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, Christus miracula faciebat virtute divinâ. Dei autem *perfecta sunt opera,* ut dicitur Deuter. 32, 4. Non est autem aliquid perfectum, si finem non consequatur. Finis autem exterioris curationis per Christum factæ, est curatio animæ. Et ideò non conveniebat Christo ut alicujus corpus curaret, nisi ejus curaret animam. Unde super illud Joan. 7: *Totum hominem sanum fecit in sabbato,* dicit Augustinus, tract. 30 in Joan. à med., quòd « curatus « est, ut sanus esset in corpore; et credidit, « ut sanus esset in animâ. » Specialiter autem paralytico dicitur: *Dimittuntur tibi peccata,* quia, ut Hieronymus dicit super Matth., sup. illud cap. 9: *Quid est facilius dicere?* « datur « ex hoc nobis intelligentia, propter peccata « plerisque evenire corporum debilitates: et « ideò forsitan priùs dimittuntur peccata, ut « causis debilitatis ablatis, sanitas restitua« tur. » Unde et Joan. 5, 14, dicitur: *Jam noli ampliùs peccare, ne deteriùs tibi aliquid contingat,* ubi dicit Chrysostomus, hom. 37 in Joan., parùm à princ.: « Discimus quòd ex « peccatis nata erat ei ægritudo. Quamvis « autem, ut Chrysostomus dicit super Matth., « hom. 30, à med., quantò anima est potior « corpore, tantò peccatum dimittere majus sit « quàm corpus sanare; quia tamen illud non « est manifestum, facit minus, quod est ma« nifestius, ut demonstraret majus et non « manifestum. »

Ad quartum dicendum quòd super illud Matth. 9: *Videte, ne quis sciat,* dicit Chrysostomus, hom. 13 in Matth., aliquant. à princ.: « Non est hoc contrarium quod hìc dicitur ei « quod alteri dicit: *Vade et annuntia gloriam* « *Dei:* erudit enim nos prohibere eos qui vo« lunt nos propter nos laudare; si autem ad « Deum gloria refertur, non debemus prohi« bere, sed magis injungere ut hoc fiat. »

ARTICULUS IV. — *Utrùm convenienter Christus fecerit miracula circa creaturas irrationales.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irrationales. Bruta enim animalia sunt nobiliora plantis. Sed Christus fecit aliquod miraculum circa plantas, putà cùm ad verbum ejus est siccata ficulnea, ut dicitur Matth. 21. Ergo videtur quòd etiam circa animalia bruta miracula facere debuisset.

2. Præterea, pœna non justè infertur nisi pro culpâ. Sed non fuit culpa ficulneæ quòd in eâ *Christus fructum non invenit,* quando *non erat tempus* fructuum. Ergo videtur quòd inconvenienter eam siccaverit.

3. Præterea, aqua et aer sunt in medio cœli et terræ. Sed Christus aliqua miracula fecit in cœlo, sicut supra dictum est art. 1 et 2 huj. q.; similiter etiam in terrâ, quando in ejus passione terra mota est. Ergo videtur quòd etiam in aere et aquâ aliqua miracula facere debuerit; ut mare dividere, sicut fecit Moyses (Exod. 14); vel etiam flumen, sicut fecerunt Josue (cap. 3) et Elias (4 Reg. 2): et ut fierent in aere tonitrua, sicut factum est in monte Sinai, quando lex dabatur (Exod. 19), et sicut Elias fecit (3 Regum 18).

4. Præterea, opera miraculosa pertinent ad opus gubernationis mundi per divinam providentiam. Hoc autem opus præsupponit creationem. Inconveniens ergo videtur quòd Christus in suis miraculis usus est creatione, quando scilicet multiplicavit panes. Non ergo convenientia videntur fuisse ejus miracula circa irrationales creaturas.

Sed contra est quod Christus est Dei sapientia, de quâ dicitur Sap. 8, 1, quòd *disponit*

omnia suaviter.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., miracula Christi ad hoc ordinabantur quòd virtus divinitatis cognosceretur in ipso ad hominum salutem. Pertinet autem ad virtutem Divinitatis, ut omnis creatura sit ei subjecta. Et ideò in omnibus creaturarum generibus miracula eum facere oportuit, et non solùm in hominibus, sed etiam in irrationabilibus creaturis.

Ad primum ergo dicendum quòd animalia bruta propinquè se habent secundùm genus ad hominem: unde et in eodem die cum homine facta sunt. Et quia circa corpora humana multa miracula fecerat, non oportebat quòd circa corpora brutorum animalium aliqua miracula faceret; præsertim quia quantùm ad naturam sensibilem et corporalem eadem ratio est de hominibus, et de aliis animalibus, præcipuè terrestribus. Pisces autem cùm vivant in aquâ, magis à naturâ hominum differunt: unde et alio die sunt facti: in quibus miraculum Christùs fecit in copiosâ piscium capturâ, ut legitur Lucæ 5 et Joan. ult., et etiam in pisce quem Petrus cepit, et in eo invenit staterem. Quòd autem porci in mare præcipitati sunt, non fuit operatio divini miraculi, sed operatio dæmonum ex permissione divinâ.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 68, parùm à princ., « cùm in plantis vel brutis « aliquid tale Dominus operatur, non quæras « qualiter justè siccata est ficus, si tempus « non erat: hoc enim quærere est ultimæ de- « mentiæ, quia scilicet in talibus non inveni- « tur culpa et pœna: sed miraculum inspice, « et admirare miraculi factorem. » Nec facit creator injuriam possidenti, si creaturâ suâ suo arbitrio utatur ad aliorum salutem; sed magis, ut Hilarius dicit super Matth., can. 21, circa med. « in hoc bonitatis dominicæ argumen- « tum reperimus: nam ubi afferri voluit pro- « curatæ per se salutis exemplum, virtutis « suæ potestatem in humanis corporibus « exercuit; ubi verò in contumaces formam « severitatis constituebat, futuri speciem « damno arboris indicavit, » et præcipuè, ut Chrysostomus dicit, loc. cit., in ficulneâ, « quæ est humidissima, ut miraculum majus « appareat. »

Ad tertium dicendum quòd Christus etiam in aquâ et in aere fecit miracula, quæ sibi conveniebant, quando scilicet, ut legitur Matth. 8, 26: *Imperavit ventis et mari; et facta est tranquillitas magna.* Non autem conveniebat ei qui omnia in statum pacis et tranquillitatis revocare venerat, ut vel turbationem aeris vel divisionem aquarum faceret. Unde Apostolus dicit Hebr. 12, 18: *Non accessistis ad tractabilem et accensibilem ignem, et turbinem, et caliginem, et procellam.* Circa passionem tamen *divisum est velum*, ad ostendendum reserationem mysteriorum legis: *aperta sunt monumenta*, ad ostendendum quòd per ejus mortem mortuis vita daretur; *terra mota est, et petræ scissæ sunt*, ad ostendendum quòd lapidea hominum corda per ejus passionem emollirentur, et quòd totus mundus virtute passionis ejus erat in melius commutandus.

Ad quartum dicendum quòd multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem extraneæ materiæ in panes conversæ. Unde Augustinus, super Joan., tract. 24, parùm à princ., dicit: *Unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes.* Manifestum est autem quòd per conversionem grana multiplicantur in segetes.

QUÆSTIO XLV.

De transfiguratione Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de transfiguratione Christi: et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm conveniens fuerit Christum transfigurari; 2° utrùm claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa; 3° de testibus transfigurationis; 4° de testimonio paternæ vocis.

Articulus primus. — *Utrùm fuerit conveniens Christum transfigurari.*—(*Opusc.* 60, *cap.* 26.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum transfigurari. Non enim competit vero corpori ut in diversas figuras mutetur, sed corpori phantastico. Corpus autem Christi non fuit phantasticum, sed verum, ut supra habitum est, quæst. 5, art. 1. Ergo videtur quòd transfigurari non debuerit.

2. Præterea, figura est in quartâ specie qualitatis; claritas autem est in tertiâ, cùm sit sensibilis qualitas. Assumptio ergo claritatis à Christo transfiguratio dici non debet.

3. Præterea, corporis gloriosi sunt quatuor dotes, ut infra dicetur (Supplem. quæst. 82 et seq.), scilicet *impassibilitas, agilitas, subtilitas et claritas.* Non ergo debuit transfigurari magis secundùm assumptionem claritatis, quàm secundùm assumptionem aliarum dotium.

Sed contra est quod dicitur Matth. 17, 2, quòd *Jesus tranfiguratus est* ante tres discipulorum suorum.

Respondeo dicendum quòd Dominus discipulis suis prænuntiatâ suâ passione, induxerat eos ad suæ passionis sequelam. Oportet autem, ad hoc quòd aliquis directè procedat in viâ, quòd finem aliqualiter præcognoscat; sicut sagittator non rectè jaciet sagittam, nisi priùs signum prospexerit in quod jaciendum est. Unde et Thomas dixit, Joan. 14, 5: *Domine, nescimus quò vadis: et quomodò possumus viam scire?* Et hoc præcipuè necessarium est, quando via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis verò jucundus. Christus autem per suam passionem ad hoc pervenit ut gloriam obtineret non solùm animæ, quam habuit à principio suæ conceptionis, sed etiam corporis, secundùm illud Luc. ult., 26: *Hæc oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam:* ad quam etiam perducit eos qui vestigia suæ passionis sequuntur, secundùm illud Act. 14, 21: *Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum cœlorum* (1). Et ideò conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suæ claritatis ostenderet, quod est ipsum transfigurari, cui suos

(1) Vulgata *in regnum Dei*

configurabit, secundùm illud Philipp. 3, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Unde Beda dicit super Marc., cap. 37, secundùm ejus ordinem : *Piâ provisione factum est ut contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibatâ, fortiùs adversa tolerarent.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit super Matth. (in illud cap. 17 : *Et transfiguratus est*), « nemo putet « Christum, per hoc quòd transfiguratus dici- « tur, pristinam formam et faciem perdidisse, « vel amisisse corporis veritatem, et assum- « psisse corpus spirituale vel aereum; sed quo- « modò transformatus sit, Evangelista demon- « strat, dicens : *Resplenduit facies ejus sicut « sol; vestimenta autem ejus facta sunt alba « sicut nix.* Ubi splendor faciei ostenditur et « candor describitur vestium; non substantia « tollitur, sed gloria commutatur.»

Ad secundum dicendum quòd figura circa extremitatem corporis consideratur : est enim figura quæ termino vel terminis comprehenditur. Et ideò omnia illa, quæ circa extremitatem corporis considerantur, ad figuram quodammodò pertinere videntur. Sicut autem color, ita et claritas corporis non transparentis in ejus superficie attenditur. Et ideò assumptio claritatis transfiguratio dicitur.

Ad tertium dicendum quòd inter prædictas quatuor dotes sola claritas est qualitas ipsius personæ in seipsâ; aliæ verò tres dotes non percipiuntur nisi in aliquo actu, vel motu, seu passione. Ostendit igitur Christus in seipso aliqua illarum trium dotium indicia, putà agilitatis, cùm supra undas maris ambulavit; subtilitatis, quando de clauso utero virginis exivit; impassibilitatis, quando de manibus Judæorum vel præcipitare, vel lapidare eum volentium illæsus evasit. Nec tamen propter illas tranfiguratus dicitur, sed propter solam claritatem, quæ pertinet ad aspectum personæ ipsius.

ARTICULUS II.—*Utrùm claritas Christi in transfiguratione fuerit claritas gloriosa.* — (3, *dist.* 16, *quæst.* 2, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd illa claritas non fuerit claritas gloriosa. Dicit enim quædam Glossa Bedæ supra illud Matth. 17 : *Transfiguratus est coram eis :* « In cor- « pore, inquit, mortali ostendit non immor- « talitatem, sed claritatem similem futuræ « immortalitati. » Sed claritas gloriæ est claritas immortalitatis. Non ergo illa claritas quam Christus discipulis ostendit, fuit claritas gloriæ.

2. Præterea, super illud Luc 9 : *Non gustabunt mortem, donec videant regnum Dei*, dicit Glossa interl., id est, « glorificationem « corporis in imaginariâ repræsentatione fu- « turæ beatitudinis. » Sed imago alicujus rei non est ipsa res. Ergo claritas illa non fuit claritas beatitudinis.

3. Præterea, claritas gloriæ non est nisi in corpore humano. Sed claritas illa transfigurationis apparuit non solùm in corpore Christi, sed etiam in vestimentis ejus et in nube lucidâ, quæ discipulos obumbravit. Ergo videtur quòd illa claritas non fuerit claritas gloriæ.

Sed contra est quod super illud Matth. 17 : *Transfiguratus est ante eos*, dicit Hieronymus : « Qualis futurus est tempore judicii, « talis Apostolis apparuit. » Et super illud Matth. 16 : *Donec videant filium hominis venientem in regno suo*, dicit Chrysostomus, hom. 57 in Matth., circ. princ. : « Volens monstrare « quid est illa gloria in quâ posteà venturus « est, eis in præsenti vitâ revelavit, sicut pos- « sibile erat eos discere, ut neque in Do- « mini mortem jam doleant. »

Respondeo dicendum quòd claritas illa, quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriæ quantùm ad essentiam, non tamen quantùm ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animæ claritate, sicut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum, 118, al. 56, ante med. Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est et à divinitate ipsius, ut Damascenus dicit (potest colligi ex ejus lib. Sentent., in cap. *de Transfigurat. Christi*), et à gloriâ animæ ejus. Quòd enim à principio conceptionis Christi gloria animæ non redundaret ad corpus, ex quâdam dispensatione divinâ factum est, ut in corpore passibili nostræ redemptionis expleret mysteria, sicut supra dictum est, quæst. 14, art. 1, ad 2. Non tamen per hoc adempta est Christo potestas derivandi gloriam animæ ad corpus. Et hoc quidem fecit quantùm ad gloriæ claritatem in transfiguratione; aliter tamen quàm in corpore glorificato. Nam ad corpus glorificatum redundat claritas ab animâ, sicut qualitas quædam permanens, corpus afficiens; unde fulgere corporaliter non est miraculosum in corpore glorioso : sed ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas à divinitate et animâ ejus, non per modum qualitatis immanentis et afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis, sicut cùm aer illuminatur à sole; unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens miraculosus fuit, sicut et hoc ipsum quòd ambulavit super undas maris. Unde Dionysius dicit in epistola 4 ad Caium, circ. med. : « Super hominem operabatur Christus « ea quæ sunt hominis : et hoc monstrat Virgo « supernaturaliter concipiens, et aqua insta- « bilis materialium, et terrenorum pedum « sustinens gravitatem. » Unde non est dicendum, sicut Hugo de S. Victore (id habet Innocent. III, lib. 4 de Myster. missæ, cap. 12, ad fin.), dicit quòd Christus assumpsit quatuor dotes; *claritatis* in transfiguratione; *agilitatis*, ambulando super mare; *subtilitatis*, egrediendo de clauso utero Virginis; et *impassibilitatis* in cœnâ, quando dedit corpus suum ad edendum, sine hoc quòd divideretur : quia dos nominat quamdam qualitatem immanentem corpori glorioso; sed miraculosè habuit ea quæ pertinent ad dotes. Et est simile quantùm ad animam de visione, quâ Paulus vidit Deum in raptu, ut in secundâ parte dictum est, 2-2, quæst. 175, art. 3, ad 2

Ad primum ergo dicendum quòd ex illo verbo non ostenditur quòd claritas Christi non fuerit claritas gloriæ, sed quòd non fuerit claritas corporis gloriosi, quia corpus Christi nondùm erat immortale : sicut enim dispensativè factum est ut in Christo gloria animæ non redundaret ad corpus; ita fieri potuit dispensativè, ut redundaret quantùm ad dotem claritatis, et non quantùm ad dotem impassibilitatis.

Ad secundum dicendum quòd illa claritas dicitur imaginaria fuisse, non quia esset vera claritas gloriæ, sed quia erat quædam imago repræsentans illam gloriæ perfectionem, secundùm quam corpus erit gloriosum.

Ad tertium dicendum quòd sicut claritas quæ erat in corpore Christi, repræsentabat futuram claritatem corporis ejus, ita claritas vestimentorum ejus designabat futuram charitatem sanctorum, quæ superabitur à claritate Christi, sicut candor nivis superatur à splendore solis. Unde Gregorius dicit 32 Moral., cap. 7, à princ., quòd « vestimenta Christi facta sunt « splendentia, quia in supernæ claritatis « culmine sancti omnes ei luce justitiæ ful- « gentes adhærebunt. » Vestium enim nomine justos, quos sibi adjunget, significat, secundùm illud Isaiæ 49, 18 : *His omnibus velut ornamento vestieris*. Nubes autem lucida significat Spiritûs sancti gloriam vel virtutem paternam, ut Origenes dicit, hom. 3 in Matth., inter med. et fin., per quam sancti in futurâ gloriâ protegentur. Quamvis etiam convenienter significare possit claritatem mundi innovati, quæ erit sanctorum tabernaculum : unde, Petro disponente tabernacula facere, nubes lucida discipulos obumbravit.

Articulus iii. — *Utrùm testes transfigurationis convenienter fuerint inducti.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis. Unusquisque enim maximè potest perhibere testimonium de notis. Sed qualis esset futura gloria tempore transfigurationis Christi, nulli homini per experimentum erat adhuc notum, sed solis angelis. Ergo testes transfigurationis magis debuerunt esse angeli quàm homines.

2. Præterea, testes veritatis non decet aliqua fictio, sed veritas. Moyses autem et Elias non ibi verè affuerunt, sed imaginariè : dicit enim quædam Glossa (colligitur ex lib. 3 de Mirabilibus S. Scripturæ, cap. 9 et 10, inter op. Aug.), super illud Luc. 9 : « *Erant autem « Moyses, et Elias*, etc. : « Sciendum est, « non corpora, vel animas Moysi et Eliæ « ibi apparuisse, sed in subjectâ creaturâ « illa corpora fuisse formata. Potest etiam « credi, angelico ministerio hoc factum esse, « ut angeli eorum personas assumerent. » Non ergo videtur quòd fuerint convenientes testes.

3. Præterea, Act. 10, 43, dicitur quòd Christo *omnes prophetæ testimonium perhibent*. Ergo non soli Moyses et Elias debuerunt adesse tanquàm testes, sed etiam omnes prophetæ.

4. Præterea, gloria Christi omnibus Christi fidelibus repromittitur, quos per suam transfigurationem ad illius gloriæ desiderium accendere voluit. Non ergo solos Petrum et Jacobum, et Joannem in testimonium suæ transfigurationis assumere debuit, sed omnes discipulos.

In contrarium est Evangelicæ Scripturæ auctoritas, Matth. 17, et Marci 9, et Lucæ 9.

Respondeo dicendum quòd Christus transfigurari voluit, ut gloriam suam hominibus ostenderet, et ad eam desiderandam homines provocaret, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu. Ad gloriam autem æternæ beatitudinis adducuntur homines per Christum, non solùm qui post eum fuerunt, sed etiam qui eum præcesserunt. Unde, eo ad passionem properante, tam turbæ quæ sequebantur, quàm quæ præcedebant, ei clamabant *Hosanna*, ut dicitur Matth. 21, quasi salutem ab eo petentes. Et ideò conveniens fuit ut de præcedentibus ipsum testes adessent, scilicet Moyses et Elias; et de sequentibus ipsum, scilicet Petrus, et Jacobus, et Joannes, ut in ore duorum vel trium testium staret hoc verbum.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus per suam transfigurationem manifestavit discipulis corporis gloriam, quæ ad solos homines pertinet. Et ideò convenienter non angeli, sed homines ad hoc pro testibus inducuntur.

Ad secundum dicendum quòd Glossa illa dicitur esse sumpta ex libro qui intitulatur *de Mirabilibus sacræ Scripturæ*, qui non est liber authenticus, sed falsò adscribitur Augustino. Et ideò illi Glossæ non est standum. Dicit enim expressè Hieronymus, super Matth., in illud cap. 22 : *Et apparuerunt illis Moyses*, etc. : « Considerandum est quòd Scri- « bis et Pharisæis de cœlo signa poscentibus, « dare noluit; hìc verò, ut Apostolorum au- « geat fidem, dat signum de cœlo, Eliâ inde « descendente, quò conscenderat, et Moyse « ab inferis resurgente. » Quod non est sic intelligendum, quasi anima Moysi suum corpus resumpserit; sed quòd anima ejus apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut angeli apparent. Elias autem apparuit in proprio corpore, non quidem de cœlo empyreo allato, sed de aliquo eminenti loco, quo fuerat in curru igneo raptus.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 57, parùm à princ., Moyses et Elias in medium adducuntur propter multas rationes. Prima est hæc, *quia enim turbæ dicebant eum esse Eliam vel Jeremiam, aut unum ex prophetis, capita prophetarum secum ducit, ut saltem hinc appareat differentia servorum et Domini*. Secunda ratio est, *quia Moyses legem dedit, Elias pro gloriâ Domini æmulator fuit, unde per hoc quòd simul cum Christo apparent, excluditur calumnia Judæorum accusantium Christum, tanquàm transgressorem legis et blasphemum, Dei sibi gloriam usurpantem*. Tertia ratio est, *ut ostendat se habere potestatem mortis et vitæ, et esse judicem mortuorum et vivorum, per hoc quòd Moysen jam mortuum, et Eliam*

adhuc viventem secum ducit. Quarta ratio est, quia, sicut Lucas dicit, *loquebantur cum eo de excessu, quem completurus erat in Jerusalem,* id est, de passione, et morte suâ. Et ideò ut supra hoc discipulorum animos confirmaret, *inducit eos in medium, qui se morti exposuerunt pro Deo : nam Moyses cum periculo mortis se obtulit Pharaoni, Elias verò regi Achab.* Quinta ratio est, quia volebat ut discipuli sui *æmularentur Moysi mansuetudinem, et zelum Eliæ.* Sextam rationem addidit Hilarius, can. 17 in Matth., à princ., *ut ostenderet scilicet se per legem, quam dedit Moyses, et per prophetas, inter quos fuit Elias præcipuus, esse prædicatum.*

Ad quartum dicendum quòd alta mysteria non sunt omnibus exponenda immediatè, sed per majores suo tempore ad alios debent devenire. Et ideò, ut Chrysostomus dicit, loc. sup. cit., *assumpsit tres tanquàm potiores. Nam Petrus excellens fuit in dilectione,* quam habuit ad Christum, et iterùm in potestate sibi commissâ; *Joannes verò in privilegio amoris, quo à Christo diligebatur propter suam virginitatem,* et iterùm propter prærogativam evangelicæ doctrinæ; *Jacobus autem propter prærogativam martyrii.* Et tamen hos ipsos noluit hoc quod viderant, aliis annuntiare ante resurrectionem, *ne* (ut Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 17 : *Nemini dixeritis*, etc.) *et incredibile esset pro rei magnitudine; et post tantam gloriam apud rudes animos sequens crux scandalum faceret.* Vel etiam *ne totaliter impediretur à populo* (hoc habet Remig. in Cat. D. Th.), et *ut cùm essent Spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent* (hoc habet Hilar., loc. sup. cit.).

Articulus iv. — *Utrùm convenienter auditum fuerit testimonium paternæ vocis in transfiguratione.*— (*In Cat. aur. Matth.* 17, *lect.* 1, *Marc.* 9, *lect.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter auditum fuerit testimonium paternæ vocis, Matth. 17, 5, dicentis : *Hic est filius meus dilectus.* Quia, ut dicitur Job 33 : *Semel loquitur Deus, et secundò idipsum non repetit.* Sed in baptismo hoc ipsum paterna vox fuerat protestata. Non ergo fuit conveniens quòd hoc iterùm protestaretur in transfiguratione.

2. Præterea, in baptismo simul cum voce paternâ affuit Spiritus sanctus in specie columbæ : quod in transfiguratione factum non fuit. Non ergo conveniens videtur fuisse Patris protestatio.

3. Præterea, Christus docere incœpit post baptismum; et tamen in baptismo vox Patris ad eum audiendum homines non induxerat. Ergo nec in transfiguratione inducere debuit.

4. Præterea, non debent aliquibus dici ea quæ ferre non possunt, secundùm illud Joan. 16, 12 : *Adhuc habeo vobis multa dicere, quæ non potestis portare modo.* Sed discipuli vocem Patris ferre non poterant : dicitur enim Matth. 17, 6, quòd *audientes discipuli ceciderunt in faciem suam, et timuerunt valdè.* Ergo non debuit vox paterna ad eos fieri

In contrarium est auctoritas evangelicæ Scripturæ, Matth. 17 et Marci 9.

Respondeo dicendum quòd adoptio filiorum Dei est per quamdam conformitatem imaginis ad Filium Dei naturalem. Quod quidem fit dupliciter : primò quidem fit per gratiam viæ, quæ est conformitas imperfecta; secundò, per gloriam patriæ, quæ erit conformitas perfecta, secundùm illud 1 Joan. 3, 2 : *Nunc filii Dei sumus : et nondùm apparuit quid erimus : scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Quia igitur gratiam per baptismum consequimur, in transfiguratione autem præmonstrata est claritas futuræ gloriæ, ideò tam in baptismo quàm in transfiguratione conveniens fuit manifestari naturalem Christi filiationem testimonio Patris; quia solus est perfectè conscius illius perfectæ generationis simul cum Filio et Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum referendum est ad æternam Dei locutionem, quâ Deus Pater Verbum unicum protulit sibi coæternum. Et tamen potest dici quòd licèt idem corporali voce Deus protulerit, non tamen propter idem, sed ad ostendendum diversum modum quo homines participare possunt similitudinem filiationis æternæ.

Ad secundum dicendum quòd sicut in baptismo, ubi declaratum fuit mysterium primæ regenerationis, ostensa est operatio totius Trinitatis, per hoc quòd fuit ibi Filius incarnatus, apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ, et Pater fuit ibi declaratus in voce; ita etiam in transfiguratione, quæ est sacramentum secundæ regenerationis, tota Trinitas apparuit, Pater in voce, Filius in homine, Spiritus sanctus in nube clarâ : quia sicut in baptismo dat innocentiam, quæ per simplicitatem columbæ designatur, ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriæ et refrigerium ab omni malo, quæ designantur in nube lucidâ.

Ad tertium dicendum quòd Christus venerat gratiam actualiter dare, gloriam verò promittere verbo. Et ideò convenienter in transfiguratione inducuntur homines ut ipsum audiant, non autem in baptismo.

Ad quartum dicendum quòd conveniens fuit discipulos voce paternâ terreri et prosterni, ut ostenderetur quòd excellentia illius gloriæ quæ tunc demonstrabatur, excedit omnem sensum et facultatem mortalium, secundùm illud Exodi 33, 20 : *Non videbit me homo, et vivet.* Et hoc est quod Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. 17 : *Audientes discipuli ceciderunt*, etc.), quòd *humana fragilitas conspectum majoris gloriæ ferre non sustinet.* Ab hâc autem fragilitate sanantur homines per Christum, eos in gloriam adducendo : quod significatur per hoc quod dixit eis : *Surgite, nolite timere.*

QUÆSTIO XLVI.

De passione Christi. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad exitum Christi de mundo, et primò de passione ejus; secundò, de mor-

te; tertiò, de sepulturâ; quartò, de descensu ad inferos.

Circa passionem occurrit triplex consideratio. Prima de ipsâ passione; secunda, de causâ efficiente passionis; tertia, de fructu passionis.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrùm necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum; 2° utrùm fuerit alius modus possibilis liberationis humanæ; 3° utrùm ille modus fuerit convenientior; 4° utrùm fuerit conveniens quòd in cruce pateretur; 5° de generalitate passionis ejus; 6° utrùm dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus; 7° utrùm tota anima ejus pateretur; 8° utrùm passio ejus impediverit gaudium fruitionis; 9° de tempore passionis; 10° de loco; 11° utrùm conveniens fuerit ipsum cum latronibus crucifigi; 12° utrùm passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda.

Articulus primus. — *Utrùm fuerit necessarium Christum pati pro liberatione humani generis.* — (3, *dist.* 20, *art.* 1, *quæst.* 3, *et art.* 4, *quæst.* 1, *et opusc.* 3, *cap.* 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione. Humanum enim genus liberari non poterat nisi à Deo, secundùm illud Isa. 45, 21 : *Numquid non ego Dominus, et non est ultra Deus absque me? Deus justus et salvans non est præter me.* In Deum autem non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiæ ipsius. Ergo non fuit necessarium Christum pati.

2. Præterea, necessarium voluntario opponitur. Sed Christus propriâ voluntate est passus : dicitur enim Isa. 53, 7 : *Oblatus est, quia ipse voluit.* Non ergo necessarium fuit eum pati.

3. Præterea, sicut in psal. 24, 10, dicitur : *Universæ viæ Domini misericordia et veritas.* Sed non videtur necessarium quòd pateretur ex parte misericordiæ divinæ, quæ sicut gratis dona tribuit, ita videtur quòd gratis debita relaxet absque satisfactione : neque etiam ex parte divinæ justitiæ, secundùm quam homo æternam damnationem meruerat. Ergo videtur non fuisse necessarium quòd Christus pro liberatione hominum pateretur.

4. Præterea, angelica natura est excellentior quàm humana, ut patet per Dionysium, 2 cap. de div. Nom., à princ. lect. 1. Sed pro reparatione angelicæ naturæ, quæ peccaverat, Christus non est passus. Ergo videtur quòd nec etiam fuerit necessarium eum pati pro salute humani generis.

Sed contra est quod dicitur Joan. 3, 14 : *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, sic oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam :* quod quidem de exaltatione in cruce intelligitur. Ergo videtur quòd Christum oportuerit pati.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus docet in 5 Metaph., text. 6, necessarium multipliciter dicitur : uno quidem modo quod secundùm suî naturam impossibile est aliter se habere; et sic manifestum est quòd non fuit necessarium Christum pati neque ex parte Dei, neque ex parte hominis; alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori; quod quidem si sit causa efficiens, vel movens, facit necessitatem coactionis; utputà cùm aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum : si verò illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis, dicitur aliquid necessarium ex suppositione finis, quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter nisi (1) tali fine præsupposito. Non ergo fuit necessarium Christum pati necessitate coactionis neque ex parte Dei, qui Christum definivit pati, neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntariè passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis : qui quidem potest tripliciter intelligi. Primò quidem ex parte nostrâ, qui per ejus passionem liberati sumus, secundùm illud Joan. 3, 14 : *Oportet exaltari filium hominis; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Secundò, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis : et ad hoc pertinet quod dicitur Luc. ult., 26 : *Nonne oportuit Christum pati, et sic intrare in gloriam suam?* Tertiò, ex parte Dei, cujus definitionem circa passionem Christi prænuntiatam in Scripturis, et præfiguratam in observantiâ veteris Testamenti, oportebat impleri : et hoc est quod dicitur Luc. 22, 22 : « Filius hominis, secundùm quòd definitum « est, vadit; » et Luc. ult., 44 : « Hæc sunt « verba quæ locutus sum ad vos, cùm adhuc « essem vobiscum, quoniam necesse est im« pleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi, « et Prophetis, et Psalmis de me : quoniam « sic scriptum est, et sic oportebat Christum « pati, et resurgere à mortuis.»

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte Dei.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte hominis Christi.

Ad tertium dicendum quòd hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiæ, et justitiæ ejus. Justitiæ quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis; et ita homo per justitiam Christi liberatus est : misericordiæ verò, quia cùm homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanæ naturæ, ut supra dictum est, qu. 1, art. 2, Deus ei satisfactorem dedit Filium suum, secundùm illud Rom. 3, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius :* et hoc fuit abundantioris misericordiæ quàm si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Ephes. 2, 4 : *Deus, qui dives est in misericordiâ, propter nimiam charitatem, quâ dilexit nos, cùm essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.*

(1) Ita cum Mss. passim edit. antiqui et Nicolaius. Cod. Alcan.: *Nisi tali sine consupposito.* Al.: *nisi tali præsupposito.*

Ad quartum dicendum quòd peccatum angeli non fuit remediabile, sicut peccatum hominis, ut ex supradictis in primâ parte patet, quæst. 64, art. 2.

Articulus ii. — *Utrùm fuerit possibilis alius modus liberationis humanæ quàm per passionem Christi.* — (3, *dist.* 20, *art.* 4, *quæst.* 1, *et opusc.* 1, *cap.* 17.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit possibilis alius modus liberationis humanæ quàm per passionem Christi. Dicit enim Dominus, Joan. 12, 24 : *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert :* ubi dicit Augustinus, tract. 51 in Joan., circ. med., quòd *seipsum granum dicebat.* Nisi ergo mortem passus esset, aliter fructum nostræ liberationis non fecisset.

2. Præterea, Matth. 26, 42, Dominus dicit ad Patrem : *Pater mi, si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Loquitur autem ibi de calice passionis. Ergo passio Christi præteriri non poterat; unde et Hilarius dicit, cap. 31 in Matth., ad fin. : *Ideò calix transire non potest, nisi illum bibat, quia reparari nisi ex ejus passione non possumus.*

3. Præterea, justitia Dei exigebat ut homo à peccato liberaretur, Christo per passionem satisfaciente. Sed Christus suam justitiam non potest præterire : dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 13 : *Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Seipsum autem negaret, si justitiam suam negaret, cùm ipse sit justitia. Ergo videtur quòd non fuerit possibile alio modo hominem liberari quàm per passionem Christi.

4. Præterea fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui Patres crediderunt Christum passurum. Ergo videtur quòd non potuerit esse quin Christus pateretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit 13 de Trin., cap. 10, circ. princ. : « Istum modum « quo nos per mediatorem Dei et hominum « hominem Christum Jesum Deus liberare di- « gnatur, asserimus bonum, et divinæ con- « gruum dignitati; verùm etiam ostendamus « non alium modum possibilem Deo defuisse, « cujus potestati cuncta æqualiter subjacent.»

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter : uno modo simpliciter et absolutè; alio modo ex suppositione. Simpliciter igitur et absolutè loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quàm per passionem Christi, quia *non est impossibile apud Deum omne verbum*, ut dicitur Luc. 1, 37. Sed ex aliquâ suppositione factâ, fuit impossibile. Quia enim impossibile est Dei præscientiam falli et ejus voluntatem seu dispositionem cassari, suppositâ præscientiâ et præordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, vel hominem alio modo quàm per ejus passionem liberari. Et est eadem ratio de omnibus his quæ sunt præscita et præordinata à Deo, ut in primâ parte habitum est, quæst. 14, art. 13.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus ibi loquitur, suppositâ præscientiâ et præordinatione Dei, secundùm quam erat ordinatum ut fructus humanæ salutis non sequeretur nisi Christo patiente.

Et similiter intelligendum est quod secundò objicitur : *Si non potest hic calix transire, nisi bibam illum*, scilicet propter hoc quòd tu ita disposuisti : unde subdit : *Fiat voluntas tua.*

Ad tertium dicendum quòd hæc etiam justitia dependet ex voluntate divinâ, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem à peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salvâ justitiâ culpam sine pœnâ dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, putà vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideò si dimittat peccatum, quod habet rationem culpæ, ex eo quòd contra ipsum committitur, nulli facit injuriam : sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injustè agit. Et ideò David misericordiam petens dicebat, psal. 50, 6 : *Tibi soli peccavi;* quasi dicat : Potes sine injustitiâ mihi dimittere.

Ad quartum dicendum quòd fides humana, et etiam Scripturæ divinæ, quibus fides instruitur, innituntur præscientiæ et præordinationi divinæ. Et ideò eadem ratio est de necessitate quæ provenit ex suppositione eorum, et de necessitate quæ provenit ex præscientiâ et voluntate divinâ.

Articulus iii. — *Utrùm fuerit aliquis modus convenientior ad liberationem humani generis quàm per passionem Christi.* — (3, *dist.* 18, *art.* 6, *quæst.* 3, *corp., et dist.* 10, *art.* 4, *quæst.* 2, *et quodl.* 4, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd alius modus convenientior fuisset liberationis humanæ quàm per passionem Christi. Natura enim in suâ operatione imitatur opus divinum, utpote à Deo mota et regulata. Sed natura non facit per duo quod per unum potest facere. Cùm ergo Deus potuerit hominem liberare solâ propriâ voluntate, non videtur conveniens fuisse quòd ad liberationem humani generis Christi passio adderetur.

2. Præterea, ea quæ fiunt per naturam, convenientiùs fiunt quàm ea quæ fiunt per violentiam : quia violentia est *quædam excisio, seu casus ab eo quod est secundùm naturam*, ut dicitur in lib. 2 de Cœlo, text. 18. Sed passio Christi mortem violentam induxit. Ergo convenientius fuisset ut Christus naturali morte moriendo hominem liberaret quàm quòd pateretur.

3. Præterea, convenientissimum videtur quòd ille qui violenter et injustè detinet aliquid, per superioris potentiam spolietur : unde Isa. 52, 3, dicitur : *Gratis venumdati estis, et sine argento redimemini.* Sed diabolus nullum jus in homine habebat, quem per fraudem deceperat, et per quamdam violentiam servituti subjectum detinebat. Ergo vi-

detur convenientissimum fuisse quòd Christus diabolum per solam potentiam spoliaret absque suâ passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit 13 de Trinit., cap. 10, circ. princ. : *Sanandæ nostræ miseriæ convenientior modus alius non fuit quàm per Christi passionem.*

Respondeo dicendum quòd tantò aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quantò per ipsum plura concurrunt quæ sunt expedientia fini. Per hoc autem quòd homo per Christi passionem est liberatus, multa concurrerunt ad salutem hominis pertinentia præter liberationem à peccato. Primò enim per hoc homo cognoscit quantùm Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanæ salutis consistit : unde Apostolus dicit Rom. 5, 8 : *Commendat suam charitatem Deus in nobis : quoniam cùm inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Secundò, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiæ, humilitatis, constantiæ, justitiæ et cæterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quæ sunt necessariæ ad humanam salutem : unde dicitur 1 Pet. 2, 21 : *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus.* Tertiò, quia Christus per passionem suam non solùm hominem à peccato liberavit, sed etiam gratiam justificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicetur, quæst. 48. Quartò, quia per hoc est homini inducta major necessitas se immunem à peccato conservandi, qui se sanguine Christi redemptum cogitat à peccato, secundùm illud 1 Corinth. 6, 20 : *Empti enim estis pretio magno : glorificate et portate Deum in corpore vestro.* Quintò, quia hoc ad majorem dignitatem hominis cessit, ut sicut homo victus fuerat et deceptus à diabolo, ita etiam homo esset qui diabolum vinceret; et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret. Unde dicitur 1 ad Corinth. 15, 57 : *Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum.* Et ideò convenientius fuit quòd per passionem Christi liberaremur quàm per solam Dei voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quòd natura etiam, ut aliquid convenientiùs faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum, et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit (habetur express. ex Athanas., in lib. de Incarnat. Verbi et ejus Adventu corporali, circ. med.), « Christus non suî « mortem, quam non habebat, cùm sit vita, « sed hominum mortem venerat consumptu« rus. Unde non propriâ morte corpus depo« suit, sed ab hominibus illatam sustinuit. « Sed etsi ægrotavisset corpus ejus, et in « conspectu omnium solveretur, inconve« niens erat eum qui sanaret aliorum languo« res, habere proprium corpus affectum « languoribus. Sed etsi absque morbo aliquo « corpus (1) alicubi seorsùm deposuisset, ac « deinde se offerret, non crederetur ei de « resurrectione disserenti. Quomodò enim « pateret Christi in morte victoria, nisi co« ràm omnibus eam patiens, per incorru« ptionem corporis probâsset extinctam. »

Ad tertium dicendum quòd licèt diabolus injustè invaserit hominem, tamen homo propter peccatum justè erat sub servitute diaboli derelictus à Deo. Et ideò conveniens fuit ut per justitiam homo à servitute diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem. Fuit etiam hoc conveniens « ad « vincendam superbiam diaboli, qui est de« sertor justitiæ et amator potentiæ, ut Chri« stus diabolum vinceret et hominem libera« ret, non per solam potentiam Deitatis, sed « etiam per justitiam et humilitatem passio« nis, » ut Augustinus dicit 13 de Trinitate, cap. 13, 14 et 15.

ARTICULUS IV.—*Utrùm Christus pati debuerit in cruce.*—(3, *dist.* 20, *art.* 4, *qu.* 2, *ad* 1, *et* 4 *cont.*, *cap.* 55, *ad* 17, *et* 18, *et* 2 *quodl. qu.* 1. *art.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 236.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non debuerit pati in cruce. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in figurâ Christi præcesserunt omnia sacrificia veteris Testamenti, in quibus animalia gladio necabantur, et postmodùm igni cremabantur. Ergo videtur quòd Christus non debuerit pati in cruce, sed magis gladio vel igne.

2. Præterea, Damascenus dicit lib. 3 orth. Fid., cap. 20, quòd Christus non debuerit assumere detractibiles (1) passiones. Sed mors crucis videtur fuisse maximè detractibilis et ignominiosa : unde dicitur Sap. 2, 20 : *Morte turpissimâ condemnemus eum.* Ergo videtur quòd Christus non debuerit pati mortem crucis.

3. Præterea, de Christo dicitur : *Benedictus qui venit in nomine Domini*, ut patet Matth. 21, 9. Sed mors crucis erat mors maledictionis, secundùm illud Deut. 21, 23 : *Maledictus est à Deo qui pendet in ligno.* Ergo videtur quòd non fuerit conveniens Christum crucifigi.

Sed contra est quòd dicitur Philip. 2, 8 : *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.*

Respondeo dicendum quòd convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis.

Primò quidem propter exemplum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 25 : « Sapientia Dei hominem ad exemplum, « quò rectè viveremus, suscepit. Pertinet au« tem ad vitam rectam, ea quæ non sunt « metuenda, non metuere. Sunt autem homi« nes qui quamvis mortem ipsam non timeant, « genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo « nullum genus mortis rectè viventi homini « metuendum esset, illius hominis cruce « ostendendum fuit. Nihil enim erat inter « omnia genera mortis illo genere execrabi« lius et formidabilius.»

Secundò, quia hoc genus mortis maximè conveniens erat satisfactioni pro peccato

(1) Ita cum potioribus Mss. editi passim. Al.: *Sed et si absque morte corpus*, etc., perperàm.

(1) Ita communiter. Edit. Rom., *detestabilis*, item in solutione, *detestabiles*.

primi parentis, quod fuit ex eo quòd contra mandatum Dei pomum ligni vetiti sumpsit. Et ideò conveniens fuit quòd Christus ad satisfaciendum pro illo peccato seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat, secundùm illud psal. 68, 5 : *Quæ non rapui, tunc exolvebam.* Unde Augustinus dicit in quodam sermone de passione (implic. serm. 101 de Temp., ante med.) : « Contempsit « Adam præceptum, accipiens ex arbore po« mum; sed quicquid Adam perdidit, Christus « in cruce invenit. »

Tertia ratio est, quia, ut Chrysostomus dicit in sermone de Passione (seu hom. de Cruce et Latrone, aliquant. à princ.), « in « excelso ligno et non sub tecto passus est, « ut etiam ipsius aeris natura mundetur. Sed « et ipsa terra simile beneficium sentiebat, « decurrentis de latere sanguinis stillatione « mundata. » Et super illud Joan. 3 : « Oportet « exaltari filium hominis, » dicit Theophylactus (et Athanas., lib. de Passione et Cruce Domini, à med.) : « Exaltari audiens, suspen« sionem intelligas in altum, ut sanctificaret « aerem, qui sanctificaverat terram ambu« lando in eâ. »

Quarta ratio est, quia per hoc quòd in alto moritur, ascensum nobis parat in cœlum, ut Chrysostomus dicit (id habet express. Athanas., loc. cit. art. præc., ad 2). Et inde est quòd ipse dicit Joan. 12, 32: *Ego si exaltatus fuero à terrâ, omnia traham ad meipsum.*

Quinta ratio est, quia hoc competit universali salvationi totius mundi. Unde Gregor. Nyssen. dicit, serm. 1 de Resurrect., vers. fin., et Damasc., lib. 4 orth. Fid., cap. 12, circ. med., et August., epist. 140, al. 120, cap. 26, quòd « figura crucis à medio contactu (1) in « quatuor extrema partita, significat virtu« tem et providentiam ejus qui in eâ pepen« dit, ubique diffusam. » Chrysostomus etiam dicit (hoc etiam habet Athan., loc. cit. art. præc., ad 2) quòd in cruce « expansis manibus « moritur, ut alterâ manu veterem populum, « alterâ eos qui ex gentibus sunt, trahat. »

Sexta ratio est, quia per hoc genus mortis diversæ virtutes designantur. Unde Augustinus dicit in lib de Gratiâ veteris et novi Testamenti, scilicet epist. 140, al. 120, cap. 26, à med.) « Non frustra tale genus mortis elegit, « ut latitudinis, et altitudinis, et longitudinis : « et profunditatis, de quibus Apostolus loqui« tur, magister existeret. Nam latitudo quæ « est in eo ligno, quod transversum desuper « figitur, hoc ad bona opera pertinet, quia « ibi extenduntur manus. Longitudo in eo « quod ab ipso ligno usque ad terram con« spicuum est : ibi enim quodammodò statur, « id est persistitur et perseveratur, quod lon« ganimitati tribuitur. Altitudo est in eâ ligni « parte quæ ab illâ quæ transversum figitur, « sursùm versùs relinquitur, hoc est ad ca« put crucifixi, quia benè sperantium superna « expectatio est. Jam verò illud ex ligno, « quod fixum occultatur, unde totum illud « exurgit, profunditatem significat gratuitæ « gratiæ. » Et, sicut Augustinus super Joan., tract. 119, parùm à princip, dicit, « lignum, « in quo fixa erant membra patientis, etiam « cathedra fuit magistri docentis. »

Septima ratio est, quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet. Ut enim Augustinus dicit in sermone de Passione (hab. aliquid serm. 101 de Temp., ante med.), « de diluvio « aquarum humanum genus arca lignea libe« ravit; de Ægypto Dei populo recedente, « Moyses mare virgâ divisit, et Pharaonem « prostravit, et populum Dei redemit; idem « Moyses lignum in aquam misit, et amaram « aquam in dulcedinem commutavit; et ligneâ « virgâ de spirituali petrâ salutaris unda « profertur; et ut Amalech vinceretur, circa « virgam Moyses expansis manibus extendi« tur, et lex Dei arcæ Testamenti creditur li« gneæ, ut his omnibus ad lignum crucis, « quasi per quosdam gradus, veniatur. »

Ad primum ergo dicendum quòd altare holocaustorum, in quo sacrificia animalium offerebantur, erat factum de lignis, ut habetur Exodi 26, et quantùm ad hoc veritas respondet figuræ; non autem oportet quòd quantùm ad omnia, quia jam non esset similitudo, sed veritas, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 26, in fin. Specialiter tamen, ut Chrysostomus dicit (id etiam hab. Athan., loc. cit. art. præc., ad 2), « non caput ei amputa« tur, ut Joanni; neque sectus est, ut Isaias; « ut corpus integrum, et indivisibile morti « servet, et non fiat occasio volentibus Eccle« siam dividere. » Loco autem materialis ignis fuit in holocausto Christi ignis charitatis.

Ad secundum dicendum quòd Christus detractibiles passiones assumere renuit, quæ pertinebant ad defectum scientiæ vel gratiæ, aut etiam virtutis; non autem illas quæ pertinent ad injuriam ab exteriori illatam; quinimò, ut dicitur Hebr. 12, 2 : *Sustinuit crucem, confusione contemptâ.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 14 contra Faustum, cap. 6, peccatum maledictum est, et per consequens mors, et mortalitas ex peccato proveniens. Caro autem Christi mortalis fuit, *similitudinem habens carnis peccati :* et propter hoc Moyses eam nominat maledictum; sicut et Apostolus nominat eam peccatum, dicens 2 ad Corinth. 5, 21 : *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit*, scilicet propter pœnam peccati. Nec ideò major invidia est, quia dixit : *Maledictus est à Deo : nisi enim Deus peccatum odisset, et mortem nostram, ad eam suscipiendam, atque tollendam Filium suum non mitteret. Confitere ergo maledictum suscepisse pro nobis, quem confiteris mortuum esse pro nobis.* Unde Ad Galat. 3, 13, dicitur : *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.*

Articulus v. — *Utrùm Christus omnes passiones sustinuerit.* — (*Inf., quæst. 48, art. 2.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus omnes passiones sustinuerit. Dicit enim Hilar., 10 de Trinit., aliquant. à princ. : « Unigenitus Dei ad peragendum mortis suæ « sacramentum, consummâsse se omne hu-

(1) Ita cum Mss. editi passim. Al. *tractu*, quod vult Garcia.

« manarum genus passionum testatur, cùm « inclinato capite emisit spiritum. » Videtur ergo quòd omnes passiones humanas sustinuerit.

2. Præterea, Isa. 52, 13, dicitur : « Ecce in- « telliget servus meus, et exaltabitur, et ele- « vabitur, et sublimis erit valdè; sicut obstu- « puerunt super eum multi, sic inglorius erit « inter viros aspectus ejus, et forma ejus in- « ter filios hominum. » Sed Christus est exaltatus, secundùm hoc quòd habuit omnem gratiam et omnem scientiam, pro quo *super eum multi* admirantes *obstupuerunt*. Ergo videtur quòd *inglorius* fuerit, sustinendo omnem passionem humanam.

3. Præterea, passio Christi ordinata est ad liberationem hominis à peccato, ut supra dictum est, art. 3 huj. quæst. Sed Christus venit liberare homines ab omni genere peccatorum. Ergo debuit pati omne genus passionum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 19, 32, quòd *milites primi quidem fregerunt crura, et alterius, qui crucifixus est cum eo, ad Jesum autem cùm venissent, non fregerunt ejus crura*. Non ergo passus est omnem humanam passionem.

Respondeo dicendum quòd passiones humanæ possunt considerari dupliciter : uno modo quantùm ad speciem; et sic non oportuit Christum pati omnem passionem, quia multæ passionum species sibi invicem contrariantur, sicut combustio in igne, et submersio in aquâ: loquimur enim nunc de passionibus ab extrinseco illatis, quia passiones ab intrinseco causatas, sicut sunt ægritudines corporales, non decuit eum pati, ut supra dictum est, qu. 14, art. 4. Sed secundùm genus passus est omnem passionem humanam. Quod quidem potest considerari tripliciter : uno modo ex parte hominum, à quibus passus est. Passus est enim aliquid et à gentilibus, et à Judæis, et à masculis, et à fœminis, ut patet de ancillis accusantibus Petrum. Passus est etiam et à principibus, et à ministris eorum, et à popularibus, secundùm illud psal. 2, 1. *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terræ, et principes convenerunt in unum adversùs Dominum, et adversùs Christum ejus*. Passus est etiam à familiaribus et notis; sicut patet de Judâ eum prodente, et Petro ipsum negante. Alio modo patet idem ex parte eorum in quibus homo potest pati. Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus : in famâ per blasphemias contra eum prolatas; in honore et gloriâ per irrisiones et contumelias ei illatas; in rebus per hoc quòd etiam vestibus spoliatus est; in animâ per tristitiam, tædium et timorem; in corpore per vulnera et flagella. Tertiò, potest considerari quantùm ad corporis membra. Passus est enim Christus in capite pungentium spinarum coronam; in manibus et pedibus fixionem clavorum; in facie alapas et sputa, et in toto corpore flagella. Fuit etiam passus secundùm omnem sensum corporeum : secundùm tactum quidem, flagellatus et clavis confixus; secundùm gustum, felle et aceto potatus; secundùm olfactum, in loco fætido cadaverum mortuorum, qui dicitur calvariæ, appensus patibulo; secundùm auditum, lacessitus vocibus blasphemantium et irridentium; secundùm visum, videns matrem et discipulum *quem diligebat*, flentes.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Hilarii est intelligendum quantùm ad omnia genera passionum, non autem quantùm ad omnes species.

Ad secundum dicendum quòd similitudo ibi attenditur, non quantùm ad numerum passionum et gratiarum, sed quantùm ad magnitudinem utriusque; quia sicut sublimatus est in donis gratiarum super alios, ita dejectus est infra alios per ignominiam passionum.

Ad tertium dicendum quòd secundùm sufficientiam una minima passio Christi suffecisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis; sed secundùm convenientiam sufficiens fuit quòd pateretur omnia genera passionum, sicut jam dictum est in corp. art.

Articulus vi. — *Utrùm dolor passionis Christi fuerit major omnibus doloribus.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor passionis Christi non fuerit major omnibus aliis doloribus. Dolor enim patientis augetur secundùm gravitatem et diuturnitatem passionis. Sed quidam martyres graviores passiones et diuturniores sustinuerunt quàm Christus; sicut patet de Laurentio, qui est assatus in craticulâ; et de Vincentio, cujus carnes sunt ungulis ferreis laceratæ. Ergo videtur quòd dolor Christi patientis non fuerit maximus.

2. Præterea, virtus mentis est mitigativa doloris, in tantum quòd Stoici posuerunt tristitiam in animum sapientis non cadere; et Aristot. posuit, lib. 2 Ethic., cap. 2, 6, 7 et 9, quòd virtus moralis medium tenet in passionibus. Sed in Christo fuit perfectissima virtus mentis. Ergo videtur quòd in Christo non fuerit maximus dolor.

3. Præterea, quantò aliquod patiens est magis sensibile, tantò major sequitur dolor passionis. Sed anima est sensibilior quàm corpus, cùm corpus sentiat ex animâ : Adam etiam in statu innocentiæ videtur corpus sensibilius habuisse quàm Christus, qui assumpsit corpus humanum cum naturalibus defectibus. Ergo videtur quòd dolor animæ patientis in purgatorio, vel in inferno, vel etiam dolor Adæ, si passus fuisset, major fuisset quàm dolor passionis Christi.

4. Præterea, majoris boni amissio causat majorem dolorem. Sed peccator peccando amittit majus bonum quàm Christus patiendo, quia vita gratiæ est melior quàm vita naturæ : Christus etiam, qui amisit vitam post triduum resurrecturus, minus aliquid amisisse videtur quàm illi qui amittunt vitam permansuri in morte. Ergo videtur quòd dolor Christi non fuerit maximus dolorum.

5. Præterea, innocentia patientis diminuit dolorem passionis. Sed Christus innocenter est passus, secundùm illud Jerem. 11, 19 : *Ego autem quasi agnus mansuetus, qui por-*

tatur ad victimam. Ergo videtur quòd dolor passionis Christi non fuerit maximus.

6. Præterea, in his quæ Christi sunt, nihil fuit superfluum. Sed minimus dolor Christi suffecisset ad finem salutis humanæ : habuisset enim infinitam virtutem ex personâ divinâ. Ergo superfluum fuisset assumere maximum dolorum.

Sed contra est quod Thren. 1, 2, dicitur ex personâ Christi : *Attendite, et videte, si est dolor sicut dolor meus.*

Respondeo dicendùm quòd, sicut supra dictum est, cùm de defectibus assumptis à Christo ageretur, quæst. 15, art. 5 et 6, in Christo patiente fuit verus dolor et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo ; et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicujus nocumenti, qui tristitia dicitur. Uterque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores præsentis vitæ. Quod quidem contigit propter quatuor : primò quidem propter causas doloris. Nam doloris sensibilis causa fuit læsio corporalis ; quæ acerbitatem habuit, tum propter generalitatem passionis, de quâ dictum est art. præc., et qu. 15, tum etiam ex genere passionis, quia mors confixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maximè sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus ; et ipsum pondus corporis pendentis continuè auget dolorem ; et cum hoc etiam est doloris diuturnitas, quia non statim moriuntur, sicut hi qui gladio interficiuntur. Doloris autem interioris causa fuit, primò quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo, unde ea quasi sibi adscribit, dicens in psal. 21 : *Verba delictorum meorum;* secundò, specialiter casus Judæorum et aliorum in ejus morte delinquentium, et præcipuè discipulorum, qui scandalum passi sunt in Christi passione ; tertiò etiam amissio vitæ corporalis, quæ naturaliter est horribilis humanæ naturæ. Secundò, potest magnitudo doloris ejus considerari ex perceptibilitate patientis, et secundùm animam et secundùm corpus. Nam et secundùm corpus erat optimè complexionatus, cùm corpus ejus fuerit formatum miraculosè operatione Spiritûs sancti ; sicut et alia quæ per miracula facta sunt, fuerunt aliis potiora, ut Chrysostomus dicit, hom. 21 in Joan. 1, à med., de vino in quod Christus aquam convertit in nuptiis : et ideò in eo maximè viguit sensus tactûs, ex cujus perceptione sequitur dolor. Anima etiam secundùm vires interiores efficacissimè apprehendit omnes causas tristitiæ. Tertiò, magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris et tristitiæ puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior, et etiam dolor exterior ex aliquâ consideratione rationis, per quamdam derivationem, seu redundantiam à superioribus viribus ad inferiores : quod in Christo patiente non fuit, quia *unicuique virium permisit agere quod est ei proprium*, sicut Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 15, à med. Quartò, potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc quòd passio illa et dolor à Christo fuerunt assumpta voluntariè, propter finem liberationis hominum à peccato : et ideò tantam quantitatem doloris assumpsit, quæ esset proportionata magnitudini fructûs qui inde sequebatur.

Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifestè apparet quòd dolor Christi fuerit maximus.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit ex uno tantùm prædictorum, scilicet ex læsione corporali, quæ est causa sensibilis doloris ; sed ex aliis causis multò magis dolor Christi patientis augetur, ut dictum est in corp. articuli.

Ad secundum dicendum quòd virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem dolorem sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directè, in eâ medium constituendo, sicut in propriâ materiâ. Medium autem in passionibus virtus moralis constituit, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 44, art. 1 et 2, non secundùm quantitatem rei, sed secundùm quantitatem proportionis, ut scilicet passio non excedat regulam rationis. Et quia Stoici reputabant quòd nulla tristitia esset ad aliquid utilis, ideò credebant quòd totaliter à ratione discordaret, et per consequens quòd totaliter esset sapienti vitanda. Sed secundùm rei veritatem tristitia aliqua laudabilis est, ut Augustinus probat in 14 de Civit. Dei, cap. 9, circa med., quando scilicet procedit ex sancto amore, utpote cùm aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, secundùm illud Apost. 2 ad Cor. 7, 10 : *Quæ secundùm Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* Et ideò Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam, maximam quidem quantitate absolutâ, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem autem exteriorem sensûs virtus moralis directè non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam ; diminuit tamen ipsum indirectè per redundantiam à superioribus viribus in inferiores : quod in Christo non fuit, ut dictum est in corp. et quæst. præc., art. 2.

Ad tertium dicendum quòd dolor animæ separatæ patientis pertinet ad statum futuræ damnationis, quæ excedit omne malum hujus vitæ, sicut Sanctorum gloria excedit omne bonum præsentis vitæ. Unde cùm dicimus Christi dolorem esse maximum, non comparamus ipsum dolori animæ separatæ. Corpus autem Adæ pati non poterat, nisi peccaret ; et sic fieret mortale, et passibile, et minùs doleret patiens quàm corpus Christi, propter rationes prædictas. Ex quibus etiam apparet quòd etiamsi per impossibile ponatur quòd Adam in statu innocentiæ passus fuisset, minor fuisset dolor ejus quam Christi.

Ad quartum dicendum quòd Christus non solùm doluit pro amissione vitæ corporalis propriæ, sed etiam pro peccatis omnium aliorum : qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscumque contriti ; tum quia ex majori sapientiâ et charitate processit, ex

quibus dolor contritionis augetur; tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit, secundùm illud Isa. 53, 4 : *Verè dolores nostros ipse tulit.* Vita autem corporalis Christi fuit tantæ dignitatis, et præcipuè propter Divinitatem unitam, quòd de ejus amissione etiam ad horam magis esset dolendum quàm de amissione vitæ alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde et Philosophus dicit, 3 Ethic., cap. 9, circa med., quòd virtuosus tantò plus diligit vitam suam, quantò scit eam esse meliorem; et tamen eam exponit propter bonum virtutis. Et similiter Christus vitam suam maximè dilectam exposuit propter bonum charitatis, secundùm illud Jerem. 12, 7 : *Dedi dilectam animam meam in manus inimicorum ejus.*

Ad quintum dicendum quòd innocentia patientis minuit dolorem passionis quantùm ad numerum, quia cùm nocens patitur, dolet non solùm de pœnâ, sed etiam de culpâ; innocens autem solùm de pœnâ : qui tamen dolor in eo augetur ex innocentiâ, in quantum apprehendit nocumentum illatum ut magis indebitum : unde etiam et alii magis sunt reprehensibiles, si ei non compatiuntur, secundùm illud Isa. 57, 1 : *Justus autem perit, et non est qui recogitet in corde suo.*

Ad sextum dicendum quòd Christus voluit genus humanum à peccatis liberare non solâ potestate, sed etiam justitiâ. Et ideò non solùm attendit quantam virtutem dolor ejus haberet ex Divinitate unitâ : sed etiam quantùm dolor ejus sufficeret secundùm humanam naturam ad tantam satisfactionem.

Articulus vii. — *Utrùm Christus passus fuerit secundùm totam animam.* — (3, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 3, *et art.* 3, *quæst.* 2, *et Verit. quæst.* 26, *art.* 3, *ad* 1, *et art.* 8 *et* 9, *et quodl.* 7, *art.* 5, *et opusc.* 3, *cap.* 232.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit passus secundùm totam animam. Anima enim patitur patiente corpore per accidens, in quantum est corporis actus. Sed anima non est actus corporis secundùm quamlibet partem ejus : nam intellectus nullius corporis actus est, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 6 et 12. Ergo videtur quòd Christus non fuerit passus secundùm totam animam.

2. Præterea, quælibet potentia animæ patitur à suo objecto. Sed superioris partis rationis objectum sunt rationes æternæ *quibus inspiciendis et consulendis intendit,* ut Augustinus dicit 12 de Trinit., cap. 7, in fin. Ex rationibus autem æternis nullum potuit Christus pati nocumentum, cùm in nullo ei contrarientur. Ergo videtur quòd non fuerit passus secundùm totam animam.

3. Præterea, quando passio sensibilis usque ad rationem pertingit, tunc dicitur completa passio, quæ in Christo non fuit : sed solùm *propassio*, ut Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 26 : *Cœpit contristari;* unde et Dionysius dicit in epist. ad Joan. Evangelistam, 10, circa med., quòd *passiones sibi illatas patiebatur secundùm judicare solùm.* Non ergo videtur quòd Christus secundùm totam animam pateretur.

4. Præterea, passio dolorem causat; sed in intellectu speculativo non est dolor, quia *delectationi quæ est ab eo quod est considerare, nulla tristitia opponitur,* ut Philosophus dicit in 1 Topic., cap. 13, loco 2. Ergo videtur quòd Christus non pateretur secundùm totam animam.

Sed contra est quod in ps. 87, 4, dicitur ex personâ Christi : *Repleta est malis anima mea.* Glossa (interl. August.) : *Non vitiis, sed doloribus, quibus anima carni compatitur, vel malis,* scilicet pereuntis populi, compatiendo. Non autem fuisset anima ejus his malis repleta, si non secundùm totam animam passus esset. Ergo Christus est secundùm totam animam passus.

Respondeo dicendum quòd totum dicitur respectu partium. Partes autem animæ dicuntur potentiæ ejus. Sic ergo dicitur anima tota pati, in quantum patitur secundùm suam essentiam, vel in quantum secundùm omnes suas potentias patitur. Sed considerandum est quòd aliqua potentia animæ potest pati dupliciter : uno modo passione propriâ; quæ quidem est, secundùm quòd patitur à suo objecto, sicut si visus patiatur ex superabundanti visibili : alio modo aliqua potentia patitur passione subjecti, super quo fundatur, sicut visus patitur patiente sensu tactûs in oculo, super quem fundatur visus, putà cùm oculus pungitur aut etiam distemperatur per calorem.

Sic igitur dicendum est quòd si intelligamus totam animam ratione suæ essentiæ, sic manifestum est totam animam Christi passam esse. Nam tota essentia animæ conjungitur corpori, ita quòd tota est in toto et tota in quâlibet parte ejus. Et ideò, corpore patiente et disposito ad separationem ab animâ, tota anima patiebatur. Si verò intelligamus totam animam secundùm omnes potentias ejus, sic loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundùm omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animæ, quæ circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi, sicut ex supra dictis patet, art. præc., sed secundùm hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui objecti, scilicet Dei, qui non erat animæ Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii : secundùm autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subjecti, sic omnes potentiæ animæ Christi patiebantur : omnes enim potentiæ animæ radicantur in essentiâ ejus, ad quam pervenit passio, passo corpore, cujus est actus.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt intellectus, secundùm quòd est potentia quædam, non sit corporis actus, essentia tamen animæ est corporis actus, in quâ radicatur potentia intellectiva, ut in primâ parte habitum est, qu. 77, art. 6 et 8.

Ad secundum dicendum quòd illa ratio procedit de passione quæ est ex parte proprii objecti, secundùm quam superior ratio in Christo passa non fuit.

Ad tertium dicendum quòd dolor tunc di-

citur esse passio perfecta, per quam anima perturbatur, quando passio sensitivæ partis pertingit usque ad immutandam rationem à rectitudine sui actûs, ut scilicet sequatur passionem, et non habeat liberum arbitrium super eam. Sic autem passio sensitivæ partis non pervenit in Christo usque ad rationem, sed ex parte subjecti, sicut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd intellectus speculativus non potest habere dolorem vel tristitiam ex parte sui objecti; quod est verùm absolutè consideratum, quod est perfectio ejus; potest tamen ad ipsum pertingere dolor vel causa doloris per modum jam dictum in corp. art.

Articulus viii. — *Utrùm tota anima Christi in passione frueretur fruitione beatâ.* — (3, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 2, *et Ver. quæst.* 10, *art.* 2, *ad* 3, *et quæst.* 26, *art.* 9 *et* 10, *quodl.* 1, *quæst.* 2, *art.* 2, *corp.*, *et op.* 2, *cap.* 238 *et* 239.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Christi in articulo illius passionis non tota frueretur fruitione beatâ. Impossibile est enim simul dolere et gaudere, cùm dolor et gaudium sint contraria. Sed anima Christi tota patiebatur dolorem in tempore passionis, ut supra habitum est, art. præc. Non ergo poterat esse ut tota frueretur.

2. Præterea, Philosophus dicit in 7 Ethic. (implic. cap. ult.) quòd tristitia, si sit vehemens, non solùm impedit delectationem contrariam, sed quamcumque; et è converso. Dolor autem passionis Christi fuit maximus, ut ostensum est art. 6 huj. quæst.; et similiter delectatio fruitionis est maxima, ut in principio secundæ partis habitum est, 1-2, quæst. 4. Non ergo potuit esse quòd anima Christi tota simul pateretur et frueretur.

3. Præterea, fruitio beata est secundùm cognitionem et amorem divinorum, ut patet per Augustinum in 1 de Doctrinâ christ., cap. 4 et 10. Sed non omnes vires animæ attingunt ad cognoscendum et amandum Deum. Non ergo tota anima Christi fruebatur.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 15, à med., quòd *Divinitas Christi permisit carni agere et pati quæ propria.* Ergo pari ratione, cùm proprium esset animæ Christi, in quantum erat beata, quòd frueretur, passio ejus fruitionem non impediebat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est priùs, art. præc., tota anima potest intelligi et secundùm essentiam, et secundùm omnes ejus potentias. Si autem intelligatur secundùm essentiam, sic tota anima fruebatur, in quantum est subjectum superioris partis animæ, cujus est frui Divinitate: ut sicut passio ratione essentiæ attribuitur superiori parti animæ, ita è converso fruitio ratione superioris partis animæ attribuatur essentiæ. Si verò accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum ejus, sic non tota anima fruebatur nec directè quidem, quia fruitio non potest esse actus cujuslibet partis animæ: nec per redundantiam gloriæ, quia cùm Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriæ à superiori parte in inferiorem, nec ab animâ in corpus. Sed quia nec è converso superior pars animæ impediebatur circa id quod est sibi proprium per inferiorem, consequens est quòd superior pars animæ perfectè fruebatur Christo patiente.

Ad primum ergo dicendum quòd gaudium fruitionis non contrariatur directè dolori passionis, quia non sunt de eodem. Nihil autem prohibet, contraria eidem inesse non secundùm idem. Et sic gaudium fruitionis potest pertinere ad superiorem partem rationis per proprium actum; dolor autem passionis secundùm subjectum. Ad essentiam verò animæ pertinet dolor passionis ex parte corporis, cujus est forma; gaudium verò fruitionis ex parte potentiæ, cui subjicitur.

Ad secundum dicendum quòd verbum illud Philosophi habet veritatem ratione redundantiæ, quæ naturaliter fit ab unâ potentiâ animæ in aliam; sed hoc in Christo non fuit, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de totalitate animæ quantùm ad ejus potentias.

Articulus ix. — *Utrùm Christus fuerit convenienti tempore passus.* — (*Inf.*, *art.* 10, *corp.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit convenienti tempore passus. Passio enim Christi figurabatur per immolationem agni paschalis: unde et Apostolus dicit 1 ad Cor. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Sed agnus paschalis immolabatur quartâ decimâ die ad vesperam, ut dicitur Exodi 12. Ergo videtur quòd Christus tunc debuerit pati, quod patet esse falsum: nam tunc Pascha cum suis discipulis celebravit, secundùm illud Marci 14, 12: *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant;* sequenti autem die passus fuit.

2. Præterea, passio Christi dicitur ejus exaltatio, secundùm illud Joan. 3, 14: *Oportet exaltari filium hominis.* Ipse autem Christus dicitur sol justitiæ, ut patet Malach. ult. Ergo videtur quòd debuerit pati horâ sextâ, quando sol est in suâ maximâ exaltatione: cujus contrarium videtur per id quod dicitur Marci 15, 25: *Erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum.*

3. Præterea, sicut sol in horâ sextâ maximè exaltatur quolibet die, ita in solstitio æstivali maximè exaltatur quolibet anno. Debuit ergo magis pati circa tempus solstitii æstivalis quàm circa tempus æquinoctii vernalis.

4. Præterea, per præsentiam Christi in mundo mundus illuminabatur, secundùm illud Joan. 9, 5: *Quamdiù sum in mundo, lux sum mundi.* Conveniens igitur fuisset humanæ saluti, ut diutiùs in hoc mundo vixisset, ita quòd non pateretur in juvenili ætate, sed magis in senili.

Sed contra est quod dicitur Joan. 13: *Sciens Jesus quia venit hora ejus, ut transeat de hoc mundo ad Patrem;* et Joan. 2, 4, dicit: *Nondùm venit hora mea:* ubi dicit Augustinus tract. 8 in Joan., ad fin.: *Ubi tantùm fecit, quantùm sufficere judicavit, venit hora ejus*

non necessitatis, sed voluntatis. Convenienti igitur tempore passus est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., passio Christi subjecta erat ejus voluntati. Voluntas autem ejus regebatur divinâ sapientiâ, quæ omnia convenienter et suaviter disponit, ut dicitur Sap. 8. Et ideò dicendum est quòd convenienti tempore passio Christi celebrata est. Unde Augustinus (alius auctor) in lib. Quæstionum veteris et novi Testam., quæst. 55, in princ., dixit : *Omnia propriis locis et temporibus gessit Salvator.*

Ad primum ergo dicendum quòd quidam dicunt, Christum fuisse passum quartâ decimâ lunâ, quando Judæi Pascha immolabant; unde et Joan. 18, 28, dicitur quòd Judæi *non introierunt in prætorium Pilati* ipso die passionis, *ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha :* ubi Chrysostomus dicit, hom. 82 in Joan., à med., quòd *tunc Judæi faciebant Pascha; ipse verò ante unam diem celebravit Pascha, reservans suam occisionem sextæ feriæ, quando vetus Pascha fiebat.* Cui videtur consonare quod dicitur Joan. 13, quòd *ante diem festum Paschæ, Christus, factâ cœnâ, pedes discipulorum lavit.*

Sed contra hoc videtur esse quod dicitur Matth. 26, 17 : quòd *primâ die azymorum accesserunt discipuli ad Jesum, dicentes : Ubi vis paremus tibi comedere Pascha?* Ex quo patet quòd *cùm primus dies azymorum dicatur quartus decimus dies mensis primi, quando agnus immolabatur, et luna plenissima est,* ut Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 26 : *Primâ die azymorum accesserunt*, etc., constat quartâ decimâ lunâ Christum cœnam fecisse, et quintâ decimâ eum esse passum. Et hoc expressiùs manifestatur per id quod dicitur Marci 14, 12 : *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant*, etc., et Lucæ 22, 7 : *Venit dies azymorum, in quo necesse erat occidi Pascha.*

Et ideò quidam dicunt quòd Christus die convenienti, id est, quartâ decimâ lunâ, Pascha cum discipulis suis manducavit, *demonstrans quòd usque ad ultimum diem non erat contrarius legi,* ut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 83, à princ.; sed Judæi occupati circa procurationem mortis Christi, contra legem, celebrationem Paschæ in crastinum distulerunt. Et propter hoc de his dicitur quòd in die passionis Christi noluerunt intrare prætorium, *ut non contaminarentur,* sed *ut manducarent Pascha.*

Sed nec istud videtur esse consonum verbis Marci dicentis : *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant.* Simul ergo Christus et Judæi vetus Pascha celebraverunt. Et, sicut Beda dicit super Marci cap. 43, secundùm ejus ordinem, « licèt Christus, qui est Pa« scha nostrum, sit crucifixus sequenti die, » hoc est, quintâ decimâ lunâ : tamen nocte, « quâ agnus immolabatur, corporis sangui« nisque sui discipulis tradens mysteria cele« branda, et à Judæis tentus ac ligatus, « ipsius immolationis, hoc est passionis suæ, « sacravit exordium. » Cùm autem dicitur Joan. 13 : *Ante diem festum Paschæ,* intelligitur hoc fuisse quartâ decimâ lunâ, quod tunc evenit quintâ feriâ : nam, lunâ existente quintâ decimâ, erat dies solemnissimus Paschæ apud Judæos : et sic eumdem diem, quem Joannes nominat *ante diem festum Paschæ,* propter distinctionem naturalem dierum, Matthæus nominat primum diem azymorum, quia secundùm ritum Judaicæ festivitatis solemnitas incipiebat à vesperâ præcedentis diei. Quod autem dicitur, eos comesturos esse Pascha in quintâ decimâ lunâ, intelligendum est quòd ibi Pascha non dicitur agnus paschalis, qui immolatus fuerat decimâ quartâ lunâ; sed dicitur cibus paschalis, id est, azymi panes, quos oportebat comedi à mundis. Unde Chrysostomus ibidem, à med., aliam expositionem ponit, quòd Pascha potest accipi pro toto festo Judæorum, quod septem diebus agebatur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 3 de Cons. Ev., cap. 13, *hora erat quasi sexta, cùm traditus est Dominus crucifigendus à Pilato*, ut Joan. dicit; « non enim erat plenè sexta, « sed quasi sexta, id est, peracta quinta, « et aliquid etiam de sextâ esse cœperat, « donec completâ sextâ, Christo pendente « in cruce, tenebræ fierent. Intelligitur au« tem fuisse hora tertia cùm clamaverunt « Judæi, ut Dominus crucifigeretur : et ve« rissimè demonstratur tunc eos crucifixisse, « quando clamaverunt. Ergo ne quisquam « cogitationem tanti criminis aversus à Ju« dæis in milites converteret : *Erat,* inquit, « *hora tertia, et crucifixerunt eum,* ut illi eum « potiùs crucifixisse inveniantur qui horâ « tertiâ ut crucifigeretur clamaverunt. Quan« quàm non desunt qui Parasceven, quam « Joannes commemorat dicens : *Erat Para« sceve hora quasi sexta*, horam diei tertiam « velint intelligi. Parasceve quippe inter« pretatur præparatio. Verum autem Pascha, « quod in passione Domini celebratur, incœ« pit præparari ab horâ noctis nonâ, quando « scilicet omnes principes sacerdotum dixe« runt : *Reus est mortis.* Ab illâ ergo noctis « horâ usque ad Christi crucifixionem, occur« rit hora Parasceves sexta, secundùm Joan« nem, et hora diei tertia secundùm Mar« cum. »

Quidam tamen dicunt quòd hæc diversitas ex peccato scriptoris apud Græcos contigit : nam figuræ, quibus tria et sex repræsentantur, satis sunt propinquæ apud eos.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dicitur in lib. de Quæstionibus veteris et novi Testamenti, quæst. 55, inter op. Aug. « Tunc vo« luit Dominus passione suâ mundum redi« mere et reformare, quando eum creaverat, « id est, in æquinoctio, unde mundus initium « cepit et dies super noctem increvit; quia « per passionem Salvatoris à tenebris ad lu« cem perducimur. » Et quia perfecta illuminatio erit in secundo adventu Christi, ideò tempus secundi adventûs æstati comparatur Matth. 24, ubi dicitur : *Cùm ramus ejus jam tener fuerit, et folia nata, scitis quia propè est æstas; ita et vos, cùm videritis hæc omnia*

scitote quia propè est, et in januis; et tunc etiam erit maxima Christi exaltatio.

Ad quartum dicendum quòd Christus in juvenili ætate pati voluit propter tria. Primò quidem, ut ex hoc magis suam dilectionem commendaret, quòd vitam suam pro nobis dedit quando erat in perfectissimo statu. Secundò, quia non conveniebat, ut in eo appareret naturæ diminutio, sicut nec morbus, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 4. Tertiò, ut in juvenili ætate moriens et resurgens, futuram resurgentium qualitatem in seipso Christus præmonstraret : unde dicitur Ephes. 4, 13 : *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei in virum perfectum in mensuram ætatis plenitudinis Christi.*

Articulus x. — *Utrùm Christus fuerit convenienti loco passus.* — (*Sup., quæst.* 35, *art.* 7, *ad* 1, *et inf., quæst.* 83, *art.* 3, *ad* 1, *et opusc.* 60, *cap.* 18.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non convenienti loco Christus passus fuerit. Christus enim passus est secundùm carnem humanam : quæ quidem concepta fuit ex virgine in Nazareth, et nata in Bethlehem. Ergo videtur quòd non in Jerusalem, sed in Nazareth vel in Bethlehem pati debuerit.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed passio Christi figurabatur per sacrificia veteris legis : hujusmodi autem sacrificia offerebantur in templo. Ergo videtur quòd et Christus in templo pati debuerit, et non extra portam civitatis.

3. Præterea, medicina debet morbo respondere. Sed passio Christi fuit medicina contra peccatum Adæ : Adam autem non fuit sepultus in Jerusalem, sed in Hebron : dicitur enim Josue 14, 15 : *Nomen Hebron ante vocabatur Chariath-Arbe, Adam maximus ibi inter Enacim situs est* (1). Ergo videtur quòd Christus in Hebron, et non in Jerusalem pati debuerit.

Sed contra est quod dicitur Luc. 13, 33 : *Non capit prophetam perire extra Jerusalem.* Sed Christus fuit propheta. Convenienter ergo passus est in Jerusalem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur in lib. QQ. vet. et novi Testam., quæst. 55, inter op. Aug., *omnia propriis locis et temporibus gessit Salvator,* quia sicut omnia tempora sunt in manu ejus, ita etiam omnia loca : et ideò sicut convenienti tempore Christus passus est, ita etiam convenienti loco.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus convenientissimè in Jerusalem passus est. Primò quidem quia Jerusalem erat locus à Deo electus ad sacrificia sibi offerenda ; quæ quidem figuralia sacrificia figurabant Christi passionem, quod est verum sacrificium, sesecundùm illud Ephes. 5, 2 : *Tradidit semetipsum hostiam et oblationem in odorem suavitatis.* Unde Beda dicit in quâdam homiliâ in Domin. Palmarum, in princ., quòd, *appropinquante horâ passionis, Dominus appropinquare voluit loco passionis,* scilicet Jerusalem (2), quò pervenit ante sex dies Paschæ; sicut agnus paschalis ante sex dies Paschæ, id est, decimâ lunâ, secundùm præceptum legis ad locum immolationis ducebatur. Secundò, quia virtus passionis ejus ad totum mundum diffundenda erat, in medio terræ habitabilis pati voluit, id est, in Jerusalem. Unde dicitur in psal. 73, 12 : *Deus autem Rex noster ante secula operatus est salutem in medio terræ,* id est, in Jerusalem, quæ dicitur esse umbilicus terræ. Tertiò, quia hoc maximè conveniebat humilitati ejus : ut scilicet sicut turpissimum genus mortis elegit, ita etiam ad ejus humilitatem pertinuit quòd in loco tam celebri confusionem pati non recusavit. Unde Leo papa dicit in quodam sermone Epiphan. (1 in eo festo, cap. 2, à princ.) : *Qui servi susceperat formam, Bethlehem prælegit nativitati, Jerusalem passioni.* Quartò, ut ostenderet à principibus populi Judæorum exortam esse iniquitatem occidentium ipsum ; et ideò in Jerusalem, ubi principes morabantur, voluit pati : unde dicitur Act. 4, 27 : *Convenerunt in istâ civitate adversùs sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israel.*

Ad secundum dicendum quòd Christus non in templo aut in civitate, sed extra portam passus est, propter tria. Primò quidem ut veritas responderet figuræ. Nam vitulus et hircus, qui solemnissimo sacrificio ad expiationem totius multitudinis offerebantur, extra castra comburebantur, ut præcipitur Lev. 16. Unde dicitur. Heb. 13, 11 : « Quorum « animalium infertur sanguis pro peccato in « sancta per pontificem, horum corpora cre- « mantur extra castra. Propter quod et Jesus, « ut sanctificaret per suum sanguinem popu- « lum, extra portam passus est. » Secundò, ut per hoc daret nobis exemplum exeundi à mundanâ conversatione. Unde ibidem subditur : *Exeamus igitur ad eum extra castra, improperium ejus portantes.* Tertiò, ut Chrysostomus in serm. de Pass. (seu de Cruce et Latrone, aliquant. à princ.) dicit, « noluit Dominus « pati sub tecto, non in templo Judaico, ne « Judæi subtraherent sacrificium salutare, ne « putares pro illâ tantùm plebe oblatum : et « ideò foràs civitatem, foràs muros, ut scias sa- « crificium esse commune, quod totius est ter- « ræ oblatio, quod communis est purificatio. »

Ad tertium dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit super Matth., sup. illud cap. 27 : *Et venerunt in locum,* etc., « quidam expo- « suit Calvariæ locum, in quo sepultus est « Adam, ideò sic appellatum, quia ibi anti- « qui hominis sit conditum caput. Favorabi- « lis interpretatio, et mulcens aurem populi, « nec tamen vera. Extra urbem enim et foràs « portam loca sunt, in quibus truncantur « capita damnatorum ; et calvariæ, id est, de- « collatorum sumpsêre nomen. Propterea au- « tem ibi crucifixus est Jesus, ut ubi priùs « erat area damnatorum, ibi erigerentur « vexilla martyrii. Adam verò sepultum juxta « Hebron et Arbee, in Jesu filii Nave volu- « mine legimus. » Magis autem Jesus crucifigendus erat in loco communi damnatorum, quam juxta sepulcrum Adæ, ut ostenderetur

(1) Cod. Alcan. aliique et editi veteres : *In terrâ* (vel *intra*) *Enachim situs erat* (item *est*).

(2) Al., *in Jerusalem.*

quòd crux Christi non solùm erat in remedium contra peccatum personale ipsius Adæ, sed etiam contra peccatum totius mundi.

Articulus xi. — *Utrùm conveniens fuerit Christum cum latronibus crucifigi.*

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum cum latronibus crucifigi. Dicitur enim 2 Cor. 6, 14 : *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate?* Sed Christus *factus est nobis justitia à Deo;* iniquitas autem pertinet ad latrones. Non ergo fuit conveniens ut Christus simul cum latronibus crucifigeretur.

2. Præterea, super illud Matth. 26 : *Si oportuerit me mori tecum, non te negabo,* dicit Origenes, tract. 35 in Matth., inter princ. et med. : *Mori cum Jesu pro omnibus moriente hominum non erat.* Et Ambrosius super illud Luc. 22 : *Paratus sum tecum et in carcerem, et in mortem ire :* « Passio, inquit, Domini æmu« los habet, pares non habet. » Multò igitur minùs conveniens videtur quòd Christus simul cum latronibus pateretur.

3. Præterea, Matth. 27, 44, dicitur quòd *latrones, qui crucifixi erant cum eo, improperabant ei.* Sed Luc. 22, 42, dicitur quòd unus eorum qui crucifixus erat cum Christo, ei dicebat : *Memento meî, Domine, dùm veneris in regnum tuum.* Ergo videtur quòd præter latrones blasphemantes, fuerit cum eo crucifixus alius non blasphemans : et sic videtur inconvenienter ab Evangelistâ narratum quòd Christus fuerit cum latronibus crucifixus.

Sed contra est quod Isa. 53, 12, fuerat prophetatum : *Et cum sceleratis reputatus est.*

Respondeo dicendum quòd Christus inter latrones crucifixus est aliâ quidem ratione quantùm ad intentionem Judæorum, aliâ verò quantùm ad Dei ordinationem. Quantùm enim ad intentionem Judæorum, *duos latrones utrinque crucifixerunt,* sicut dicit Chrysostomus, homil. 88 in Matth., aliquant. à princ., et hom. 84 in Joan., « ut eorum suspi« cionis fieret particeps. Sed non ita evenit ; « nam de illis nihil dicitur; hujus autem ubi« que crux honoratur : reges diademata de« ponentes assumunt crucem in purpuris, in « diadematibus, in armis, in mensâ sacratâ ; « ubique terrarum crux emicat. » Quantùm verò ad Dei ordinationem , Christus cum latronibus crucifixus est, quia, ut Hieronymus dicit super Matth., sup. illud cap. 27 : *Venerunt in locum, qui,* etc., « sicut pro nobis ma« ledictum crucis factus est Christus, sic pro « omnium salute inter noxios quasi noxius « crucifigitur. » Secundò, ut dicit Leo papa in sermone de Passione 4, parùm à princ., « duo « latrones, unus ad dextram, et alius ad si« nistram, crucifiguntur, ut in ipsâ patibuli « specie monstraretur illa quæ in judicio « ipsius omnium hominum facienda est dis« cretio. » Et Augustinus dicit super Joan., tract. 31, in fin. : « Ipsa crux, si attendas, « tribunal fuit; in medio enim judice consti« tuto, unus qui credidit, liberatus, alter qui « insultavit, damnatus est. Jam significabat « quid facturus est de vivis et mortuis, alios « positurus ad dexteram, alios verò ad sini« stram. » Tertiò, secundùm Hilarium, can. 33 in Matth., ante med., « duo latrones lævæ ac « dexteræ affiguntur, omnem humani generis « universitatem vocari ad sacramentum pas« sionis Domini ostendentes. Sed quia per di« versitatem fidelium ac infidelium fit omnium « secundùm dexteram sinistramque divisio, « unus ex duobus ad dexteram ejus situs fi« dei justificatione salvatur. » Quartò, quia, ut Beda dicit super Marc., cap. 44 secundùm ejus ord., « latrones qui cum Domino cruci« fixi sunt, significant eos qui sub fide et con« fessione Christi vel agonem martyrii, vel « quælibet arctioris disciplinæ instituta sub« eunt; sed qui hoc pro æternâ gloriâ gerunt, « dextri latronis fide designantur; qui verò « humanæ laudis intuitu, sinistri latronis « mentem imitantur et actus. »

Ad primum ergo dicendum quòd sicut Christus debitum mortis non habuit, sed mortem voluntariè subiit, ut suâ virtute vinceret mortem; ita etiam non habuit meritum, ut cum latronibus poneretur; sed voluit cum iniquis deputari, ut suâ virtute iniquitatem destrueret. Unde Chrysostomus dicit super Joan., hom. 84, parùm à princ., quòd *latronem in cruce convertere, et in paradisum inducere non minùs fuit quàm concutere petras.*

Ad secundum dicendum quòd non conveniebat ut cum Christo aliquis alius pateretur ex eâdem causâ : unde Origenes ibidem subdit : *Omnes fuerant in peccatis, et omnes opus habebant ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis.*

Ad tertium dicendum quòd sicut Augustinus dicit in lib. 3 de Consensu Evangelist., cap. 16, in fin., *possumus intelligere Matthæum posuisse pluralem numerum pro singulari, cum dixit : « Latrones improperabant ei. »* Vel potest dici secundùm Hieronymum, sup. illud Matth. 27 : *Latrones improperabant,* quòd *primùm uterque blasphemaverit; deinde visis signis, unus eorum crediderit.*

Articulus xii. — *Utrùm passio Christi sit ejus divinitati attribuenda.* — (*4 cont., cap.* 55, *ad* 14.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd passio Christi sit ejus divinitati attribuenda. Dicitur enim 1 ad Corinth. 2, 8 : *Si cognovissent, nunquàm Dominum gloriæ crucifixissent.* Sed Dominus gloriæ est Christus secundùm divinitatem. Ergo passio Christi competit ei secundùm divinitatem.

2. Præterea, principium salutis humanæ est ipsa divinitas, secundùm illud psal. 36, 39 : *Salus autem justorum à Domino.* Si ergo passio Christi ad ejus divinitatem non pertineret, videretur quòd non posset nobis esse fructifera.

3. Præterea, Judæi puniti sunt pro peccato occisionis Christi, tanquàm homicidæ ipsius Dei, quod magnitudo pœnæ demonstrat. Hoc autem non esset, si passio ad divinitatem non pertineret. Ergo passio Christi ad divinitatem ejus pertinuit.

Sed contra est quod Athanasius dicit in epist. ad Epictetum (cujus initium : *Ego arbitrabar,* à med.) : *Naturâ Deus manens Verbum est impassibile.* Sed impassibile non po-

test pati. Passio ergo Christi non pertinebat ad ejus divinitatem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 2, art. 2 et 3, unio humanæ naturæ et divinæ facta est in personâ, et hypostasi, et supposito, manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona, et hypostasis divinæ et humanæ naturæ, salvâ tamen utriusque naturæ proprietate. Et ideò, sicut supra dictum est, qu. 16, art. 5, supposito divinæ naturæ attribuenda est passio, non ratione divinæ naturæ, quæ est impassibilis, sed ratione humanæ naturæ. Unde in epistolâ synodali (quæ habetur in conc. Ephes. gener. III, part. 1, cap. 26, ad fin.), Cyrillus dicit : *Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne; anathema sit.* Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinæ naturæ, ratione naturæ passibilis assumptæ, non autem ratione divinæ naturæ impassibilis.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus gloriæ dicitur crucifixus, non secundùm quòd est Dominus gloriæ, sed secundùm quòd erat homo passibilis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicitur in quodam sermone Ephesini concilii (qui est Theodori Ancyr., et habetur in eo conc., part. 3, cap. 10), *mors Christi, tanquàm facta mors Dei,* scilicet per unionem in personâ, *destruxit mortem : quoniam Deus et homo erat qui patiebatur, non enim natura Dei læsa est, sed humana, neque mutatione suâ suscepit passiones.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut subditur ibidem, « non purum hominem crucifixerunt « Judæi, sed Deo intulerunt præsumptiones. « Pone enim principem loqui per verbum, et « hoc formari per litteras in chartâ aliquâ, « et dirigi civitatibus, et aliquis inobediens « chartam disrumpat; ad mortis sententiam « deducetur, non tanquàm chartam disrumpens, sed tanquàm verbum imperiale disrumpens. Non ergo securus sit Judæus, « tanquàm purum hominem crucifigens; quod « enim videbat, quasi charta erat; quod autem in eâ celabatur, imperiale Verbum « erat, natum ex naturâ, non prolatum per « linguam. »

QUÆSTIO XLVII.

De causa efficiente passionis Christi. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ efficiente passionis Christi : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm Christus fuerit ab aliis occisus, vel à seipso; 2° ex quo motivo seipsum passioni tradiderit; 3° utrùm Pater tradiderit eum ad patiendum; 4° utrùm fuerit conveniens ut per manus gentium pateretur, vel potiùs à Judæis; 5° utrùm occisores ejus eum cognoverint; 6° de peccato eorum qui Christum occiderunt.

Articulus primus. — *Utrùm Christus fuerit ab alio occisus, an à seipso.* — (*Inf., qu. 50, art. 1, ad 2, et quæst. 51, art. 3, corp., et opusc. 2, cap. 337 et 338.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit ab alio occisus, sed à seipso. Dicit enim ipse Joan. 10, 18 : *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam.* Ille autem dicitur aliquem occidere qui animam ejus tollit. Non est ergo Christus ab aliis occisus, sed à seipso.

2. Præterea, illi qui ab aliis occiduntur, paulatim debilitatâ naturâ deficiunt; et maximè hoc apparet in crucifixis : ut enim dicit Augustinus in 4 de Trin., cap. 13, à princ., *longâ morte cruciabantur ligno suspensi.* In Christo autem non hoc accidit : nam *clamans voce magnâ emisit spiritum,* ut dicitur Matth. 27, 50. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed à seipso.

3. Præterea, illi qui ab aliis occiduntur, per violentiam moriuntur, et ita non voluntariè, quia violentum opponitur voluntario. Sed Augustinus dicit in 4 de Trinit., loc. cit., quòd *spiritus Christi non deseruit carnem invitus, sed quia voluit, quando voluit, et quomodò voluit.* Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed à seipso.

Sed contra est quod dicitur Luc. 18, 33 : *Postquàm flagellaverint, occident eum.*

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse causa alicujus effectûs dupliciter : uno modo directè ad illud quod fit agendo; et hoc modo persecutores Christi eum occiderunt, quia sufficientem causam mortis ei intulerunt, cum intentione occidendi ipsum, et effectu subsequente, quia scilicet ex illâ causâ est mors subsecuta. Alio modo dicitur aliquis causa alicujus indirectè, scilicet quia non impedit, cùm impedire possit; sicut si dicatur aliquis alium perfundere, quia non clausit fenestram, per quam imber ingreditur : et hoc modo ipse Christus fuit causa suæ passionis et mortis. Poterat enim suam passionem et mortem impedire, primò quidem adversarios reprimendo, ut eum aut non vellent, aut non possent interficere; secundò, quia spiritus ejus habebat potestatem conservandi naturam carnis suæ, ne à quocumque læsivo inflicto opprimeretur, quod quidem habuit anima Christi, quia erat Verbo Dei conjuncta in unitate personæ, ut Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 13. Quia ergo anima Christi non repulit à proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit quòd natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur suam animam posuisse, vel voluntariè mortuus esse

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur : *Nemo tollit animam meam à me*, intelligitur, *me invito;* quod enim aliquis ab invito aufert, qui resistere non potest, illud propriè dicitur tolli.

Ad secundum dicendum quòd ut Christus ostenderet quòd passio illata per violentiam ejus animam non eripiebat, naturam corporalem in suâ fortitudine conservavit, ut etiam in extremis positus voce magnâ clamaret, quò inter alia miracula mors ejus computaretur. Unde dicitur Marc. 15, 39 : *Videns autem Centurio, qui ex adverso stabat, quia sic clamans expirâsset, ait : Verè hic homo Filius Dei erat.* Fuit etiam mirabile in Christi morte quòd velociùs mortuus fuit aliis qui simili passione afficiebantur. Unde dicitur Joan.

19, 33, quòd *eorum qui cum Christo crucifixi erant, fregerunt crura*, ut citò morerentur; *ad Jesum autem cùm venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura;* et Marc. 15, 44, dicitur quòd *Pilatus mirabatur si jam obiisset.* Sicut enim ejus voluntate natura corporalis conservata est in suo vigore usque ad extremum; sic etiam quando voluit, subitò cessit nocumento illato.

Ad tertium dicendum quòd Christus simul et violentiam passus est, ut moreretur, et tamen voluntariè mortuus fuit, quia violentia corpori ejus illata est, quæ tamen tantùm corpori ejus prævaluit, quantùm ipse voluit.

Articulus ii. — *Utrùm Christus fuerit ex obedientiâ mortuus.* — (*Inf., quæst.* 48, *art.* 2 *et* 3, *corp., et* 4 *cont., cap.* 55, *ad* 13 *et* 16, *et opusc.* 2, *cap.* 234, *et Rom.* 5, *lect.* 2, *fin., et lect.* 5, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit ex obedientiâ mortuus. Obedientia enim respicit præceptum. Sed non legitur Christo fuisse præceptum quòd ipse pateretur. Non ergo ex obedientiâ passus fuit.

2. Præterea, illud dicitur aliquis ex obedientiâ facere quod facit ex necessitate præcepti. Christus autem non ex necessitate, sed voluntariè passus fuit. Non ergo passus est ex obedientiâ.

3. Præterea, charitas est excellentior virtus quàm obedientia. Sed Christus legitur ex charitate passus secundùm illud Ephes. 5, 2: *Ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis.* Ergo passio Christi magis debet attribui charitati quàm obedientiæ.

Sed contra est quod dicitur Philip. 2, 8: *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem.*

Respondeo dicendum quòd convenientissimum fuit quòd Christus ex obedientiâ pateretur. Primò quidem quia hoc conveniebat justificationi humanæ, ut *sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam justi constituantur multi*, ut dicitur Rom. 5, 19. Secundò, hoc conveniens fuit reconciliationi Dei ad homines: unde dicitur Rom. 5, 10: *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus*, in quantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundùm illud Ephes. 5, 2: *Tradidit seipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.* Obedientia verò omnibus sacrificiis antefertur, secundùm illud 1 Reg. 15, 22: *Melior est obedientia quàm victimæ.* Et ideò conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientiâ procederet. Tertiò, hoc conveniens fuit ejus victoriæ, quâ de morte et auctore mortis triumphavit: non enim miles vincere potest, nisi duci obediat. Et ita homo Christus victoriam obtinuit per hoc quòd Deo fuit obediens, secundùm illud Proverb. 21, 28: *Vir obediens loquitur victorias.*

Ad primum ergo dicendum quòd Christus mandatum accepit à Patre ut pateretur. Dicitur enim Joan. 10, 18: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterùm sumendi eam; et hoc mandatum accepi à Patre meo*, scilicet ponendi animam et sumendi eam. « Ex quo, » ut Chrysost. dicit, hom. 59 in Joan., inter princ. et med., « non « est intelligendum quòd priùs expectaverit « audire et opus ei fuerit discere, sed volunta« rium monstravit processum, et contrarieta« tis ad Patrem suspicionem destruxit. » Quia tamen in morte Christi lex vetus consummata est, secundùm illud quod ipse moriens dixit Joan. 19, 30: *Consummatum est*, potest intelligi quòd patiendo omnia veteris legis præcepta implevit. Moralia quidem quæ in præceptis charitatis fundantur, implevit, in quantum passus est, et ex dilectione Patris, secundùm illud Joan. 14, 31: *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio; surgite eamus hinc*, scilicet ad locum passionis: et etiam ex dilectione proximi, secundùm illud Gal. 2, 20: *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* Cæremonialia verò præcepta legis, quæ ad sacrificia et oblationes præcipuè ordinantur, implevit Christus suâ passione, in quantum omnia antiqua sacrificia figuræ fuerunt illius veri sacrificii, quod Christus obtulit moriendo pro nobis. Unde dicitur Coloss. 2, 16: *Nemo vos judicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ, quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*, eò scilicet quòd Christus comparatur ad illa sicut corpus ad umbram. Præcepta verò judicialia legis, quæ præcipuè ordinantur ad satisfaciendum injuriam passis, implevit Christus suâ passione; quoniam, ut in psal. 68 dicitur, *quæ non rapuit exsolvit*, permittens se ligno affigi pro pomo, quod de ligno homo rapuerat contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum quòd obedientia etsi importet necessitatem respectu ejus quod præcipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis præcepti. Et talis fuit obedientia Christi. Nam ipsa passio et mors, secundùm se considerata, naturali voluntati repugnabat; volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundùm illud psal. 39, 9: *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Unde dicebat Matth. 26, 42: *Si non potest transire à me calix iste, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.*

Ad tertium dicendum quòd eâdem ratione Christus passus est ex charitate et obedientiâ: quia et præcepta charitatis ex obedientiâ implevit, et obediens fuit ex dilectione ad Patrem præcipientem.

Articulus iii. — *Utrùm Deus Pater tradiderit Christum passioni.* — (3, *dist.* 20, *art.* 5, *quæst.* 1, *et quodl.* 1, *art.* 3, *fin., et Matth.* 26.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus Pater non tradiderit Christum passioni. Iniquum enim et crudele videtur esse quòd innocens passioni et morti tradatur. Sed, sicut dicitur Deuter. 32, 4: *Deus fidelis, et absque ullâ iniquitate.* Ergo Christum innocentem non tradidit passioni et morti.

2. Præterea, non videtur quòd aliquis à

seipso et ab alio morti tradatur. Sed Christus tradidit semetipsum pro nobis secundùm quod dicitur Isaiæ 53, 12: *Tradidit in mortem animam suam.* Non ergo videtur quòd Deus Pater eum tradiderit.

3. Præterea, Judas vituperatur ex eo quòd tradidit Christum Judæis, secundùm illud Joan. 6, 71: *Unus ex vobis diabolus est:* quod dicebat propter Judam, qui eum erat traditurus. Similiter etiam vituperantur Judæi qui eum tradiderunt Pilato, secundùm quod ipse dicit Joan. 18, 35: *Gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.* Pilatus etiam *tradidit ipsum, ut crucifigeretur*, ut habetur Joan. 19, 16. Non est autem *participatio justitiæ cum iniquitate,* ut dicitur 2 Corinth. 6, 14. Ergo videtur quòd Deus Pater non tradiderit Christum passioni.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8, 32: *Proprio Filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., Christus passus est voluntariè ex obedientiâ Patris. Unde secundùm tria Deus Pater tradidit Christum passioni: uno quidem modo secundùm quòd suâ æternâ voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, secundùm illud quod dicitur Isaiæ 53, 6: *Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrûm;* et iterùm: *Dominus voluit conterere eum in infirmitate.* Secundò, in quantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei charitatem: unde ibidem sequitur: *Oblatus est, quia ipse voluit.* Tertiò, non protegendo eum à passione, sed exponendo persequentibus: unde et legitur Matth. 27, 46, quòd pendens in cruce Christus dicebat: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quia scilicet potestati persequentium eum exposuit, ut Augustinus dicit de Gratiâ novi Testam., epist. 140, al. 120, cap. 6 et 10 implic.

Ad primum ergo dicendum quòd innocentem hominem passioni et morti tradere contra ejus voluntatem est impium et crudele. Sic autem Deus Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine pœnâ dimittere noluit: quod signat Apostolus dicens, Rom. 8, 32: *Proprio Filio suo non pepercit;* et bonitas ejus in eo quòd cùm homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam pœnam, quam pateretur, ei satisfactorem dedit: quod signavit Apostolus dicens: *Pro nobis omnibus tradidit illum;* et Rom. 3, 25, dicit: *Quem,* scilicet Christum, *proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.*

Ad secundum dicendum quòd Christus, secundùm quòd Deus, tradidit semetipsum in mortem eâdem voluntate et actione quâ et Pater tradidit eum; sed in quantum homo, tradidit seipsum voluntate à Patre inspiratâ. Unde non est contrarietas in hoc quòd Pater tradidit Christum, et ipse tradidit semetipsum.

Ad tertium dicendum quòd eadem actio diversimodò judicatur in bono vel in malo, secundum quòd ex diversâ radice procedit. Pater enim tradidit Christum, et ipse semetipsum ex charitate, et ideò laudantur: Judas autem tradidit ipsum ex cupiditate, Judæi autem ex invidiâ, Pilatus ex timore mundano, quo timuit Cæsarem: et ideò ipsi vituperantur.

Articulus iv. — *Utrùm fuerit conveniens Christum pati à gentilibus.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum pati à gentilibus. Quia enim per mortem Christi homines erant à peccato liberandi, conveniens videbatur ut paucissimi in morte ejus peccarent. Peccaverunt autem in morte ejus Judæi, ex quorum personâ dicitur Matth. 21, 38: *Hic est hæres: venite, occidamus eum.* Ergo videtur conveniens fuisse quòd in peccato occisionis Christi gentiles non implicarentur.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed figuralia sacrificia veteris legis non gentiles, sed Judæi offerebant. Ergo neque passio Christi, quæ fuit verum sacrificium, impleri debuit per manus gentilium.

3. Præterea, sicut dicitur Joan. 5, Judæi quærebant Christum interficere, non solùm quia solvebat sabbatum, sed etiam quia Patrem suum dicebat Deum, æqualem se Deo faciens. Sed hoc videbatur esse solùm contra legem Judæorum: unde et ipsi dicunt, Joan. 19, 7: *Secundùm legem debet mori, quia filium Dei se fecit.* Videtur ergo inconveniens fuisse quòd Christus non à gentilibus, sed à Judæis pateretur, et falsum esse quod dixerunt: *Nobis non licet interficere quemquam,* cùm multa peccata secundùm legem morte puniantur, ut patet Levit. 20.

Sed contra est quod ipse Dominus dicit Matth. 20, 19: *Tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum, et crucifigendum.*

Respondeo dicendum quòd in ipso modo passionis Christi præfiguratus est effectus ipsius: primò enim passio Christi effectum salutis habuit in Judæis, quorum plurimi in morte Christi baptizati sunt, ut patet Act. 2 et 3. Secundò verò Judæis prædicantibus, effectus passionis Christi transivit ad gentes. Et ideò conveniens fuit ut Christus à Judæis pati inciperet, et postea Judæis tradentibus, per manus gentilium ejus passio finiretur.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus ad ostendendam abundantiam charitatis suæ, ex quâ patiebatur, in cruce positus veniam pro persecutoribus postulavit. Et ideò, ut hujus petitionis fructus ad Judæos et gentiles perveniret, voluit Christus ab utrisque pati.

Ad secundum dicendum quòd passio Christi fuit sacrificii oblatio, in quantum Christus propriâ voluntate mortem sustinuit ex charitate; in quantum autem à persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit. tract. 114 in Joan., circa med.: « Judæi dicentes: *Nobis non licet interficere quemquam,* intellexerunt non sibi licere *interficere quemquam* propter festi diei sanctitatem, quam celebrare jam cœperant. » Vel hoc dicebant, ut Chrysostomus dicit, hom. 82 in Joan., à med.: « quia volebant eum occidi, non tanquàm transgressorem legis,

« sed tanquàm publicum hostem, quia se re-« gem fecerat, de quo non erat eorum judi-« care. » Vel quia non licebat eis crucifigere (quod cupiebant), sed lapidare, quod in Stephano fecerunt. Vel meliùs dicendum est quòd per Romanos, quibus erant subjecti, erat eis potestas occidendi interdicta.

ARTICULUS V. — *Utrùm Christi persecutores eum cognoverint.* — (*Opusc.* 60, *cap.* 18, *in fin., et* 1 *ad Cor.* 2, *lect.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd persecutores Christi eum cognoverint. Dicitur enim Matth. 21, 38, quòd agricolæ videntes Filium dixerunt intra se : *Hic est hæres : venite, occidamus eum ;* ubi dicit Hieronymus (id habent Rabanus et Gloss. ord. in hunc loc.) : « Manifestè Dominus probat ex his ver-« bis Judæorum principes non per ignoran-« tiam, sed per invidiam Dei Filium crucifixis-« se : intellexerunt enim eum esse illum cui « Pater per Prophetam dicit, psal. 2 : *Postula « à me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam.* » Ergo videtur quòd cognoverint eum esse Christum vel Filium Dei.

2. Præterea, Joan. 15, 24, Dominus dicit : *Nunc autem et viderunt, et oderunt et me, et Patrem meum.* Quod autem videtur, manifestè cognoscitur. Ergo Judæi cognoscentes Christum ex causâ odii ei passionem intulerunt.

3. Præterea, in quodam serm. Ephesini conc., cit. quæst. præc., art. 12, ad 2, dicitur : « Sicut qui chartam imperialem discer-« pserit, tanquàm Imperatoris disrumpens « verbum, ad mortem addicitur ; sic crucifi-« gens Judæus, quem viderat, pœnas dabit, « tanquàm in ipsum Deum Verbum præsum-« ptiones injiciens. » Hoc autem non esset, si eum esse Dei Filium non cognovissent, quia ignorantia eos excusâsset. Ergo videtur quòd Judæi crucifigentes Christum cognoverint eum esse Filium Dei.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Corinth. 2, 8 : *Si cognovissent, nunquàm Dominum gloriæ crucifixissent ;* et Act. 3, 17, dicit Petrus Judæis loquens : *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri ;* et Dominus in cruce pendens dicit : *Pater, dimitte illis : non enim sciunt quid faciunt,* Lucæ 13, 34.

Respondeo dicendum quòd apud Judæos quidam erant majores, et quidam minores. « Majores » quidem, « qui eorum principes dicebantur, » ut dicitur in lib. QQ. veteris et novi Testam., quæst. 66, à med., inter op. Aug., « sicut et dæmones cognoverunt eum esse « Christum promissum in lege : omnia « enim signa videbant in eo quæ dixerunt « futura Prophetæ ; mysterium autem divini-« tatis ejus ignorabant. » Et ideò Apostolus dicit quòd *si cognovissent, nunquàm Dominum gloriæ crucifixissent.* Sciendum tamen quòd eorum ignorantia non eos excusabat à crimine, quia erat quodammodò ignorantia affectata : videbant enim evidentia signa divinitatis ipsius, sed ex odio, et invidiâ Christi ea pervertebant ; et verbis ejus, quibus se Dei Filium fatebatur, credere noluerunt. Unde ipse de eis dicit Joan. 15, 22 : *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent ; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Et postea subdit : *Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Et sic ex personâ eorum accipi potest quod dicitur Job 21, 14 : *Dixerunt Deo : Recede à nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Minores verò, id est, populares, qui mysteria Scripturæ non noverant, non plenè cognoverunt ipsum esse nec Christum, nec Filium Dei. Licèt enim aliqui eorum in eum crediderint, multitudo tamen non credidit ; et si aliquando dubitaverunt an ipse esset Christus, propter signorum multitudinem et efficaciam doctrinæ, ut habetur Joan. 7, tamen postea decepti fuerunt à suis principibus, ut eum non crederint neque Filium Dei, neque Christum. Unde et Petrus eis dixit : *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri,* quia scilicet per principes seducti erant.

Ad primum ergo dicendum quòd illa verba dicuntur ex personâ colonorum vineæ ; per quos significantur rectores illius populi, qui eum cognoverunt esse hæredem ; in quantum cognoverunt eum esse Christum promissum in lege. Sed contra hanc responsionem esse videtur quòd illa verba psalmi 2, 8 : *Postula à me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam ;* eidem dicuntur cui dicitur : *Filius meus es tu, ego hodiè genui te.* Si ergo cognoverunt eum esse illum cui dictum est : *Postula à me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam :* sequitur quòd cognoverint eum esse Filium Dei. Chrysostomus (alius auctor) etiam ibidem, hom. 40 in Op. imperf., à med., dicit quòd *cognoverunt eum esse Filium Dei.* Beda etiam super illud Luc. 23 : *Quia nesciunt quid faciunt,* cap. 94 in Luc. : *Notandum,* inquit, *quòd non pro eis orat qui quem Filium Dei intellexerunt, crucifigere quàm confiteri maluerunt.* Sed ad hoc potest responderi quòd cognoverunt eum esse Filium Dei, non per naturam, sed per excellentiam gratiæ singularis. Possumus tamen dicere quòd etiam verum Dei Filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa hujus rei habebant ; quibus tamen assentire propter odium et invidiam noluerunt, ut eum cognoscerent esse Filium Dei.

Ad secundum dicendum quòd ante illa verba præmittitur : *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent,* et postea subditur : *Nunc autem viderunt, et oderunt et me, et Patrem meum.* Per quod ostenditur quòd videntes opera Christi mirifica, ex odio processit quòd eum Filium Dei non cognoverunt.

Ad tertium dicendum quòd ignorantia affectata non excusat à culpâ, sed magis videtur culpam aggravare : ostendit enim hominem sic vehementer esse affectum ad peccandum, quòd vult ignorantiam incurrere, ne peccatum vitet. Et ideò Judæi peccaverunt, non solùm tanquàm hominis Christi, sed etiam tanquàm Dei crucifixores.

ARTICULUS VI. — *Utrùm peccatum Christum crucifigentium fuerit gravissimum.*—(*Sup., art.* 4, *ad* 2, *fin., et opusc.* 60, *cap.* 18, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum crucifigentium Christum non fue-

rit gravissimum. Non enim est gravissimum peccatum quod excusationem habet. Sed ipse Dominus excusavit peccatum crucifigentium eum dicens, Lucæ 13, 34 · *Pater, ignosce illis : quia nesciunt quid faciunt.* Non ergo peccatum eorum fuit gravissimum.

2. Præterea, Dominus dicit Pilato Joan. 19, 2 : *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet.* Ipse autem Pilatus fecit Christum crucifigi per suos ministros. Ergo videtur fuisse majus peccatum Judæ proditoris peccato crucifigentium Christum.

3. Præterea, secundùm Philosophum in 5 Ethic., cap. 9, *nullus patitur injustum volens;* et sicut ipse ibidem dicit, *nullo patiente injustum, nullus facit injustum.* Ergo volenti nullus facit injustum. Sed Christus voluntariè est passus, ut supra habitum est, art. 1 huj. quæst., ad 3, et art. 2. Non ergo injustum fecerunt crucifixores Christi : et ita eorum peccatum non fuit gravissimum.

Sed contra est quòd super illud Matthæi 23 : *Et vos implete mensuram patrum vestrorum*, dicit Chrysostomus, (alius auctor hom. 45 in Op. imperf., à med.): *Quantùm ad veritatem excesserunt mensuram patrum suorum : illi enim occiderunt homines, isti Deum crucifixerunt.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., principes Judæorum cognoverunt Christum : et si aliqua ignorantia fuit in eis, fuit ignorantia affectata, quæ eos non poterat excusare. Et ideò peccatum eorum fuit gravissimum, tùm ex genere peccati, tum ex malitiâ voluntatis. Minores autem Judæi gravissimè peccaverunt quantùm ad genus peccati : in aliquo tamen diminuebatur eorum peccatum propter eorum ignorantiam. Unde super illud Luc. 23 : *Nesciunt quid faciunt*, dicit Beda, cap. 94 in Luc. : « Pro « illis rogat qui nescierunt quid facerent « *zelum Dei habentes, sed non secundùm* « *scientiam.* Multò autem magis fuit ex- « cusabile peccatum gentilium, per quorum « manus crucifixus est, » qui legis scientiam non habebant.

Ad primum ergo dicendum quòd excusatio illa Domini non refertur ad principes Judæorum, sed ad minores de populo, sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd Judas tradidit Christum non Pilato, sed principibus sacerdotum, qui tradiderunt eum Pilato, secundùm illud Joan. 18, 35 : *Gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.* Horum tamen omnium peccatum fuit majus quàm Pilati, qui timore Cæsaris Christum occidit; et etiam quàm peccatum militum, qui de mandato præsidis Christum crucifixerunt, non ex cupiditate sicut Judas, nec ex invidiâ et odio, sicut principes sacerdotum.

Ad tertium dicendum quòd Christus voluit quidem suam passionem, sicut et Deus eam voluit; iniquam tamen actionem Judæorum non voluit. Et ideò occisores Christi ab injustitiâ non excusantur. Et tamen ille qui occidit hominem injuriam facit non solùm homini occiso, sed etiam Deo et reipublicæ; sicut etiam ille qui occidit seipsum, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. ult., parùm à princ. Unde et David damnavit illum ad mortem qui non timuerat mittere manum, ut occideret christum Domini, quamvis eo petente, ut legitur 2 Reg. 1.

QUÆSTIO XLVIII.

De modo passionis Christi quantum ad effectum. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectu passionis Christi; et primò, de modo efficiendi; secundò, de ipso effectu.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti; 2° utrùm per modum satisfactionis; 3° utrùm per modum sacrificii; 4° utrùm per modum redemptionis; 5° utrùm esse Redemptorem sit proprium Christi; 6° utrùm causaverit effectum nostræ salutis per modum efficientiæ.

Articulus primus. — *Utrùm passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti.* — (*Inf., quæst.* 62, *art.* 5, *et* 3, *dist.* 18, *art.* 5, *et* 4, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 3, *et Ver. quæst.* 26, *art.* 6, *ad* 20, *et Rom.* 4, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd passio Christi non causaverit nostram salutem per modum meriti. Passionum enim principia non sunt in nobis. Nullus autem meretur vel laudatur, nisi per id cujus principium est in ipso. Ergo passio Christi nihil est operata per modum meriti.

2. Præterea, Christus ab initio suæ conceptionis meruit et sibi, et nobis, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 4, et quæst. 34, art. 3. Sed superfluum est aliquem iterùm mereri id quod ante meruerat. Ergo Christus per suam passionem non meruit nostram salutem.

3. Præterea, radix merendi est charitas. Sed charitas Christi non fuit magis augmentata in passione quàm ante. Ergo non magis meruit salutem nostram patiendo quàm ante fecerat.

Sed contra est quòd super illud Philipp. 2 : *Propter quod et Deus exaltavit illum*, etc., dicit Augustinus, tract. 104 in Joan., sub fin. : *Humilitas passionis claritatis est meritum; claritas humilitatis est præmium.* Sed ipse clarificatus est non solùm in seipso, sed etiam in suis fidelibus, ut ipse dicit Joan. 17. Ergo videtur quòd ipse meruerit salutem suorum fidelium.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 8, Christo data est gratia non solùm sicut singulari personæ, sed in quantum est caput Ecclesiæ, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra; et ideò opera Christi hoc modo se habent tam ad se quàm ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratiâ constituti ad ipsum. Manifestum est autem quòd quicumque in gratiâ constitutus propter justitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundùm illud Matth. 5, 10 : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam.* Unde Christus per suam passionem non solùm sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem.

Ad primum ergo dicendum quòd passio in quantum hujusmodi, non est meritoria, quia habet principium ab exteriori : sed secundùm

quòd eam aliquis voluntariè sustinet, sic habet principium ab interiori; et hoc modo est meritoria.

Ad secundum dicendum quòd Christus à principio suæ conceptionis meruit nobis salutem æternam; sed ex parte nostrâ erant quædam impedimenta, quibus impediebamur consequi effectum præcedentium meritorum: unde ad removendum illa impedimenta, *oportuit Christum pati*, ut supra dictum est, quæst. 46, art. 3.

Ad tertium dicendum quòd passio Christi habuit aliquem effectum, quem non habuerunt præcedentia merita, non propter majorem charitatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui, ut patet ex rationibus supra inductis de convenientiâ passionis Christi, quæst. 46, art. 3 et 4.

Articulus ii. — *Utrùm passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis.* — (*4 cont., cap.* 55, *ad* 23 *et* 24, *et opusc.* 60, *cap.* 18.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd passio Christi non causaverit nostram salutem per modum satisfactionis. Ejusdem enim videtur esse satisfacere cujus est peccare, sicut patet in aliis pœnitentiæ partibus: ejusdem enim est conteri et confiteri, cujus est peccare. Sed Christus non peccavit, secundùm illud 1 Petri 2, 22: *Qui peccatum non fecit.* Ergo ipse non satisfecit propriâ passione.

2. Præterea, nulli satisfit per majorem offensam. Sed maxima offensa fuit perpetrata in Christi passione, quia gravissimè peccaverunt qui eum occiderunt, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6. Ergo videtur quòd per passionem Christi non potuerit Deo satisfieri.

3. Præterea, satisfactio importat æqualitatem quamdam ad culpam, cùm sit actus justitiæ. Sed passio Christi non videtur esse æqualis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundùm divinitatem, sed secundum carnem, secundùm illud 1 Petri 4, 1: *Christo igitur passo in carne;* anima autem, in quâ est peccatum, potior est quàm caro. Non ergo Christus suâ passione satisfecit pro peccatis nostris.

Sed contra est quod in personâ ejus dicitur in ps. 68, 5: *Quæ non rapui, tunc exsolvebam.* Non autem exsolvit qui perfectè non satisfacit. Ergo videtur quòd Christus patiendo perfectè satisfecerit pro peccatis nostris.

Respondeo dicendum quòd ille propriè satisfacit pro offensâ qui exhibet offenso id quod æquè vel magis diligit quàm oderit offensam. Christus autem ex charitate et obedientiâ patiendo majus aliquid Deo exhibuit quàm exigeret recompensatio totius offensæ humani generis: primò quidem propter magnitudinem charitatis, ex quâ patiebatur; secundò, propter dignitatem vitæ suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis; tertiò, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est, quæst. 46, art. 6. Et ideò passio Christi non solùm sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundùm illud 1 Joan. 2, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantùm, sed etiam pro totius mundi.*

Ad primum ergo dicendum quòd caput et membra sunt quasi una persona mystica; et ideò satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. In quantum etiam duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit, in Supplem., quæst. 13, art. 2. Non autem est similis ratio de confessione et contritione, quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta, inter quæ computantur etiam amici.

Ad secundum dicendum quòd major fuit charitas Christi patientis quàm malitia crucifigentium: et ideò plus potuit Christus satisfacere suâ passione quàm crucifixores offendere occidendo; in tantum quòd passio Christi sufficiens fuit et superabundans ad satisfaciendum pro peccatis crucifigentium ipsum.

Ad tertium dicendum quòd dignitas carnis Christi non est æstimanda solùm secundùm carnis naturam, sed secundùm personam assumentem, in quantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

Articulus iii. — *Utrùm passio Christi operata sit per modum sacrificii.* — (*Inf., quæst.* 49, *art.* 4, *corp., et quæst.* 73, *art.* 4, *corp., et ad* 3, *et quæst.* 83, *art.* 1, *corp., et opusc.* 60, *cap.* 18.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd passio Christi non sit operata per modum sacrificii. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in sacrificiis veteris legis, quæ erant figuræ Christi, nunquàm offerebatur caro humana; quinimò hæc sacrificia immunda et nefanda habebantur, secundùm illud psal. 105, 38: *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan.* Ergo videtur quòd passio Christi sacrificium dici non possit.

2. Præterea, Augustinus dicit in 10 de Civitate Dei, cap. 5, parùm à princ., quòd *sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est.* Sed passio Christi non est signum, sed magis signatum per alia signa. Ergo videtur quòd passio Christi non sit sacrificium.

3. Præterea, quicumque offert sacrificium, aliquod sacrum facit, ut ipsum nomen sacrificii demonstrat. Illi autem qui Christum occiderunt, non fecerunt aliquod sacrum, sed magnam malitiam perpetraverunt. Ergo passio Christi potiùs fuit maleficium quàm sacrificium.

Sed contra est quod Apostolus dicit Ephes. 5, 2: *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.*

Respondeo dicendum quòd sacrificium propriè dicitur aliquid factum in honorem propriè Deo debitum, ad eum placandum: et inde est quod Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap. 6: *Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sanctâ societate inhæreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus.* Christus autem, ut ibidem subditur, *seipsum obtulit in passione pro no-*

bis; et hoc ipsum quòd voluntariè passionem sustinuit, Deo maximè acceptum fuit, utpote ex charitate maximâ proveniens. Unde manifestum est quòd passio Christi fuerit verum sacrificium.

Et, sicut ipse postea subdit in eodem libro, cap. 20, « hujus veri sacrificii multipli- « cia variaque signa erant sacrificia prisca « Sanctorum, cùm hoc unum per multa figu- « raretur, tanquàm verbis multis res una « diceretur, ut sine fastidio multùm com- « mendaretur. Ut cùm quatuor consideren- « tur in omni sacrificio, » ut Augustinus dicit in 4 de Trinitate, cap. 14, scilicet « cui « offeratur, à quo offeratur, quid offeratur, « pro quibus offeratur; idem ipse unus verus- « que Mediator per sacrificium pacis re- « concilians nos Deo, unum cum illo mane- « ret cui offerebat, unum in se faceret pro « quibus offerebat, unus ipse esset, qui offe- « rebat, et quod offerebat. »

Ad primum ergo dicendum quòd licèt veritas respondeat figuræ quantùm ad aliquid, non tamen quantùm ad omnia, quia oportet quòd veritas figuram excedat. Et ideò convenienter figura hujus sacrificii, quo caro Christi offertur pro nobis, fuit caro non hominum, sed aliorum animalium significantium carnem Christi, quæ est perfectissimum sacrificium. Primò quidem quia ex eo quòd est humanæ naturæ caro, congruè pro hominibus offertur, et ab eis sumitur sub sacramento. Secundò, quia ex eo quòd erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi. Tertiò, quia per hoc quòd erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata. Quartò, quia ex eo quòd erat caro ipsius offerentis, erat Deo accepta propter ineffabilem charitatem suam carnem offerentis. Unde Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 14: « Quid tam congruen- « ter ab hominibus sumeretur quod pro eis « offerretur, quàm humana caro, et quid « tam aptum huic immolationi, quàm caro « mortalis? et quid tam mundum pro mun- « dandis vitiis mortalium, quàm sine conta- « gione carnalis concupiscentiæ caro nata in « utero, et ex utero virginali? et quid tam « gratè offerri et suscipi posset, quàm caro « sacrificii nostri, corpus effectum Sacerdotis « nostri? »

Ad secundum dicendum quòd Augustinus ibi loquitur de sacrificiis visibilibus figuralibus: et etiam ipsa passio Christi, licèt sit aliquid signatum per alia sacrificia figuralia, est tamen signum alicujus rei observandæ à nobis, secundùm illud 1 Pet. 4, 1: « Christo igitur passo in carne, et vos eâdem « cogitatione armamini: quia qui passus est « in carne, desiit à peccatis, ut jam non ho- « minum desideriis, sed voluntati Dei, quod « reliquum est, in carne vivat temporis. »

Ad tertium dicendum quòd passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium; sed ex parte ipsius ex charitate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt.

Articulus iv. — *Utrùm passio Christi operata sit nostram salutem per modum redemptionis.* — (*Inf., qu. 49, art. 1, et 2, dist.* 19, *art. 2 et 3, et op. 60, cap. 18.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd passio Christi non sit operata nostram salutem per modum redemptionis. Nullus enim emit vel redimit quod suum esse non desiit. Sed homines nunquàm desierunt esse Dei, secundùm illud psal. 23, 1: *Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo.* Ergo videtur quòd Christus non redemerit nos suâ passione.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, 13 de Trinit., cap. 13, in princ., *diabolus à Christo justitiâ superandus fuit.* Sed hoc exigit justitia ut ille qui invasit dolosè rem alienam, debeat privari eâ, quia *fraus et dolus nemini debet patrocinari*, ut etiam jura humana dicunt, 50, 65, ff. pro Soc. Cùm ergo diabolus creaturam Dei, scilicet hominem, dolosè deceperit et sibi subjugaverit, videtur quòd non debuerit homo per modum redemptionis ab ejus eripi potestate.

3. Præterea, quicumque emit aut redimit aliquid, pretium solvit ei qui possidebat. Sed Christus non solvit sanguinem suum, qui dicitur esse pretium redemptionis nostræ, diabolo, qui nos captivos tenebat. Non ergo Christus suâ passione nos redemit.

Sed contra est quod dicitur 1 Petri 1, 8: « Non corruptibilibus auro vel argento re- « dempti estis de vanâ vestrâ conversatione « paternæ traditionis, sed pretioso sanguine « quasi agni immaculati et incontaminati « Christi; » et Galat. 3 dicitur: « Christus « nos redemit de maledicto legis, factus pro « nobis maledictum. » Dicitur autem pro nobis factus maledictum, in quantum pro nobis passus est in ligno, ut supra dictum est, quæst. 46, art. 4, arg. 3. Ergo per passionem suam nos redemit.

Respondeo dicendum quòd per peccatum dupliciter homo obligatus erat: primò quidem servitute peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Joan. 8, 34, et 2 Petri 2, 19: *A quo quis superatus est, hujus et servus est.* Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundò, quantùm ad reatum pœnæ, quo homo erat obligatus secundùm Dei justitiam; et hoc etiam est servitus quædam, ad servitutem enim pertinet quòd aliquis patiatur quod non vult, cùm liberi hominis sit uti seipso ut vult.

Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu pœnæ generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utrâque obligatione. Nam ipsa satisfactio quâ quis satisfacit sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo seipsum vel alium redimit à peccato et à pœnâ, secundùm illud Dan. 4, 24: *Peccata tua eleemosynis redime.* Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando aut aliquid hujusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum scilicet pro nobis. Et ideò passio Christi dicitur esse nostra redemptio.

Ad primum ergo dicendum quòd homo di-

citur esse Dei dupliciter. Uno modo in quantum subjicitur potestati ejus : et hoc modo nunquàm homo desiit Dei esse, secundùm illud Daniel. 4, 22 : *Dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud.* Alio modo per unionem charitatis ad eum, secundùm quod dicitur Rom. 8, 9 : *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Primo ergo modo nunquàm homo desiit esse Dei, secundo verò modo desiit esse Dei per peccatum. Et ideò, in quantum fuit à peccato liberatus, Christo passo satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

Ad secundum dicendum quòd homo peccando obligatus erat et Deo et diabolo. Quantùm enim ad culpam Deum offenderat, et diabolo se subdiderat, ei consentiens : unde ratione culpæ non erat factus servus Dei; sed potiùs à Dei servitute recedens, diaboli servitutem incurrerat, Deo justè hoc permittente, propter offensam in se commissam. Sed quantùm ad pœnam, principaliter homo erat Deo obligatus sicut summo judici, diabolo autem tanquàm tortori, secundùm illud Matth. 5, 25 : *Ne fortè tradat te adversarius tuus judici, et judex tradat te ministro*, id est, *angelo pœnarum crudeli*, ut Chrysostomus dicit (alius auctor, hom. 11 in Op. imperf., sub fin.). Quamvis igitur diabolus injustè, quantùm in ipso erat, hominem suâ fraude deceptum sub servitute teneret et quantùm ad culpam, et quantùm ad pœnam; justum tamen erat hoc hominem pati, Deo permittente hoc quantùm ad culpam, et ordinante quantùm ad pœnam. Et ideò per respectum ad Deum justitia exigebat quòd homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum.

Ad tertium dicendum quòd quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad diabolum; non erat pretium solvendum diabolo, sed Deo. Et ideò Christus sanguinem suum, qui est pretium nostræ redemptionis, non dicitur obtulisse diabolo, sed Deo.

Articulus v. — *Utrùm esse Redemptorem sit proprium Christi.* — (3, *dist.* 19, *art.* 1, *quæst.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse Redemptorem, non sit proprium Christi. Dicitur enim psal. 30, 6 : *Redemisti me, Domine, Deus veritatis.* Sed esse Dominum Deum veritatis, convenit toti Trinitati. Non ergo est proprium Christi.

2. Præterea, ille dicitur redimere qui dat pretium redemptionis. Sed Deus Pater dedit filium suum redemptionem pro peccatis nostris, secundùm illud psalmi 110, 9 : *Redemptionem misit Dominus populo suo.* Glossa (interl. Aug.), *id est, Christum*, qui dat redemptionem captivis. Ergo non solùm Christus, sed etiam Deus Pater nos redemit.

3. Præterea, non solùm passio Christi, sed etiam aliorum sanctorum proficua fuit ad nostram salutem, secundùm illud Coloss. 1, 24 : *Gaudeo in passionibus meis pro vobis, et adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne meâ pro corpore ejus, quod est Ecclesia.* Ergo non solùm Christus debet dici Redemptor, sed etiam alii sancti.

Sed contra est quod dicitur Galat. 3, 13 : *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Sed solus Christus factus est pro nobis maledictum. Ergo solus Christus debet dici noster redemptor.

Respondeo dicendum quòd ad hoc quòd aliquis redimat, duo requiruntur, scilicet actus solutionis et pretium solutum. Si enim aliquis solvat pro redemptione alicujus rei pretium, quod non est suum, sed alterius, ipse non dicitur redimere principaliter, sed magis ille cujus est pretium. Pretium autem redemptionis nostræ est sanguis Christi, vel vita ejus corporalis, quæ est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediatè, in quantum est homo, sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cujus erat et ipsa vita Christi, sicut primi auctoris, et à quâ inspiratum fuit ipsi homini Christo, ut pateretur pro nobis. Et ideò esse immediatè Redemptorem, proprium est Christi, in quantum est homo; quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primæ causæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa (vetus et manuscripta) hoc sic exponit : *Tu, Domine, Deus veritatis, redemisti me in Christo clamante : In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum.* Et sic redemptio immediatè pertinet ad hominem Christum, principaliter autem ad Deum.

Ad secundum dicendum quòd pretium redemptionis nostræ homo Christus solvit immediatè, sed de mandato Patris, sicut primordialis auctoris.

Ad tertium dicendum quòd passiones sanctorum proficiunt Ecclesiæ, non quidem per modum redemptionis, sed per modum exempli et exhortationis, secundùm illud 2 ad Corinth. 1, 6 : *Sive tribulamur pro vestrâ exhortatione et salute.*

Articulus vi. — *Utrùm passio Christi operata sit nostram salutem per modum efficientiæ.* — (*Inf.*, *quæst.* 49, *art.* 1, *corp.*, *et op.* 2, *cap.* 338, *fin.*, *et ad Rom.* 4, *fin.*, *et* 1 *Cor.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd passio Christi non sit operata nostram salutem per modum efficientiæ. Causa enim efficiens nostræ salutis est magnitudo divinæ virtutis, secundùm illud Isa. 59, 1 : *Ecce non est abbreviata manus ejus, ut salvare non possit.* Christus autem *crucifixus est ex infirmitate*, ut dicitur 2 ad Corinth. 13, 4. Non ergo passio Christi efficienter operata est nostram salutem.

2. Præterea, nullum agens corporale efficienter agit nisi per contactum : unde etiam et Christus tangendo mundavit leprosum, *ut ostenderet carnem suam salutiferam virtutem habere*, sicut Chrysostomus dicit (implic. hom. 26 in Matth., et auctor Op. imp., hom. 22, et Cyrill., lib. 4 in Joan., sup. illud : *Nisi manducaveritis*, etc.) Sed passio Christi non potuit contingere omnes homines. Ergo non potuit efficienter operari salutem omnium hominum

3. Præterea, non videtur ejusdem esse operari per modum meriti et per modum efficientiæ : quia ille qui meretur, expectat effectum ab alio. Sed passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Non ergo per modum efficientiæ.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Corinth. 1, 18, quòd *verbum crucis his qui salvi fiunt, est virtus Dei*. Sed virtus Dei efficienter operatur nostram salutem. Ergo passio Christi in cruce efficienter operata est nostram salutem.

Respondeo dicendum quòd duplex est efficiens, principale, et instrumentale. Efficiens quidem principale humanæ salutis est Deus. Quia verò humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est, quæst. 43, art. 2, ideò ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam. Et secundùm hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam.

Ad primum ergo dicendum quòd passio Christi relata ad Christi carnem congruit infirmitati assumptæ; relata verò ad divinitatem consequitur ex eâ infinitam virtutem, secundùm illud 1 ad Cor. 1, 25 : *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*, quia scilicet ipsa infirmitas Christi, in quantum est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam.

Ad secundum dicendum quòd, passio Christi, licèt sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unitâ : et ideò per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramentum, secundùm illud Apostoli, Rom. 3, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*.

Ad tertium dicendum quòd passio Christi, secundùm quòd comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiæ; in quantum verò comparatur ad voluntatem animæ Christi, agit per modum meriti; secundùm verò quòd consideratur in ipsâ carne Christi, agit per modum satisfactionis, in quantum per eam liberamur à reatu pœnæ; per modum verò redemptionis, in quantum per eam liberamur à servitute culpæ : per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo, ut infra dicetur, qu. seq., art. 4.

QUÆSTIO XLIX.

De effectibus passionis Christi. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ipsis effectibus passionis Christi; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm per passionem Christi simus liberati à peccato; 2° utrùm per eam simus liberati à potestate diaboli; 3° utrùm per eam simus liberati à reatu pœnæ; 4° utrùm per eam simus Deo reconciliati; 5° utrùm per eam sit nobis aperta janua cœli; 6° utrùm per eam Christus adeptus sit exaltationem.

Articulus primus. — *Utrùm per passionem Christi simus liberati à peccato.*—(3, *dist.* 19, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd per passionem Christi non simus liberati à peccato. Liberare enim à peccato est proprium Dei, secundùm illud Isa. 43, 25 : *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Christus autem non est passus secundùm quòd Deus, sed secundùm quòd homo. Ergo per passionem Christi non sumus liberati à peccato.

2. Præterea, corporale non agit in spirituale. Sed passio Christi est corporalis : peccatum autem non est nisi in animâ, quæ est spiritualis creatura. Ergo passio Christi non potuit nos emundare à peccato.

3. Præterea, nullus potest liberari à peccato quod nondùm commisit, sed quod in posterum est commissurus. Cùm igitur multa peccata post Christi passionem sint commissa, et totâ die committantur, videtur quòd per passionem Christi non simus liberati à peccato.

4. Præterea, positâ causâ sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum. Requiruntur autem adhuc alia ad remissionem peccatorum, scilicet baptismus et pœnitentia. Ergo videtur quòd passio Christi non sit sufficiens causa remissionis peccatorum.

5. Præterea, Proverb. 10, 12, dicitur : *Universa delicta operit charitas;* et Act. 15 dicitur : *Per misericordiam et fidem purgantur peccata* (1). Sed multa sunt alia de quibus habemus fidem, et quæ sunt provocativa charitatis. Ergo passio Christi non est propria causa remissionis peccatorum.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 1, 5 : *Dilexit nos, et lavit nos à peccatis nostris in sanguine suo.*

Respondeo dicendum quòd passio Christi est propria causa remissionis peccatorum tripliciter. Primò quidem per modum provocantis ad charitatem, quia, ut Apostolus dicit Roman. 5, 8 : *Commendat Deus suam charitatem in nobis, quoniam cùm adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Per charitatem autem consequimur veniam peccatorum, secundùm illud Luc. 7, 47 : *Dimissa sunt ei* (2) *peccata multa, quoniam dilexit multùm.* Secundò, passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum per passionem suam, quam ex charitate et obedientiâ sustinuit, liberavit nos tanquàm membra sua à peccatis, quasi per pretium suæ passionis; sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se à peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertiò, per modum efficientiæ, in quantum caro secundùm quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus passiones et actiones operantur in virtute divinâ ad expellendum peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt Chri-

(1) Vulgata, vers. 9, *fide purificans corda eorum*, tantùm.

(2) Vulgata : *Remittuntur ei.*

stus non sit passus, secundùm quòd Deus, tamen caro ejus est divinitatis instrumentum; et ex hoc passio ejus habet quamdam divinam virtutem dimittendi peccata, ut dictum est in corpore.

Ad secundum dicendum quòd passio Christi, licèt sit corporalis, sortitur tamen quamdam spiritualem virtutem ex divinitate, cui caro ejus unita est ut instrumentum: secundùm quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

Ad tertium dicendum quòd Christus suâ passione nos à peccatis liberavit causaliter, id est, instituens causam nostræ liberationis, ex quâ possent quæcumque peccata quandoque remitti, vel præterita, vel præsentia, vel futura; sicut si medicus faciat medicinam ex quâ possint quicumque morbi sanari etiam in futurum.

Ad quartum dicendum quòd quia passio Christi præcessit ut causa quædam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est in corp. art., necesse est quòd singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et pœnitentiam, et alia sacramenta, quæ habent virtutem ex passione Christi, ut infra patebit, qu. 12, art. 5.

Ad quintum dicendum quòd etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundùm illud Rom. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ejus.* Fides autem, per quam à peccato mundamur, non est fides informis, quæ potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem; ut sic passio Christi nobis applicetur non solùm quantùm ad intellectum, sed etiam quantùm ad effectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

Articulus II. — *Utrùm per passionem Christi simus liberati à potestate diaboli.* — (2, *dist.* 19, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 19, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 7, *ad* 9, *et opusc.* 60, *cap.* 18, *et Heb.* 2, *lect.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd per passionem Christi non simus liberati à potestate diaboli. Ille enim non habet potestatem super aliquos, in quibus nihil sine permissione alterius facere potest. Sed diabolus nunquàm potuit aliquid in nocumentum hominum facere, nisi ex permissione divinâ, sicut patet Job 1 et 2, quòd potestate divinitùs acceptâ, eum primò in rebus, et postea in corpore læsit; et similiter Matth. 8 dicitur quòd dæmones, nisi Christo concedente, non potuerunt in porcos intrare. Ergo diabolus nunquàm habuit in hominibus potestatem: et ita per passionem Christi non sumus liberati à potestate diaboli.

2. Præterea, diabolus potestatem suam in homines exercet, tentando et corporaliter vexando. Sed hæc adhuc in hominibus operatur post Christi passionem. Ergo non sumus per passionem Christi ab ejus potestate liberati.

3. Præterea, virtus passionis Christi in perpetuum durat, secundùm illud Hebr. 10, 14: *Unâ oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum:* similiter etiam ubique extenditur. Sed liberatio à potestate diaboli nec est ubique, quia in multis partibus mundi adhuc sunt idololatræ; nec etiam erit semper, quia tempore Antichristi maximè suam potestatem exercebit diabolus in hominum nocumentum; de quo dicitur 2 ad Thess. 2, 9, quòd « ejus adventus erit secundùm operationem Satanæ in omni virtute, « et signis, et prodigiis mendacibus, et in « omni seductione iniquitatis.» Ergo videtur quòd passio Christi non sit causa liberationis humani generis à potestate diaboli.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 12, 31, imminente passione: *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foràs; et ego si exaltatus fuero à terrâ, omnia traham ad meipsum.* Est autem exaltatus à terrâ per crucis passionem. Ergo per eam diabolus est à potestate hominum ejectus.

Respondeo dicendum quòd circa potestatem quam diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur diaboli, per cujus tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui per suam justitiam hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium est ex parte diaboli, qui suâ nequissimâ voluntate hominem à consecutione salutis impediebat.

Quantùm ergo ad primum, homo est à potestate diaboli liberatus per passionem Christi, in quantùm passio Christi est causa remissionis peccatorum. Quantum autem ad secundum dicendum quòd passio Christi nos à potestate diaboli liberavit, in quantum nos Deo reconciliavit, ut infra dicetur, art. 4 huj. qu. Quantùm verò ad tertium, passio Christi nos à diabolo liberavit, in quantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditæ à Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis cùm esset absque peccato. Unde Augustinus dicit in 13 de Trinit., cap. 14, in princ.: « Justitiâ Christi victus est diabolus; quia « cùm in eo nihil morte dignum inveniret, « occidit eum tamen. Et utique justum est « ut debitores quos tenebat, liberi dimittan- « tur, in eum credentes, quem sine ullo « debito occidit. »

Ad primum ergo dicendum quòd non dicitur sic diabolus in homines potestatem habuisse, quasi posset eis nocere, Deo non permittente; sed quia justè permittebatur nocere hominibus, quos tentando ad suum consensum perduxerat.

Ad secundum dicendum quòd diabolus etiam nunc potest quidem Deo permittente homines tentare quantùm ad animam, et vexare quantùm ad corpus; sed tamen præparatum est homini remedium ex passione Christi, quo se potest tueri contra hostis impugnationes, ne deducatur in interitum mortis æternæ: et quicumque ante passionem Christi diabolo resistebant, per fidem passionis Christi hoc facere poterant, licèt passione Christi nondùm peractâ. Quantùm autem ad

aliquid, nullus poterat diaboli manus evadere, ut scilicet non descenderet in infernum, à quo post passionem Christi se possunt homines ejus virtute tueri.

Ad tertium dicendum quòd Deus permittit diabolo posse decipere homines in certis personis, temporibus et locis, secundùm occultam rationem judiciorum suorum; semper tamen per passionem Christi est paratum hominibus remedium se tuendi contra nequitias dæmonum, etiam tempore Antichristi. Sed si aliqui hoc remedio uti negligant, nil deperit efficaciæ passionis Christi.

Articulus iii. — *Utrùm per passionem Christi homines sint liberati à pœnâ peccati.* — (*Inf., quæst.* 52, *art.* 5, *corp., et quæst.* 86, *art.* 4, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 39, *art.* 3, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 7, *ad* 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per passionem Christi non sint homines liberati à pœnâ peccati. Præcipua enim pœna peccati est æterna damnatio. Sed illi qui damnati erant in inferno pro suis peccatis, non sunt per Christi passionem liberati, quia *in inferno nulla est redemptio.* Ergo videtur quòd passio Christi non liberavit homines à pœnâ peccati.

2. Præterea, illis qui sunt liberati à reatu pœnæ, non est aliqua pœna injungenda. Sed pœnitentibus injungitur pœna satisfactoria. Non ergo per passionem Christi sunt homines liberati à reatu pœnæ.

3. Præterea, mors est pœna peccati, secundùm illud Rom. 6, 23: *Stipendia peccati mors.* Sed adhuc post passionem Christi homines moriuntur. Ergo per passionem Christi non sunt homines liberati à reatu pœnæ.

Sed contra est quod dicitur Isai. 53, 4: *Verè languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

Respondeo dicendum quòd per passionem Christi liberati sumus à reatu pœnæ dupliciter: uno modo directè, in quantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis: exhibitâ autem satisfactione sufficienti, tollitur reatus pœnæ; alio modo indirectè, in quantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus pœnæ.

Ad primum ergo dicendum quòd passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et charitatem, et per fidei sacramenta. Et ideò damnati in inferno, qui prædicto modo passioni Christi non conjunguntur, effectum ejus percipere non possunt.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., ad 4, ad hoc quòd consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter, secundùm illud Rom. 6, 4: *Consepulti sumus ei per baptismum in mortem.* Unde baptizatis nulla pœna satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia verò *Christus semel* tantùm *pro peccatis nostris mortuus est,* ut dicitur 1 Petr. 3, 18, ideò non potest homo secundò configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quòd illi qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid pœnalitatis vel passionis, quam in se ipsis sustineant; quæ tamen multò minor sufficit quàm esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum quòd satisfactio Christi habet effectum in nobis, in quantum incorporamur ei, ut membra suo capiti, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu. Membra autem oportet capiti conformari. Et ideò sicut Christus primò quidem habuit gratiam in animâ cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit, ita et nos, qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem à reatu cujuslibet pœnæ, ita tamen quòd primò recipiamus in animâ spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad hæreditatem gloriæ immortalis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodùm verò configurati passionibus, et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur, secundùm illud Apostoli, Rom. 8, 17: *Si filii et hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur.*

Articulus iv. — *Utrùm per passionem Christi simus Deo reconciliati.* — (*Sup., quæst.* 47, *art.* 4, *corp., et* 3, *dist.* 19, *art.* 5, *quæst.* 1, *et op.* 60, *cap.* 18.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd per passionem Christi non simus Deo reconciliati. Reconciliatio enim non habet locum inter amicos. Sed Deus semper dilexit nos, secundùm illud Sap. 11, 25: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Ergo passio Christi non reconciliavit nos Deo.

2. Præterea, non potest idem esse principium, et effectus: unde gratia, quæ est principium merendi, non cadit sub merito. Sed dilectio Dei est principium passionis Christi, secundùm illud Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Non ergo videtur quòd per passionem Christi simus reconciliati Deo, ita quòd de novo nos amare inciperet.

3. Præterea, passio Christi impleta est per homines Christum occidentes, qui ex hoc graviter Deum offenderunt. Ergo passio Christi est magis causa indignationis quàm reconciliationis Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 10: *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus.*

Respondeo dicendum quòd passio Christi est causa reconciliationis nostræ ad Deum dupliciter: uno modo in quantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundùm illud Sap. 14, 9: *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus;* et in psal. 5, 7: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Alio modo in quantum est sacrificium Deo acceptissimum. Est enim hoc propriè sacrificii effectus ut per ipsum placetur Deus; sicut etiam homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum, quod ei exhibetur. Unde dicitur 1 Reg. 26, 19: *Si Dominus incitat te*

adversum me, odoretur sacrificium. Et similiter tantùm bonum fuit quòd Christus voluntariè passus est, quòd propter hoc bonum in naturâ humanâ inventum, Deus placatus est super omni offensâ generis humani, quantùm ad eos qui Christo passo conjunguntur secundùm modum præmissum.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus diligit omnes homines quantùm ad naturam quam ipse fecit; odit tamen eos quantùm ad culpam quam contra eum homines committunt, secundùm illud Eccli. 12, 3, : *Altissimus odio habet peccatores.*

Ad secundum dicendum quòd passio Christi non dicitur quantùm ad hoc nos Deo reconciliâsse quòd de novo nos amare inciperet, cùm scriptum sit Jerem. 31, 3 : *In charitate perpetuâ dilexi te;* sed quia per passionem Christi sublata est odii causa, tum per ablationem peccati, tum per recompensationem acceptabilioris boni (1).

Ad tertium dicendum quòd sicut occisores Christi homines fuerunt, ita et Christus occisus. Major autem fuit charitas Christi patientis quàm iniquitas occisorum. Et ideò passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi quàm ad provocandum ad iram.

ARTICULUS V. — *Utrùm Christus suâ passione aperuerit nobis januam cœli.* — (3, *dist.* 18, *art.* 6, *quæst.* 2 *et* 3, *et dist* 19, *art.* 3, *et* 4, *dist.* 4, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 6, *et Ver. quæst.* 29, *art.* 7, *ad* 9.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus suâ passione non aperuit nobis januam cœli. Dicitur enim proverb. 11, 18 : *Seminanti justitiam merces fidelis.* Sed merces justitiæ est introitus regni cœlestis. Ergo videtur quòd sancti patres, qui operati sunt opera justitiæ, fide consecuti essent introitum regni cœlestis, etiam absque Christi passione. Non ergo passio Christi est causa apertionis januæ regni cœlestis.

2. Præterea, ante passionem Christi Elias raptus est in cœlum, ut dicitur 4 Regum 2. Sed effectus non præcedit causam. Ergo videtur quòd apertio januæ cœlestis non sit effectus passionis Christi.

3. Præterea, sicut legitur Matth. 3, Christo baptizato aperti sunt ei cœli. Sed baptismus præcessit passionem. Ergo apertio cœli non est effectus passionis Christi.

4. Præterea, Mich. 2, 13, dicitur : *Ascendit* (2) *pandens iter ante eos.* Sed nihil aliud videtur esse pandere iter cœli, quàm ejus januam aperire. Ergo videtur quòd janua cœli sit nobis aperta, non per passionem Christi, sed per ascensionem ejus.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr. 10, 19: *Habemus fiduciam in introitu sanctorum,* scilicet cœlestium, *in sanguine Christi.*

Respondeo dicendum quòd clausio januæ est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu. Prohibentur autem homines ab ingressu regni cœlestis propter peccatum, quia, sicut dicitur Isa. 35, 8 : *Via illa sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus.* Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni cœlestis. Unum quidem commune totius humanæ naturæ, quod est peccatum primi parentis : et per hoc peccatum præcludebatur homini aditus regni cœlestis. Unde legitur Gen. 3, 24, quòd post peccatum primi parentis *collocavit Deus Cherubin, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ.* Aliud autem est peccatum speciale uniuscujusque personæ, quod per proprium actum committitur uniuscujusque hominis. Per passionem autem Christi liberati sumus, non solùm à peccato communi totius humanæ naturæ, et quantùm ad culpam, et quantùm ad reatum pœnæ, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam à peccatis propriis singulorum, qui communicant ejus passioni per fidem, et charitatem, et fidei sacramenta. Et ideò per passionem Christi aperta est nobis janua regni cœlestis. Et hoc est quod Apostolus dicit Hebr. 9, 2, quòd *Christus assistens pontifex futurorum bonorum, per proprium sanguinem, introivit semel in sancta æternâ redemptione inventâ.* Et hoc figuratur Numer. 35, 25, ubi dicitur, quòd *homicida manebit ibi,* scilicet in civitate refugii, *donec Sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur; quo mortuo poterit in domum suam redire.*

Ad primum ergo dicendum quòd sancti patres operando opera justitiæ, meruerunt introitum regni cœlestis per fidem passionis Christi, secundùm illud Hebr. 11, 33 : *Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam :* per quam etiam unusquisque à peccato purgabatur, quantùm pertinet ad emundationem propriæ personæ. Non tamen alicujus fides, vel justitia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanæ creaturæ; quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideò ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum cœleste, adipiscendo scilicet beatitudinem æternam, quæ consistit in plenâ Dei fruitione.

Ad secundum dicendum quòd Elias sublevatus est in cœlum aereum, non autem in cœlum empyreum, qui est locus sanctorum : et similiter etiam Enoch raptus est ad paradisum terrestrem, ubi cum Eliâ simul creditur vivere usque ad adventum Antichristi.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 39, art. 5, Christo baptizato, aperti sunt cœli, non propter ipsum Christum, cui semper cœlum patuit, sed ad significandum quòd cœlum aperitur baptizatis baptismo Christi, quia habet efficaciam ex passione ipsius.

Ad quartum dicendum quòd Christus suâ passione meruit nobis introitum regni cœlestis, et impedimentum removit; sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni cœlestis introduxit. Et ideò dicitur quòd *ascendit pandens iter ante eos.*

ARTICULUS VI. — *Utrùm Christus per suam passionem meruerit exaltari.* — (3, *dist.* 18, *art.* 4, *quæst.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Al., *beneficii.*
(2) Vulgata, *ascendet.*

ad quamdam unionem affectualem : et tamen videmus quòd gratia adoptionis nunquàm perditur sine culpâ. Cùm igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quòd solveretur unio divinitatis à carne ipsius. Et ideò sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundùm personam et hypostasim Verbo Dei, ita et remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis Verbi Dei, et carnis Christi post mortem, ut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 27, ad fin.

Ad primum ergo dicendum quòd derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc quòd Deus Pater eum exposuit passioni : unde derelinquere ibi non est aliud quàm non protegere à persequentibus. Vel dicit se derelictum quantùm ad illam orationem, quâ dixerat : *Pater, si fieri potest, transeat à me calix iste,* ut Augustinus exponit in lib. de Gratiâ novi Testam., 140, al. 120 epist. cap. 6 et 10.

Ad secundum dicendum quòd Verbum Dei dicitur unitum carni mediante animâ, in quantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam Filius Dei assumere intendebat ; non autem ita quòd anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab animâ quòd pertineat ad humanam naturam, etiam postquàm anima separatur ab eâ, in quantum scilicet in carne mortuâ remanet ex divinâ ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideò non tollitur unio divinitatis ad carnem.

Ad tertium dicendum quòd anima habet vim vivificandi formaliter : et ideò, eâ præsente et unitâ formaliter, necesse est corpus esse vivum, divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effectivè : non enim potest esse corporis forma : et ideò non est necesse quòd manente unione divinitatis ad carnem, caro sit viva, quia Deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate.

Articulus iii. — *Utrùm in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab animâ.* — (3, *dist.* 21, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *et quæst.* 2, *art.* 1, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 236, *et opusc.* 60, *cap.* 19, *fin., et Psal.* 21.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab animâ. Dicit enim Dominus, Joan. 10, 18 : *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam à me ipso, et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterùm sumendi eam.* Non autem videtur quòd corpus animam ponere possit, eam à se separando, quia anima non subjicitur potestati corporis, sed potiùs è converso : et sic videtur quòd Christo, secundùm quòd est Verbum Dei, conveniat animam suam ponere : hoc autem est eam à se separare. Ergo per mortem anima ejus fuit à divinitate separata.

2. Præterea, Athanasius dicit (implic. lib. 6 de beatitud. Verbi Dei, ad Theophil., à med.) : *Maledictus, qui totum hominem, quem assumpsit Dei Filius, denuò assumptum vel liberatum, tertiâ die à mortuis resurrexisse non confitetur.* Sed non potuit totus homo denuò assumi, nisi aliquando fuerit totus homo à Verbo Dei separatus : totus autem homo componitur ex animâ et corpore. Ergo aliquando fuit facta separatio divinitatis et à corpore, et ab animâ.

3. Præterea, propter unionem ad totum hominem Filius Dei verè dicitur homo. Si ergo, solutâ unione animæ et corporis per mortem, Verbum Dei remansit unitum animæ, sequeretur quòd verè dici potuisset Filium Dei esse animam. Hoc autem est falsum, quia cùm anima sit forma corporis, sequeretur quòd Verbum Dei fuerit corporis forma ; quod est impossibile. Ergo in morte Christi anima fuit à Verbo Dei separata.

4. Præterea, anima et corpus ab invicem separata non sunt una hypostasis, sed duæ. Si igitur Verbum Dei remansit unitum tam corpori quàm animæ Christi, separatis eis, ab invicem per mortem Christi, videtur sequi quòd Verbum Dei, durante morte Christi, fuerit duæ hypostases, quod est inconveniens. Non ergo post mortem Christi remansit anima Verbo unita.

Sed contra est quod dicit Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 27, à med. : « Etsi Christus « mortuus est ut homo, et sancta ejus anima « ab incontaminato divisa est corpore : divi- « nitas tamen inseparabilis ab utrisque per- « mansit, ab animâ dico et corpore.

Respondeo dicendum quòd anima unita est Verbo Dei immediatiùs, et per prius quàm corpus ; cùm corpus unitum sit Verbo Dei mediante animâ, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 1. Cùm ergo Verbum Dei non sit separatum in morte à corpore, multò minùs separatum est ab animâ. Unde sicut de Filio Dei prædicatur id quod convenit corpori ab animâ separato, scilicet *esse sepultum,* ita de eo in Symbolo dicitur quòd *descendit ad inferos,* quia anima ejus à corpore separata descendit ad inferos.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus, tract. 47 in Joan., post med., exponens illud verbum Joannis inquirit, cùm Christus sit Verbum, anima et caro, « utrùm ex eo « quòd est Verbum, ponat animam, an ex eo « quòd est anima, an iterùm ex eo quòd est « caro. » Et dicit quòd « si dixerimus quòd Ver- « bum Dei animam posuit, sequitur quòd « aliquando anima illa separata est à Verbo, « quod est falsum : mors enim corpus ab « animâ separavit ; à Verbo autem ani- « mam separatam esse non dico. Si verò « dixerimus quòd ipsa se anima ponat, se- « quitur quòd anima ipsa à se separata sit, » quod est absurdum. » Relinquitur ergo *quòd ipsa caro animam suam ponit, et iterùm eam sumit, non potestate suâ, sed potestate Verbi inhabitantis carnem,* quia, sicut supra dictum est in corp. art., et art. præc., per mortem non est separata divinitas Verbi à carne.

Ad secundum dicendum quòd in verbis illis Athanasius non intellexit quòd totus homo denuò sit assumptus, id est, omnes partes ejus, quasi Verbum Dei partes humanæ naturæ deposuerit per mortem ; sed quòd iteratò totalitas naturæ assumptæ sit in resurrectione redintegrata per iteratam unionem animæ et corporis.

Ad tertium dicendum quòd Verbum Dei propter unionem humanæ naturæ non dicitur humana natura : sed dicitur homo, quòd est habens humanam naturam. Anima autem et corpus sunt partes essentiales humanæ naturæ. Unde propter unionem Verbi ad utrumque eorum, non sequitur quòd Verbum Dei sit anima vel corpus, sed quòd sit habens animam vel corpus.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 27, ad fin., « quòd in morte Christi est separata « anima à carne, non est una hypostasis in « duas hypostases divisa : nam et corpus et « anima Christi secundùm idem ex principio « in Verbi hypostasi habuerunt existentiam, « et in mortem invicem divisa singulum eo« rum mansit (1), unam hypostasim Verbi « habens. Quare una Verbi hypostasis Verbi « et animæ, et corporis (2) extitit hypostasis : « nunquàm enim neque anima, neque cor« pus propriam habuerunt hypostasim, præ« ter Verbi hypostasim ; una enim semper « Verbi hypostasis, et nunquàm duæ. »

Articulus iv. — *Utrùm Christus in triduo mortis fuerit homo.* — (3, *dist.* 22, *quæst.* 1, *art.* 1, *et quæst.* 2, *art.* 1, *et quodl.* 3, *art.* 4, *corp.*, *fin.*, *et quodl.* 4, *art.* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 236, *et opusc.* 60, *cap.* 20, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus in triduo mortis fuerit homo. Dicit enim Augustinus in 1 de Trinit., cap. 13, in princ. : *Talis erat illa susceptio , quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum.* Sed illa susceptio non cessavit per mortem. Ergo videtur quòd per mortem non desierit esse homo.

2. Præterea, Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 4, ante med., quòd *unusquisque homo est suus intellectus ;* unde et post mortem animam Petri alloquentes dicimus : *Sancte Petre, ora pro nobis.* Sed post mortem Filius Dei non fuit separatus ab animâ intellectuali. Ergo in illo triduo Filius Dei fuit homo.

3. Præterea, omnis sacerdos est homo. Sed in illo triduo mortis Christus fuit sacerdos : aliter enim non verum esset, quod dicitur in psalm. 109, 4 : *Tu es sacerdos in æternum.* Ergo Christus in illo triduo fuit homo.

Sed contra, remoto superiori, removetur inferius. Sed vivum, sive animatum est superius ad animal et ad hominem, nam animal est substantia animata sensibilis. Sed in illo triduo mortis corpus Christi non fuit vivum neque animatum. Ergo non fuit homo.

Respondeo dicendum quòd Christum verè fuisse mortuum, est articulus fidei. Unde asserere omne illud per quod tollitur veritas mortis Christi, est error contra fidem. Propter quod in epist. Synodali Cyrilli, in fin., (et habetur in conc. Ephes. gener. 3, part. 1, cap. 26), dicitur : *Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne , et quòd mortem gustavit carne ; anathema sit.* Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis, quòd per mortem desinat esse homo vel animal : mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animæ, quæ complet rationem animalis vel hominis. Et ideò dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolutè loquendo, erroneum est.

Potest tamen dici quòd Christus in triduo fuit homo mortuus.

Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide : sicut Hugo de Sancto Victore qui , lib. 2 de Sacram., part. 1, cap. 11, eâ ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem ; quod tamen est falsum, ut in primâ parte ostensum est, quæst. 75, art. 4. Magister etiam Sententiarum in 22, dist. 3, lib., posuit quòd Christus in triduo mortis fuit homo aliâ ratione : quia credidit quòd unio animæ et carnis non esset de ratione hominis, sed sufficeret ad hoc quòd aliquid sit homo, quòd habeat animam humanam et corpus, sive conjuncta, sive non conjuncta : quod etiam patet esse falsum ex his quæ dicta sunt in primâ parte, loc. cit., et ex his quæ supra dicta sunt circa modum unionis, quæst. 2, art. 5.

Ad primum ergo dicendum quòd Verbum Dei suscepit animam et carnem unitam : et ideò illa susceptio fecit Deum hominem et hominem Deum. Non autem cessavit illa susceptio per separationem Verbi ab animâ, vel à carne ; cessavit tamen unio carnis et animæ.

Ad secundum dicendum quòd homo dicitur esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter consistit tota dispositio hominis ; sicut si rector civitatis dicatur tota civitas, quia in eo consistit tota dispositio civitatis.

Ad tertium dicendum quòd esse sacerdotem convenit homini ratione animæ, in quâ est ordinis character : unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem, et multò minùs Christus, qui est totius sacerdotii origo.

Articulus v. — *Utrùm fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui.* — (*Quodl* 2, *art.* 1, *et quodl.* 3, *art.* 4, *ad* 1, *et quodl.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui. Christus enim verè mortuus fuit, sicut et alii homines moriuntur. Sed corpus cujuscumque alterius hominis non est simpliciter idem numero mortuum et vivum, quia differunt essentiali differentiâ. Ergo neque corpus Christi est simpliciter idem numero mortuum et vivum.

(1) Ita passim. Cod. Alcan.: *Singula eorum manserunt, unam hypostasim Verbi habens.* Damascenus Latio redditus à Lomueno sic : *Siquidem et corpus et anima simul ab initio in Verbi personâ existentiam habuerunt ; ac licèt in morte divulsa sint, utrumque tamen eorum unam Verbi personam, quâ subsisteret, semper habuit.*

(2) Hæc lectio consonat Damasceno, et D. Thomæ Mss. atque edit. Cod. Alcan., *una animæ et corporis,* etc.

2. Præterea, secundùm Philosophum in 5 Metaph., text. 12, *quæcumque sunt diversa specie, sunt etiam diversa numero.* Sed corpus Christi vivum et mortuum fuit diversum specie : quia non dicitur oculus aut caro mortui, nisi æquivocè, ut patet per Philosophum in 2 de Animâ, text. 9, et in 7 Metaph., text. 35. Ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero vivum et mortuum.

3. Præterea, mors est corruptio quædam. Sed illud quod corrumpitur corruptione substantiali, postquàm corruptum est, jam non est, quia corruptio est mutatio ab esse ad non esse. Corpus ergo Christi, postquàm mortuum fuit, non remansit idem numero, cùm mors sit substantialis corruptio.

Sed contra est quod Athanasius dicit in epistolâ ad Epictetum, circa med., et incipit : « Ego arbitrabar :» *Circumciso corpore, et portato* (1), *et manducante, laborante, et in ligno affixo, erat impassibile, et incorporeum Dei Verbum; hoc erat in sepulcro positum.* Sed corpus Christi vivum fuit circumcisum et in ligno affixum; corpus autem Christi mortuum fuit positum in sepulcro. Ergo hoc idem corpus quod fuit vivum, fuit etiam mortuum.

Respondeo dicendum, quòd hoc quod dico *simpliciter* potest accipi dupliciter. Uno modo, secundùm quòd simpliciter idem est quod absolutè; sicut *simpliciter dicitur, quod nullo addito dicitur,* ut Philosophus dicit, in fin. lib. 2 Top., et hoc modo corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum, præter hypostasim Verbi Dei, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst. Et hoc modo loquitur Athanasius in auctoritate inductâ. Alio modo *simpliciter* idem est quod omninò vel totaliter : et sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero, quia non fuit totaliter idem, cùm vita sit aliquid de essentiâ corporis viventis; est enim prædicatum essentiale, non accidentale : unde consequens est quòd corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur quòd corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quòd non esset corruptum, corruptione dico mortis : quod est hæresis Gaianitarum, ut Isidor. dicit, lib. 8 Etym., cap. 5, ad fin., et habetur in Decretis 24, quæst. 3, cap. *Quidam autem.* Et Damasc. dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 28, in princ., quòd « corruptionis nomen duo significat : uno « modo separationem animæ à corpore, et « alia hujusmodi; alio modo perfectam dis« solutionem in elementa. Ergo incorrupti« bile dicere corpus Domini, secundùm Julià« num et Gaianum, secundùm primum cor« ruptionis modum ante resurrectionem, est « impium : et quia corpus Christi non esset « consubstantiale nobis, nec in veritate mor« tuum esset, nec secundùm veritatem salvati « essemus. Secundo autem modo corpus « Christi fuit incorruptum. »

(1) Ita cum Athanasio Nicolaius et posteriores edit. Al., *et potato.*

Ad primum ergo dicendum quòd corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus Christi mortuum. Et ideò corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundùm quid : quia est idem secundùm materiam, non autem idem secundùm formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter propter identitatem suppositi, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd quia idem numero dicitur aliquid secundùm suppositum, idem autem specie est idem secundùm formam; ubicumque suppositum subsistit in unâ solâ naturâ, oportet quòd sublatâ unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis Verbi Dei subsistit in duabus naturis : et ideò quamvis in Christo non remaneat corpus idem secundùm speciem humanæ naturæ, remanet tamen idem numero secundùm suppositum Verbi Dei.

Ad tertium dicendum quòd corruptio et mors non competit Christo ratione suppositi, secundùm quòd attenditur unitas, sed ratione naturæ, secundùm quam invenitur differentia mortis et vitæ.

Articulus vi. — *Utrùm mors Christi aliquid operata sit ad nostram salutem.* — (*Inf., quæst.* 51, *art.* 1, *corp., et quæst.* 56, *art.* 1, *ad* 4, *et ad Gal.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors Christi nihil operata sit ad nostram salutem. Mors enim est quædam privatio, est enim privatio vitæ. Sed privatio, cùm non sit res aliqua, non habet aliquam virtutem agendi. Ergo non potuit aliquid operari ad nostram salutem.

2. Præterea, passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Sic autem non potuit operari mors Christi, nam in morte separatur anima à corpore, quæ est merendi principium. Ergo mors Christi non est operata aliquid ad nostram salutem.

3. Præterea, corporale non est causa spiritualis. Sed mors Christi fuit corporalis. Non ergo potuit esse causa spiritualis nostræ salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 3, sub fin.: *Una mors nostri Salvatoris*, scilicet corporalis, *duabus mortibus nostris*, id est, animæ et corporis, *saluti fuit.*

Respondeo dicendum, quòd de morte Christi dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm quòd est in fieri; alio modo secundùm quòd est in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem vel naturalem vel violentam, tendit in mortem : et hoc modo idem est loqui de morte Christi et de passione ipsius. Et ita secundùm hunc modum mors Christi causa est salutis nostræ secundùm id quod de passione supra dictum est, quæst. 49. Sed in facto esse mors Christi consideratur, secundùm quòd jam facta est separatio corporis et animæ; et sic nunc loquimur

de morte Christi. Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostræ per modum meriti, sed solùm per modum efficientiæ, in quantum scilicet nec per mortem divinitas separata fuit à Christi carne; et ideò quicquid contigit circa carnem Christi, etiam animâ separatâ, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitæ. Consideratur autem propriè alicujus causæ effectus secundùm similitudinem causæ. Unde quia mors est quædam privatio vitæ propriæ, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quæ contrariantur nostræ saluti; quæ quidem sunt mors animæ, et mors corporis. Et ideò per mortem Christi dicitur esse destructa in nobis et mors animæ, quæ est per peccatum nostrum, secundùm illud Rom. 4, 25 : *Traditus est*, scilicet in mortem, *propter delicta nostra;* et mors corporis, quæ consistit in separatione animæ, secundùm illud 1 ad Cor. 15, 54 : *Absorpta est mors in victoriâ.*

Ad primum ergo dicendum quòd mors Christi est operata salutem nostram ex virtute divinitatis unitæ, et non ex solâ ratione mortis.

Ad secundum dicendum quòd mors Christi, secundùm quòd consideratur in facto esse, etsi non est ad nostram salutem operata per modum meriti, est tamen operata per modum efficientiæ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd mors Christi fuit quidem corporalis; sed corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitæ, operans in virtute ejus etiam mortuum.

QUÆSTIO LI.

De sepultura Christi. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de sepulturâ Christi : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm conveniens fuerit Christum sepeliri; 2° de modo sepulturæ ejus; 3° utrùm corpus ejus fuerit in sepulcro resolutum; 4° de tempore quo jacuit in sepulcro.

Articulus primus. — *Utrùm fuerit conveniens Christum sepeliri.* — (*Inf., qu.* 52, *art.* 4, *et opusc.* 2, *cap.* 241 *et* 242, *et opusc.* 60, *cap.* 20, *princ., et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum sepeliri. De Christo enim dicitur in psal. 87, 6 : *Factus est sicut homo sine adjutorio, inter mortuos liber.* Sed in sepulcro includuntur corpora mortuorum; quod videtur esse contrarium libertati. Ergo non videtur fuisse conveniens quòd corpus Christi sepeliretur.

2. Præterea, nihil circa Christum fieri debuit quod non esset salutiferum nobis. Sed in nullo videtur ad salutem hominum pertinere quòd Christus fuit sepultus. Ergo non fuit conveniens Christum sepeliri.

3. Præterea, inconveniens esse videtur quòd Deus, qui est super cœlos excelsus, in terrâ sepeliretur. Sed illud quod convenit corpori Christi mortuo, attribuitur Deo ratione unionis. Ergo inconveniens videtur Christum fuisse sepultum.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 26, 10, de muliere, quæ eum inunxerat : *Opus bonum operata est in me;* et postea subdit : *Mittens enim hoc unguentum in corpus meum, ad sepeliendum me fecit.*

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit Christum sepeliri : primò quidem ad comprobandum veritatem mortis; non enim in sepulcro aliquis ponitur, nisi quando jam de veritate mortis constat. Unde et Marci 15 legitur quòd Pilatus, antequàm concederet Christum sepeliri, diligenti inquisitione cognovit eum mortuum esse. Secundò, quia per hoc quòd Christus de sepulcro resurrexit, datur spes resurgendi per ipsum, his qui sunt in sepulcro, secundùm illud Joan. 5, 28 : *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent.* Tertiò, ad exemplum eorum qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui scilicet absconduntur à conturbatione hominum. Unde dicitur Coloss. 3, 3 : *Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Unde et baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepeliuntur Christo per immersionem, secundùm illud Rom. 6, 4 : *Consepulti sumus cum Christo per baptismum in mortem.*

Ad primum ergo dicendum quòd Christus sepultus se inter mortuos liberum fuisse ostendit in hoc, quòd per inclusionem sepulcri non potuit impediri quin ab eo resurgendo exiverit.

Ad secundum dicendum quòd sicut mors Christi efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et ejus sepultura. Unde Hieron. dicit super Matth. : *Sepulturâ Christi resurgimus;* et Isa. 53 super illud : *Dabit impios pro sepulturâ*, dicit Gloss. (ordin. Hieron.), *id est, gentes, quæ sine pietate erant, Deo Patrique dabit : quia mortuus et sepultus eos acquisivit.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut dicitur in quodam sermone concilii Ephesini (et habetur part. 3, cap. 9, aliquant. à princ.), *nihil horum quæ salvant homines, injuriam Deo facit, quæ ostendunt eum non passibilem, sed clementem;* et in alio sermone ejusdem conc., parùm à princ., cap. 10, legitur : « Nihil putat injuriam Deus quod est occasio salutis « hominibus. Tu quidem non ita vilem Dei « naturam arbitraberis, tanquàm quæ aliquando subjecta possit esse injuriis. »

Articulus ii. — *Utrùm convenienti modo Christus fuerit sepultus.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur non convenienti modo Christum fuisse sepultum. Sepultura enim ejus respondet morti ipsius. Sed Christus fuit passus mortem abjectissimam, secundùm illud Sap. 2, 20 : *Morte turpissimâ condemnemus eum.* Ergo inconveniens videtur esse quòd Christo exhibita fuit honorabilis sepultura, in quantum à magnatibus fuit tumulatus, scilicet à Joseph ab Arimathæâ, qui erat *nobilis decurio*, ut habetur Marc. 15, et à Nicodemo, qui erat *princeps Judæorum*, ut habetur Joan. 3.

2. Præterea, circa Christum non debuit aliquid fieri quod esset superfluitatis exemplum. Videtur autem superfluitatis fuisse

quòd ad sepeliendum Christum Nicodemus *venit ferens mixturam myrrhæ et aloes quasi libras centum*, ut dicitur Joan. 19, præsertim cùm *mulier prævenerit corpus ejus ungere in sepulturam*, ut dicitur Marc. 14. Non ergo fuit hoc convenienter circa Christum factum.

3. Præterea, non est conveniens ut aliquod factum sibi ipsi sit dissonum. Sed sepultura Christi fuit simplex ex unâ parte, quia scilicet Joseph *involvit corpus ejus in sindone mundâ*, ut dicitur Matth. 27, non autem *auro, aut gemmis, aut serico*, ut Hieronymus ibid. dicit; ex aliâ verò parte videtur fuisse ambitiosè, in quantum eum cum aromatibus sepelierunt. Ergo videtur non fuisse conveniens modus sepulturæ Christi.

4. Præterea, *quæcumque scripta sunt* præcipuè de Christo, *ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur Rom. 15, 4. Sed quædam scribuntur in Evangeliis circa sepulcrum Christi quæ in nullo videntur ad nostram doctrinam pertinere: sicut quòd fuit sepultus in horto, quòd in monumento alieno, et novo, et exciso in petrâ. Inconveniens ergo fuit modus sepulturæ Christi.

Sed contra est quod dicitur Isa. 11, 10 : *Et erit sepulcrum ejus gloriosum.*

Respondeo dicendum quòd modus sepulturæ Christi ostenditur esse conveniens quantùm ad tria. Primò quidem quantùm ad confirmandam fidem mortis et resurrectionis ipsius. Secundò ad commendandum pietatem eorum qui eum sepelierunt. Unde Augustinus dicit in 1 de Civit. Dei., cap. 13, circa med. : « Laudabiliter commemorantur in « Evangelio qui corpus ejus de cruce acce- « ptum diligenter atque honorificè tegendum « sepeliendumque curârunt. » Tertiò. quantùm ad mysterium per quod informantur illi qui Christo consepeliuntur in mortem.

Ad primum ergo dicendum quòd circa mortem Christi commendatur patientia et constantia ipsius, qui mortem est passus, et tantò magis, quantò mors fuit abjectior : sed in sepulturâ honorificâ consideratur virtus morientis, qui contra intentionem occidentium etiam mortuus honorificè sepelitur; et præfiguratur devotio fidelium, qui erant Christo mortuo servituri.

Ad secundum dicendum quòd in hoc quod Evangelista dicit quòd *sepelierunt eum, sicut mos est Judæis sepelire*, sicut Augustinus dicit sup. Joan., tract. 120, circa med., « admonuit « in hujusmodi officiis quæ mortuis exhiben- « tur, morem cujuslibet gentis esse servan- « dum. Erat autem istius gentis consuetudo « ut mortuorum corpora variis aromatibus « condirentur, ut diutiùs servarentur illæsa. » Unde et in 3 de Doctr. christ., cap. 12, à princ., dicitur quòd « in omnibus talibus non usus re- « rum, sed libido utentis in culpâ est; » et postea subdit : « Quod in aliis personis plerùmque fla- « gitium est, in divinâ, vel propheticâ personâ, « maximæ cujusdam rei signum est. » Myrrha enim et aloes propter suî amaritudinem significant pœnitentiam, per quam aliquis in seipso Christum conservat absque corruptione peccati; odor autem aromatum significat bonam famam.

Ad tertium dicendum quòd myrrha et aloes adhibebantur corpori Christi, ut immune à corruptione salvaretur, quod videbatur ad quamdam necessitatem pertinere : unde datur nobis exemplum quòd licitè possumus aliquibus pretiosis uti medicinaliter pro necessitate nostri corporis conservandi : sed involutio corporis pertinebat ad solam quamdam decentiam honestatis; et in talibus simplicibus debemus esse contenti. Per hoc tamen significabatur, ut Hieronymus dicit in hunc loc. Matth., quòd *ille in sindone mundâ involvit Jesum qui mente purâ eum susceperit.* Et hinc, ut Beda dicit super Marc. (cap. 44 secundùm ejus ordinem) « Ecclesiæ mos ob- « tinuit ut sacrificium altaris non in serico, « neque in panno tincto, sed in lino terreno « celebretur, sicut corpus Domini est in sin- « done mundâ sepultum.

Ad quartum dicendum quòd Christus sepelitur in horto, ad significandum quòd per mortem et sepulturam ipsius liberamur à morte quam incurrimus per peccatum Adæ in horto paradisi commissum. Ideò autem Salvator in alienâ pônitur sepulturâ, ut Augustinus dicit in quodam sermone (de Sepulcro Domini, à med.), *quia pro aliorum moriebatur salute; sepulcrum autem mortis est habitaculum.* Per hoc etiam considerari potest paupertatis abundantia pro nobis susceptæ. Nam qui domum in vitâ non habuit, post mortem quoque in alieno sepulcro reconditur, et nudus existens à Joseph cooperitur. In novo autem ponitur monumento, ut Hieron. dicit in hunc loc. Matth., *ne post resurrectionem, cæteris corporibus remanentibus, surrexisse alius fingeretur.* Potest autem et novum sepulcrum Mariæ virginalem uterum demonstrare. Per hoc etiam datur intelligi quòd per Christi sepulturam omnes innovamur, morte et corruptione destructâ. In monumento autem exciso in petrâ conditus est, ut Hieron. dicit, sup. illud Matth. 27 : *Jube ergo custodiri*, etc., *ne si multis lapidibus ædificatum fuisset, tumuli fundamentis suffossis, ablatus furto diceretur.* Unde et saxum magnum, quod appositum fuit, ostendit quod *non absque auxilio plurimorum sepulcrum potuisset reserari.* Si etiam sepultus fuisset in terrâ, dicere poterant. *Suffoderunt terram, et furati sunt eum*, sicut Augustinus dicit. Significatur autem mysticè per hoc, ut Hilar. dicit, can. ult. in Matth., ad fin., quòd « per Apostolorum doctrinam in pectus duri- « tiæ gentilis quodam doctrinæ opere exci- « sum Christus infertur, rude scilicet ac no- « vum, et nullo antea ingressu timori Dei « pervium. Et quia nihil præter eum oportet « in pectora nostra penetrare, lapis ostio ad- « volvitur. » Et, sicut Origen. dicit, tract 35 in Matth., ad fin., « non fortuitò scriptum est, « quòd *Joseph involvit corpus Christi sindone* « *mundâ, et posuit in monumento novo*, et quòd « *advolvit lapidem magnum*, quia omnia, quæ « sunt circa corpus Jesu, munda sunt, et « nova, et valdè magna. (1) »

(1) Hùcusque D. Thomas. Nicolaius, ex quo in textum in posterioribus exemplis transiit, hæc addit : *Denique, ut Ambrosius dicit super Luc., cap. 23,*

ARTICULUS III. — *Utrùm corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum.* — (*Inf.*, *qu.* 53, *rt.* 1, *corp.*, *et ad* 1, *et* 3, *dist.* 21. *qu.* 1, *art.* 2, *et qu.* 2, *art.* 1, *ad* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 235. *et opusc.* 60, *cap.* 20.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum. Sicut enim mors est pœna peccati primi parentis, ita etiam et incineratiò : dictum est enim primo homini post peccatum : *Pulvis es, et in pulverem reverteris,* ut dicitur Gen. 3, 19. Sed Christus mortem sustinuit, ut nos à morte liberaret. Ergo etiam incinerari debuit corpus ejus, ut nos ab incineratione liberaret.

2. Præterea, corpus Christi fuit ejusdem naturæ cum corporibus nostris. Sed corpora nostra statim post mortem resolvi incipiunt, et ad putredinem disponuntur, quia exhalante calido naturali supervenit calor extraneus, qui putrefactionem causat. Ergo videtur quòd similiter in corpore Christi acciderit.

3. Præterea, sicut dictum est, art. 1 huj. quæst., Christus sepeliri voluit, ut daret hominibus spem resurgendi etiam de sepulcris. Ergo etiam incinerationem pati debuit, ut spem resurgendi incineratis post incinerationem daret.

Sed contra est quod in psal. 15, 10, dicitur : *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem,* quod Damascenus exponit in 3 lib. orth. Fid., cap. 18, de corruptione quæ est per resolutionem in elementa.

Respondeo dicendum quòd non fuit conveniens corpus Christi putrefieri, vel quocumque modo incinerari, quia putrefactio cujuscumque corporis, provenit ex infirmitate naturæ illius corporis, quæ non potest ampliùs corpus continere in unum. Mors autem Christi, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 2, non debuit esse ex naturæ infirmitate, ne crederetur non esse voluntaria : et ideò non ex morbo, sed passione illatâ voluit mori, cui se obtulit spontè. Et ideò Christus, ne mors ejus naturæ infirmitati adscriberetur, noluit corpus suum qualitercumque putrefieri, aut qualitercumque resolvi; sed ad ostensionem virtutis divinæ voluit corpus illud incorruptum permanere. Unde Chrysostomus dicit in Demonstr. *quòd Deus sit*, cont. gentil., parùm ante med., quòd « viventibus aliis hominibus, his scilicet qui egerunt strenuè, arrident propria « gesta; his autem pereuntibus, pereunt. Sed « in Christo est totum contrarium : nam ante « crucem omnia sunt mœsta et infirma; ut « autem crucifixus est, omnia clariora sunt « facta : ut noscas, non purum hominem crucifixum. »

Ad primum ergo dicendum quòd Christus, cùm non esset subjectus peccato, neque morti erat obnoxius, neque incinerationi; voluntariè tamen mortem sustinuit propter nostram salutem, secundùm rationes supra dictas, qu. præc., art. 1. Si autem corpus ejus fuisset putrefactum, vel resolutum, magis hoc fuisset in detrimentum salutis humanæ, dùm non crederetur in eo esse virtus divina. Unde ex personâ ejus in psal. 29, 10, dicitur : *Quæ utilitas in sanguine meo, dùm descendo in corruptionem?* quasi dicat : *Si corpus meum putrescat, perdetur effusi sanguinis utilitas.* Gloss. ord. Augustini in istum psalmum.

Ad secundum dicendum quòd corpus Christi quantùm ad conditionem naturæ passibilis putrefactibile fuit, licèt non quantùm ad meritum putrefactionis, quod est peccatum; sed virtus divina corpus Christi à putrefactione præservavit, sicut et resuscitavit à morte.

Ad tertium dicendum quòd Christus de sepulcro resurrexit virtute divinâ, quæ nullis terminis coarctatur. Et ideò hoc quòd à sepulcro surrexit, sufficiens argumentum fuit quòd homines erant resuscitandi virtute divinâ non solùm de sepulcris, sed etiam de quibuscumque cineribus.

ARTICULUS IV. — *Utrùm Christus fuerit in sepulcro solùm unâ die et duabus noctibus.* — (*Inf.*, *quæst.* 52, *art.* 4, *corp.*, *et quæst.* 53, *art.* 2, *corp.*, *et opusc.* 2, *cap.* 235, *et opusc.* 60, *cap.* 20, *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit in sepulcro solùm unâ die et duabus noctibus. Dicit enim ipse Matth. 12, 40 : *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus; ita Filius hominis erit in corde terræ tribus diebus et tribus noctibus.* Sed in corde terræ fuit in sepulcro existens. Non igitur fuit in sepulcro solùm unâ die et duabus noctibus.

2. Præterea, Gregorius dicit in hom. paschali, 21 in Ev., ad fin., quòd *sicut Samson abstulit mediâ nocte portas Gazæ, ita Christus mediâ nocte auferens portas inferni resurrexit.* Sed postquàm resurrexit, non fuit in sepulcro. Ergo non fuit in sepulcro duabus noctibus integris.

3. Præterea, per mortem Christi lux prævaluit tenebris. Sed nox ad tenebras pertinet, dies autem ad lucem. Ergo convenientius fuit quòd corpus Christi fuerit in sepulcro duobus diebus et unâ nocte quàm è converso.

Sed contra est quòd, sicut Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 6. à med., *à vespere sepulturæ usque ad diluculum resurrectionis triginta sex horæ sunt, id est, nox tota cum die totâ, et nocte totâ.*

Respondeo dicendum quòd ipsum tempus quo Christus in sepulcro mansit, effectum mortis ejus repræsentat. Dictum est autem supra, qu. præc., art. 6, quòd per mortem

sup. illud : Et ecce vir, etc., « *benè Christus in monu-« mento conditur justi, ut in justitiæ habitatione con-« quiescat. Monumentum enim hoc in duritiæ gentilis pe-« tra sibi justus excidit penetrabili verbo, ut præten-« deret in nationibus virtus Christi. Cui pulcherimè « admotus est lapis, ne pateret. Quicumque enim in se « benè humaverit Christum, diligenter custodiat, ne eum « perdat, neve perfidiæ ad illum sit ingressus.* » Et *mox :* « *Benè in petrâ excisum, hoc est in fidei fir-« mamento, de quâ veri Israelitæ dulcedinem mellis et « oleum spirituale suxerunt.* »

Christi liberati sumus à duplici morte, scilicet à morte animæ, et à morte corporis : et hoc significatur per duas noctes, quibus Christus in sepulcro permansit. Mors autem ejus quia non fuit ex peccato proveniens, sed ex charitate suscepta, non habuit rationem noctis, sed diei : et ideò significatur per diem integrum, quo Christus fuit in sepulcro. Et sic conveniens fuit quòd Christus unâ die et duabus noctibus esset in sepulcro.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in libro 3 de Consensu Evangelistarum, cap. 24, in med., « quidam modum « locutionis Scripturæ nescientes, noctem vo« luerunt annumerare tres illas horas à sextâ « usque ad nonam, quibus sol obscuratus est, « et diem tres horas alias, quibus iterùm ter« ris est redditus, id est, à nonâ usque ad ejus « occasum; sequitur enim nox futuri sabba« ti, quia cum suo die computata, erunt jam « duæ noctes, et duo dies. Porrò autem post « sabbatum sequitur nox primi sabbati, id « est, illucentis diei dominici, in quâ tunc Do« minus resurrexit. Et ita adhuc non consta« bit ratio trium dierum et trium noctium. « Restat ergo ut hoc inveniatur illo Scriptura« rum usitato loquendi modo, quo à parte to« tum intelligitur; » ita scilicet quòd unam noctem et unum diem accipiamus pro uno die naturali. (Quod sequitur habetur lib. 4, de Trinit., cap. 6.) Et sic primus dies computatur ab extremâ parte suî, quâ Christus in sextâ feriâ est mortuus et sepultus; secundus autem dies est integer cùm viginti quatuor horis nocturnis et diurnis; nox autem sequens pertinet ad tertium diem. *Sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum à luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem à tenebris computantur in lucem.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 6 (implic.), Christus in diluculo resurrexit, in quo aliquid lucis apparet, et adhuc tamen aliquid remanet tenebrarum noctis. Unde de mulieribus dicitur Joan. 20, quòd *cùm adhuc essent tenebræ, venerunt ad monumentum.* Ratione ergo harum tenebrarum Gregorius dicit hom. 21, in Evang., vers. fin., Christum mediâ nocte surrexisse, non quidem divisâ nocte in duas partes æquales, sed infra ipsam noctem; illud enim diluculum et pars noctis, et pars diei dici potest, propter convenientiam quam cum utroque habet.

Ad tertium dicendum quòd in tantum lux in morte Christi prævaluit (quæ significatur per unam diem) quòd tenebras duarum noctium, id est, duplicis mortis nostræ, removit, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO LII.

De descensu Christi ad inferos. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de descensu Christi ad inferos : et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm fuerit conveniens Christum ad inferos descendere; 2° in quem infernum descenderit; 3° utrùm totus fuerit in inferno; 4° utrum aliquam moram ibi traxerit; 5° utrùm sanctos patres ab inferno liberaverit; 6° utrùm damnatos ab inferno liberaverit; 7° utrùm liberaverit pueros in peccato originali defunctos; 8° utrùm liberaverit homines de purgatorio.

Articulus primus. — *Utrùm fuerit conveniens Christum ad infernum descendere.* — (3, *dist.* 22, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *et op.* 2, *cap.* 235, *et op.* 60, *cap.* 21, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum ad infernum descendere. Dicit enim Augustinus in epistolâ ad Evodium, 164, al. 119, aliquant. ante med. : *Nec ipsos quidem inferos uspiam Scripturarum in libro appellatos potuì reperire.* Sed anima Christi non descendit ad aliquod malum, quia nec animæ justorum ad aliquod malum descendunt. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens Christum ad inferos descendere.

2. Præterea, descendere ad inferos non potest Christo convenire secundùm divinam naturam, quæ est omninò immobilis, sed solùm convenire potest secundùm naturam assumptam. Ea verò quæ Christus fecit, vel passus est in naturâ assumptâ, ordinantur ad humanam salutem; ad quam non videtur necessarium fuisse quòd Christus descenderit ad inferos, quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit à culpâ, et pœnâ, ut supra dictum est, qu. 50, art. 6. Non igitur fuit conveniens quòd Christus ad infernum descenderet.

3. Præterea, per mortem Christi separata est anima à corpore ejus, quod quidem in sepulchro positum fuit, ut supra dictum est qu. præc. Non autem videtur quòd secundùm animam solam ad infernum descenderit, quia anima, cùm sit incorporea, non videtur quòd localiter possit moveri : hoc enim est corporum, ut probatur in 6 Physic., text. 32; descensus autem motum corporalem importat. Non ergo fuit conveniens quòd Christus ad infernum descenderet.

Sed contra est quod dicitur in Symbolo : *Descendit ad inferos;* et Apostolus dicit Ephes. 4, 9 : *Quòd autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primùm ad inferiores partes terræ?* Glossa interl., id est, *ad inferos.*

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit Christum ad infernum descendere. Primò quidem quia ipse venerat pœnam nostram portare, ut nos à pœnâ eriperet, secundùm illud Isa. 53, 4 : *Verè languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Ex peccato autem homo incurrerat non solùm mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos. Et ideò sicut fuit conveniens eum mori, ut nos liberaret à morte; ita conveniens fuit eum descendere ad inferos ut nos à descensu ad inferos liberaret. Unde dicitur Oseæ 13, 14 : *Ero mors tua, ô mors; ero morsus tuus, inferne.* Secundò, quia conveniens erat ut victo diabolo per passionem, vinctos ejus eriperet, qui detinebantur in inferno, secundùm illud Zachar. 9, 2 : *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu;* et Coloss. 2, 15, dicitur : *Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter.* Tertiò, ut sicut potestatem suam

ostendit in terrâ vivendo et moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno, ipsum visitando et illuminando. Unde dicitur in psal. 23, 7: *Attollite portas, principes, vestras;* Glossa (ord. Aug.), id est, *principes inferni, auferte potestatem vestram, quâ usque nunc homines in inferno detinebatis;* et sic *in nomine Jesu omne genu flectatur*, non solùm *cœlestium*, sed etiam *infernorum*, ut dicitur Philipp. 2.

Ad primum ergo dicendum quòd nomen inferorum sonat in malum pœnæ, non autem in malum culpæ. Unde decuit Christum in infernum descendere, non tanquàm ipse esset debitor pœnæ, sed ut eos qui erant pœnæ obnoxii, liberaret.

Ad secundum dicendum quòd passio Christi fuit quasi quædam causa universalis humanæ salutis tam vivorum quàm mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquid speciale. Unde sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta configurantia nos passioni Christi; ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos. Propter quod signanter dicitur Zachar. 9 quòd *eduxit vinctos de lacu in sanguine testamenti sui*, id est, per virtutem passionis suæ.

Ad tertium dicendum quòd anima Christi non descendit ad inferos eo genere motûs quo angeli moventur, sicut in primâ parte habitum est, quæst. 53.

Articulus ii. — *Utrùm Christus descenderit ad infernum damnatorum.* — (3, *dist.* 22, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 2 *et op.* 60, *cap.* 21, *circa med.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus descenderit etiam ad infernum damnatorum. Dicitur enim ex ore divinæ Sapientiæ Eccli. 24, 45: *Penetrabo omnes inferiores partes terræ.* Sed inter partes inferiores terræ computatur etiam infernus damnatorum, secundùm illud psal. 62, 10: *Introibunt in inferiora terræ.* Ergo Christus, qui est Dei sapientia, etiam usque ad infernum damnatorum descendit.

2. Præterea, Act. 2, 24, dicit Petrus quòd *Deus Christum suscitavit, solutis doloribus inferni, juxta quod impossibile erat teneri illum ab eo.* Sed dolores non sunt in inferno patrum, neque etiam in inferno puerorum, qui non puniuntur pœnâ sensûs propter peccatum actuale, sed solùm pœnâ damni propter peccatum originale. Ergo Christus descendit in infernum damnatorum, vel etiam in purgatorium, ubi homines puniuntur pœnâ sensûs pro peccatis actualibus.

3. Præterea, 1 Pet. 3, 19, dicitur quòd *Christus his qui in carcere conclusi erant, spiritu veniens prædicavit* (1), *qui increduli fuerunt aliquando:* quod, sicut Athanasius dicit in epistolâ ad Epictetum, circa med., et incipit: *Ego arbitrabor*, intelligitur de descensu Christi ad inferos. Dicit enim quòd corpus Christi fuit in sepulcro positum, quando ipse perrexit prædicare his qui in custodiâ erant spiritibus, sicut dixit Petrus. Constat autem quòd increduli erant in inferno damnatorum. Ergo Christus ad infernum damnatorum descendit.

4. Præterea, Augustinus dicit in epistolâ ad Evod. (164, al. 99, aliquant. ante med.: *Si in Abrahæ sinum Christum venisse sacra Scriptura dixisset, non nominato inferno ejusque doloribus, miror si quisquam ad inferos eum descendisse asserere auderet. Sed quia evidentia testimonia et infernum commemorant, et dolores, nulla causa occurrit cur illò credatur venisse Salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret.* Sed locus dolorum est infernus damnatorum. Ergo Christus in infernum damnatorum descendit.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit in quodam sermone de Resurrectione, 2, à princ., *Christus ad infernum descendens, omnes justos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit.* Sed inter illos erat etiam Job qui de se ipso dicit, Job 17, 16: *In profundissimum infernum descendent omnia mea.* Ergo Christus etiam usque ad profundissimum infernum descendit.

Sed contra est quod de inferno damnatorum dicitur Job. 10, 21: *Antequàm vadam, et non revertar ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine, ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.* Nulla autem est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur 2 ad Corinth. 6. Ergo Christus, qui est lux, ad illum infernum damnatorum non descendit.

Respondeo dicendum quòd dupliciter dicitur esse aliquid alicubi: uno modo per suum effectum: et hoc modo Christus in quemlibet inferorum descendit; aliter tamen et aliter; nam in infernum damnatorum habuit hunc effectum quòd descendens ad inferos, eos de suâ incredulitate et malitiâ confutavit; illis verò qui detinebantur in purgatorio, spem gloriæ consequendæ dedit; sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen æternæ gloriæ infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam; et hoc modo anima Christi descendit solùm ad locum inferni, in quo justi detinebantur, ut quos ipse per gratiam interiùs visitabat secundùm divinitatem, et eos etiam secundùm animam visitaret et loco. Sic autem in unâ parte inferni existens, effectum suum aliqualiter ad omnes inferni partes derivavit, sicut et in uno loco terræ passus, totum mundum suâ passione liberavit.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus, qui est Dei sapientia, penetravit omnes inferiores partes terræ, non localiter secundùm animam omnes circumeundo, sed effectum suæ potentiæ aliqualiter ad omnes extendendo; ita tamen quòd solos justos illuminavit: sequitur enim: *Et illuminabo omnes sperantes in Domino.*

Ad secundum dicendum quòd duplex est dolor: unus de passione pœnæ, quem patiuntur homines pro peccato actuali, secundùm illud psal. 17, 6: *Dolores inferni circum-*

(1) Vulgata: *Christus .... vivificatus autem spiritu; in quo et his qui in carcere erant spiritibus veniens prædicavit*, etc.

dederunt me. Alius autem dolor est de dilatione speratæ gloriæ, secundùm illud Proverb. 13, 12 : *Spes quæ differtur, affligit animam :* quem quidem dolorem patiebantur sancti patres in inferno : ad quod significandum Augustinus in sermone de Resurr., ubi sup., à med., dicit quòd *lacrymabili obsecratione Christum orabant* Utrosque autem dolores Christus solvit ad inferos descendens; aliter tamen et aliter: nam dolores pœnarum solvit, præservando ab eis; sicut medicus dicitur solvere morbum, à quo præservat per medicinam; dolores autem causatos ex dilatione gloriæ actualiter solvit, gloriam præbendo.

Ad tertium dicendum quòd illud quod ibi dicit Petrus, à quibusdam refertur ad descensum Christi ad inferos, sic exponentibus verbum illud : *His qui in carcere inclusi erant*, id est, inferno, *spiritu*, id est, secundùm animam, *Christus veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando.* Unde et Damascenus dicit in 3 lib.orth. Fid., cap. 19, quòd *sicut his qui in terrâ sunt evangelizavit; ita et his qui in inferno ; non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret,* quia ipsa prædicatio nihil aliud intelligi potest quàm manifestatio divinitatis ejus quæ manifestata est infernalibus per virtuosum descensum Christi ad inferos.

Augustinus tamen meliùs exponit in epistolâ ad Evodium, ut sup., ut referatur non ad descensum Christi ad inferos, sed ad operationem divinitatis ejus, quam exercuit à principio mundi, ut sit sensus, quòd *his qui in carcere conclusi erant,* viventes scilicet in corpore mortali, quod est quasi quidem carcer animæ, *spiritu suæ divinitatis veniens prædicavit* per internas inspirationes, et etiam exteriores admonitiones per ora justorum : *his,* in quantum *prædicavit, qui increduli fuerant aliquando,* Noe scilicet prædicanti, *quòd expectabat Dei patientiam,* per quam differebatur pœna diluvii : unde subdit: *In diebus Noe, cùm fabricaretur arca.*

Ad quartum dicendum quòd sinus Abrahæ potest secundùm duo considerari. Uno modo secundùm quietem, qui ibi erat à pœnâ sensibili et quantùm ad hoc non competit ei nec nomen inferni, nec sunt ibi aliqui dolores. Alio modo potest considerari quantùm ad privationem gloriæ speratæ : et secundùm hoc habet rationem inferni et doloris. Et ideò nunc dicitur sinus Abrahæ illa requies beatorum, non tamen dicitur infernus, nec dicuntur nunc in sinu Abrahæ esse dolores.

Ad quintum dicendum quòd sicut Gregorius ibidem, lib. 13 Moral. cap. ult., ad fin., dicit, ipsa superiora loca inferni « profundissimum infernum vocat. Si enim quantùm ad celsitudinem cœli aer iste caliginosus « infernus est; quantùm ad ejusdem aeris « altitudinem, terra, quæ inferiùs jacet, et « infernus intelligi, et profundum potest; « quantùm verò ad ejusdem terræ altitudinem « et loca illa inferni, quæ superiora sunt aliis « receptaculis inferni, hoc modo inferni pro« fundissimi appellatione significantur. »

Articulus III. — *Utrùm Christus fuerit totus in inferno.* — *(Opusc. 2, cap. 256.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit totus in inferno. Corpus enim Christi est pars ejus. Sed corpus Christi non fuit in inferno. Ergo totus Christus non fuit in inferno.

2. Præterea, nihil, cujus partes ab invicem separatæ sunt, potest dici totum. Sed corpus et anima, quæ sunt partes humanæ naturæ, fuerunt ab invicem separatæ post mortem, ut supra dictum est, quæst. 50, art. 4. Descendit autem ad infernum mortuus existens. Non ergo potuit esse totus in inferno.

3. Præterea, illud totum dicitur esse in aliquo loco, cujus nihil est extra locum illum. Sed aliquid Christi erat extra infernum, quia corpus erat in sepulcro, et divinitas ubique. Ergo Christus non fuit totus in inferno.

Sed contra est quòd Augustinus dicit in libro 3 de Symbolo, cap. 7 : *Totus Filius apud Patrem, totus in cœlo, totus in terrâ, totus in utero Virginis, totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso, quo latronem introduxit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut patet ex his quæ in primâ parte dicta sunt, quæst. 31, art. 2, ad 4, masculinum genus refertur ad hypostasim vel personam; neutrum autem genus pertinet ad naturam. In morte autem Christi licèt anima fuerit separata à corpore, neutrum tamen fuit separatum à personâ Filii Dei, ut supra dictum est, quæst. 50, art. 2. Et ideò in illo triduo mortis Christi dicendum est, quòd totus Christus fuit in sepulcro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum, et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animæ sibi unitæ, totus etiam Christus tunc erat ubique ratione divinæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd corpus quod tunc erat in sepulcro, non est pars personæ increatæ, sed naturæ assumptæ. Et ideò per hoc quòd corpus Christi non fuit in inferno, non excluditur quin totus Christus fuerit; sed ostenditur quòd non fuit ibi totum quod pertinet ad humanam naturam.

Ad secundum dicendum quòd ex animâ et corpore unitis constituitur totalitas humanæ naturæ, non autem totalitas divinæ personæ. Et ideò solutâ unione animæ et corporis per mortem, remansit totus Christus, sed non remansit humana natura in suâ totalitate.

Ad tertium dicendum quòd persona Christi est tota in quolibet loco, sed non totaliter, quia nullo loco circumscribitur; sed nec omnia loca simul accepta ejus immensitatem comprehendere possunt, quinimò ipse suâ immensitate omnia comprehendit. Hoc autem locum habet in his quæ corporaliter et circumscriptivè sunt in loco, quòd si totum sit alicubi, nihil ejus sit extra. Sed hoc in Deo locum non habet. Unde Augustinus dicit in lib. 3 de Symbolo, cap. 7 :« Non per diversa « tempora vel loca dicimus ubique Christum « esse totum, ut modò ibi totus sit, et alio tem« pore alibi totus, sed ut semper ubique sit « totus. »

Articulus iv. — *Utrùm Christus aliquam moram traxerit in inferno.*—(3, *dist.* 22, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 3, *et op.* 60, *cap.* 21., *circa fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus nullam moram traxerit in inferno. Christus enim ad hoc in infernum descendit, ut ab eo homines liberaret. Sed hoc statim ab eo factum est in ipso suo descensu: *Facile enim est in conspectu Dei subitò honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. 11, 23. Ergo videtur quòd nullam moram in inferno traxerit.

2. Præterea, Augustinus dicit in sermone de Resurrectione, ut sup., quòd *sine aliquâ morâ ad imperium Domini ac Salvatoris omnes ferrei confracti sunt vectes;* unde ex personâ angelorum concomitantium Christum dicitur: *Tollite portas, principes, vestras*, ps. 23, 7. Ad hoc autem Christus illùc descendit ut vectes inferni confringeret. Ergo Christus in inferno nullam moram traxit.

3. Præterea, Luc. 23, dicitur quòd Dominus in cruce pendens dixit latroni: *Hodiè mecum eris in paradiso*: ex quo patet quòd eodem die Christus fuit in paradiso. Non autem secundùm corpus quod positum fuit in sepulcro. Ergo secundùm animam, quæ ad infernum descenderat: et ita videtur quòd non traxerit moram in inferno.

Sed contra est quod Petrus dicit Act. 1, 24: *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni, juxta quòd impossibile erat teneri illum ab eo.* Ergo videtur quòd usque ad horam resurrectionis manserit in inferno.

Respondeo dicendum quòd sicut Christus, ut nostras pœnas in se susciperet, voluit corpus suum in sepulcro poni: ita etiam voluit animam suam ad infernum descendere. Corpus autem ejus mansit in sepulcro per diem integrum et duas noctes, ad comprobandum veritatem mortis suæ. Unde etiam tantumdem credendum est animam ejus fuisse in inferno, ut simul anima ejus educeretur de inferno, et corpus de sepulcro.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus statim ad infernum descendens sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco inferni, sed in ipso inferno eos luce gloriæ illustrando. Et tamen conveniens fuit, ut tamdiù anima ejus remaneret in inferno, quamdiù corpus manebat in sepulcro.

Ad secundum dicendum quòd vectes inferni dicuntur impedimenta, quibus sancti patres de inferno exire prohibebantur, reatu culpæ primi parentis, quos Christus statim descendens ad inferos virtute suæ passionis et mortis confregit: et tamen voluit in inferno aliquandiù remanere, propter rationem prædictam in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd illud verbum Domini est intelligendum non de paradiso terrestri corporeo, sed de paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicumque divinâ gloriâ perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei: *Mecum eris in paradiso*, sed præmio in paradiso fuit, quia ibi divinitate Christi fruebatur, sicut et alii Sancti.

Articulus v.—*Utrùm Christus descendens ad inferos sanctos patres inde liberaverit.*—(3, *dist.* 22, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *et op.* 2, *cap.* 225.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus descendens ad inferos sanctos patres indè non liberaverit. Dicit enim Augustinus in epistolâ ad Evodium 164, al. 99, ante med.: « Illis justis qui in sinu erant Abrahæ, « cùm Christus in inferno descenderet, non-« dùm quid contulisset inveni, à quibus eum « secundùm beatificam præsentiam suæ divi-« nitatis nunquàm video recessisse. » Multùm autem eis contulisset, si eos ab inferis liberâsset. Non ergo videtur quòd Christus sanctos patres ab inferis liberaverit.

2. Præterea, nullus in inferno detinetur, nisi propter peccatum. Sed sancti patres, dùm adhuc viverent, per fidem Christi justificati fuerant à peccato. Ergo non indigebant liberari ab inferno, Christo ad inferos descendente.

3. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Sed causa descendendi ad inferos est peccatum, quod fuit remotum per passionem Christi, ut sup. dictum est, qu. 50, art 6. Non ergo per descensum Christi ad inferos sancti patres sunt de inferno educti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in serm. de Resurrect., ut sup. quòd Christus, quando ad inferos descendit, *portam inferni, et vectes ferreos confregit* (1), *et omnes justos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit.*

Respondeo dicendum, quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad 2, Christus descendens ad inferos operatus est in virtute suæ passionis. Per passionem autem Christi liberatum est genus humanum non solùm à peccato, sed etiam à reatu pœnæ, ut supra dictum est, qu. 49, art. 3, et qu. 50, art. 6. Dupliciter homines reatu pœnæ erant adstricti: uno modo pro peccato actuali, quod quilibet in suâ personâ commiserat, alio modo pro peccato totius humanæ naturæ, quod à primo parente in omnes originaliter devenit, ut dicitur Rom. 5. Cujus quidem peccati pœna est mors corporalis, et exclusio à vitâ gloriæ, ut patet ex his quæ dicuntur Gen. 2 et 3; nam Deus hominem de paradiso post peccatum ejecit, cui ante peccatum mortem fuerat comminatus, si peccaret. Et ideò Christus descendens ad inferos virtute suæ passionis ab hoc reatu sanctos absolvit, quo erant à vitâ gloriæ exclusi, ut possent Deum per essentiam videre, in quo consistit perfecta hominis beatitudo, ut in secundâ parte dictum est, 1-2 qu. 3, art. 8. Per hoc autem sancti patres detinebantur in inferno, quòd eis ad vitam gloriæ propter peccatum primi parentis aditus non patebat. Et sic Christus descendens ad inferos, sanctos patres ab inferis liberavit. Et hoc est quod dicitur Zachar. 9, 2: *Tu verò in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu* (2), *in quo non erat aqua.* Et Coloss. 2, 15, dicitur, quòd *expolians principatus et*

(1) Ita cum Augustino cod. Camer., Alcan, Paris. et editi recentiores. Al. deest, *ferreos.*

(2) Vulgata, *emisisti vinctos tuos de lacu*, etc.

potestates, scilicet infernales, auferendo Abraham, Isaac, et Jacob, et cæteros justos, *traduxit eos*, id est, *longè ab hoc regno tenebrarum ad cœlum duxit*, ut Glossa (ord.) ibidem dicit.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus ibi loquitur contra quosdam qui æstimabant antiquos justos ante adventum Christi inferno doloribus pœnarum fuisse subjectos. Unde parùm ante verba inducta præmittit, dicens : « Addunt quidam hoc beneficium antiquis etiam sanctis fuisse concessum, ut Dominus cùm in infernum venisset, à doloribus solverentur. Sed quonam modo intelligatur Abraham, in cujus sinum etiam pauper ille susceptus est, in illis fuisset doloribus, ego quidem non video. » Et ideò cùm postea subdit, « se nondùm invenisse quid descensus Christi ad inferos antiquis justis contulerit, » intelligendum est quantùm ad absolutionem à doloribus pœnarum. Contulit tamen eis quantùm ad adeptionem gloriæ ; et per consequens solvit eorum dolorem, quem patiebantur ex dilatione gloriæ : ex cujus tamen spe magnum gaudium habebant, secundùm illud Joan. 8, 56 : « Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum. » Et ideò subdit : « A quibus eum secundùm beatificam præsentiam suæ divinitatis nunquàm video recessisse, » in quantum scilicet ante adventum Christi erant beati in spe, licèt nondùm essent perfectè beati in re.

Ad secundum dicendum quòd sancti patres, dùm adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato tam originali quàm actuali, et à reatu pœnæ actualium peccatorum, non tamen à reatu pœnæ originalis peccati, per quem excludebantur à gloriâ, nondùm soluto pretio redemptionis humanæ ; sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum à reatu actualium peccatorum, et à reatu originalis quantùm ad exclusionem à gloriâ, remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati quantùm ad necessitatem corporaliter moriendi, quia renovantur secundùm spiritum, sed nondùm secundùm carnem, secundùm illud Rom. 8, 10 : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus verò vivit propter justificationem.*

Ad tertium dicendum quòd statim Christo mortem patiente, anima ejus ad infernum descendit, et suæ passionis fructum exhibuit sanctis in inferno detentis ; quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud inferos commorante ; quia ipsa Christi præsentia pertinebat ad cumulum gloriæ.

Articulus vi. — *Utrùm Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit.* — (3, *dist.* 21, *quæst.* 2, *et opusc.* 11, *cap.* 241.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit. Dicitur enim Isa. 24, 22 : « Congregabuntur congregatione unius falcis in lacum (1), et claudentur ibi in carcere, et post multos dies visitabuntur. » Loquitur autem ibi de damnatis, qui militiam cœli adoraverunt, ut Hieronymus explicat. Ergo videtur quòd etiam damnati, Christo descendente ad inferos, sint visitati ; quod ad eorum liberationem videtur pertinere.

2. Præterea, super illud Zach. 9, 2 : *Tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua*, dicit Glossa (interl. Hieronymi) : « Tu eos liberâsti qui tenebantur vincti carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat. » Sed soli damnati includuntur carceribus absque misericordiâ. Ergo Christus liberavit aliquos de inferno damnatorum.

3. Præterea, potentia Christi non fuit minor in inferno quàm in hoc mundo : utròbique enim operatus est per potentiam suæ divinitatis. Sed in hoc mundo de quolibet statu aliquos liberavit. Ergo etiam in inferno liberavit aliquos de statu damnatorum.

Sed contra est quod dicitur Oseæ 13, 14 : *Ero mors tua, ô mors ; morsus tuus ero, inferne* : Glossa interl. : *Electos educendo, reprobos ibidem relinquendo.* Sed soli reprobi sunt in inferno damnatorum. Ergo per descensum Christi ad inferos non sunt aliqui de inferno damnatorum liberati.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est art. præc., Christus descendens ad inferos, operatus est in virtute suæ passionis. Et ideò ejus descensus ad inferos illis solis liberationis contulit fructum qui fuerunt passioni Christi conjuncti per fidem charitate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in inferno damnatorum, aut penitùs fidem passionis Christi non habuerant, sicut infideles ; aut si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad charitatem Christi patientis : unde nec à peccatis suis erant mundati. Et propter hoc descensus Christi ad inferos non contulit eis liberationem à reatu pœnæ infernalis.

Ad primum ergo dicendum quòd, Christo descendente ad inferos, omnes qui erant in quâcumque parte inferni, sunt aliqualiter visitati ; sed quidam ad suam consolationem et liberationem, quidam autem ad suam confutationem et confusionem, sicut damnati. Unde ibidem subditur : *Et erubescet luna, et confundetur sol*, etc. Potest etiam hoc referri ad visitationem quâ visitabuntur in die judicii, non ut liberentur, sed ut ampliùs condemnentur, secundùm illud Sophoniæ 1, 12 : *Visitabo super viros defixos in fæcibus suis.*

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur in Glossâ : *Ubi nulla misericordia eos refrigerabat*, intelligendum est quantùm ad refrigerium perfectæ liberationis, quia sancti patres ab illis inferni carceribus ante Christi adventum non poterant liberari.

Ad tertium dicendum quòd non fuit propter Christi impotentiam quòd non sunt aliqui liberati de quolibet statu infernalium, sicut de quolibet statu mundanorum ; sed propter diversam utrorumque conditionem. Nam homines quamdiù vivunt, possunt ad fidem et charitatem converti, quia in hâc vitâ non sunt

(1) Vulgata, *in congregatione unius fascis in lacum*, etc.

homines confirmati in bono, vel malo, sicut post exitum ab hâc vitâ.

Articulus vii. — *Utrùm pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint à Christo liberati.* — (3, *dist* 22, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 3, *et opusc.* 11, *cap.* 142.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint per descensum Christi liberati ab inferno. Non enim tenebantur in inferno nisi pro peccato originali, sicut et sancti patres. Sed sancti patres sunt ab inferno liberati per Christum, ut supra dictum est, art. 5 huj. quæst. Ergo et pueri similiter per Christum sunt ab inferno liberati.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 5, 15 : *Si unius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei et donum in gratiâ unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Sed propter peccatum primi parentis pueri cum solo originali peccato decedentes in inferno detinentur. Ergo multò magis per gratiam Christi sunt ab inferno liberati.

3. Præterea, sicut baptismus operatur in virtute passionis Christi, ita et descensus ejus ad inferos, ut ex dictis patet art. præc. Sed pueri per baptismum liberantur à peccato originali et ab inferno. Ergo similiter liberati sunt per descensum Christi ad inferos.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 3, 25, quòd *Deus proposuit Christum propitiatorem per fidem in sanguine ejus.* Sed pueri qui cum solo peccato originali decesserant, nullo modo fuerant participes fidei Christi. Ergo non perceperunt fructum propitiationis Christi, ut per ipsum ab inferno liberarentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., descensus Christi ad inferos in illis solis effectum liberationis habuit qui per fidem et charitatem passioni Christi conjungebantur, in cujus virtute descensus Christi ad inferos liberatorius erat. Pueri autem qui cum originali peccato decesserant, nullo modo fuerant conjuncti passioni Christi per fidem et dilectionem : neque enim fidem propriam habere potuerant, quia non habuerant usum liberi arbitrii, neque per fidem parentum, aut per aliquod fidei sacramentum fuerant à peccato originali mundati. Et ideò descensus Christi ad inferos hujusmodi pueros non liberavit ab inferno. Et præterea sancti patres ab inferno sunt liberati per hoc quòd sunt ad gloriam divinæ visionis admissi; ad quam nullus potest pervenire nisi per gratiam, secundùm illud Rom. 6, 23 : *Gratia Dei vita æterna.* Cùm igitur pueri cum originali peccato decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab inferno liberati.

Ad primum ergo dicendum quòd sancti patres, etsi adhuc tenerentur adstricti reatu originalis peccati, in quantum respicit humanam naturam, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni maculâ peccati : et ideò capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad inferos. Sed hoc de pueris dici non potest, ut ex supradictis patet in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd cùm Apostolus dicit quòd gratia Dei in plures abundavit, ly *plures* non est accipiendum comparativè, quasi plures numero sint salvati per gratiam Christi quàm damnati per peccatum Adæ ; sed absolutè ac si diceret quòd gratia unius Christi abundavit in multos, sicut et peccatum unius Adæ pervenit ad multos. Sed sicut peccatum Adæ ad eos tantùm pervenit qui per seminalem rationem carnaliter ab eo descenderunt, ita gratia Christi ad illos tantùm pervenit qui spirituali regeneratione ejus membra sunt facti : quod non competit pueris decedentibus cum originali peccato.

Ad tertium dicendum quòd baptismus adhibetur hominibus in hâc vitâ, in quâ homo potest transmutari de culpâ in gratiam; sed descensus Christi ad inferos exhibitus fuit animabus post hanc vitam, ubi non sunt capaces transmutationis prædictæ. Et ideò per baptismum pueri liberantur à peccato originali et ab inferno, non autem per descensum Christi ad inferos.

Articulus viii. — *Utrùm Christus suo descensu liberaverit animas à purgatorio.* — (3, *dist.* 21, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 4, *et opusc.* 2, *cap.* 241.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus suo descensu ad inferos liberaverit animas à purgatorio. Dicit enim Augustinus in epist. ad Evodium, 164, al. 99, ante med. : « Quia evidentia testimonia et infernum « commemorant et dolores, nulla causa « occurrit cur illò credatur venisse Salvator, « nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret « Sed utrùm omnes quos in eis invenit, an « quosdam quos illo beneficio dignos judica« vit, adhuc requiro. Fuisse tamen Christum « apud inferos, et in eorum doloribus con« stitutis hoc beneficium præstitisse, non du« bito. » Non autem præstitit beneficium liberationis damnatis, sicut supra dictum est, art. 6 huj. quæst. Præter eos autem nulli sunt in doloribus pœnalibus constituti, nisi illi qui sunt in purgatorio. Ergo Christus animas de purgatorio liberavit.

2. Præterea, ipsa Christi præsentia non minorem effectum habuit quàm sacramenta ipsius. Sed per sacramenta Christi liberantur animæ à purgatorio, et præcipuè per Eucharistiæ sacramentum, ut infra dicetur (Supplem. quæst. 71, art. 9) Ergo multò magis per præsentiam Christi ad inferos descendentis sunt animæ à purgatorio liberatæ.

3. Præterea, *Christus, quoscumque curavit in hâc vitâ, totaliter curavit,* ut Augustinus dicit in lib. de Pœnit. (alius auctor de verâ et falsâ Pœnitent., cap. 9, à med.), et Joan. 7, 23, Dominus dicit : *Totum hominem salvum feci in sabbato.* Sed Christus eos qui in purgatorio erant liberavit à reatu pœnæ damni, quo excludebantur à gloriâ. Ergo etiam liberavit eos à reatu pœnæ purgatorii.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 13 Moral., cap. 15, ad fin. : « Dùm conditor ac « redemptor noster claustra inferni pene« trans, electorum exinde animas eduxit, « nos illò ire non patitur, unde jam alios « descendendo liberavit. » Patitur autem nos ire ad purgatorium. Ergo descendens ad inferos animas à purgatorio non liberavit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., et 4 huj. quæst., ad 2, et art. 5 et 6, descensus Christi ad inferos liberatorius fuit in virtute passionis ipsius. Passio autem ejus non habet temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternam, secundùm illud Hebr. 10, 14 : *Unâ oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Et sic patet quòd non habuit tunc majorem efficaciam passio Christi quàm habeat nunc. Et ideò illi qui fuerunt tales quales non sunt, qui in purgatorio detinentur, non fuerunt à purgatorio liberati per descensum Christi ad inferos. Si qui autem inventi sunt tales, quales etiam nunc virtute passionis Christi à purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad inferos à purgatorio esse liberatos.

Ad primum ergo dicendum quòd ex illâ auctoritate Augustini non potest concludi quòd omnes illi qui in purgatorio erant, fuerint à purgatorio liberati, sed quòd aliquibus eorum fuerit hoc beneficium collatum, illis scilicet qui jam sufficienter purgati erant, vel etiam qui dùm adhuc viverent, meruerunt per fidem et devotionem ad mortem Christi, ut eo descendente, liberarentur à temporali purgatorii pœnâ.

Ad secundum dicendum quòd virtus Christi operatur in sacramentis per modum (1) sanationis et expiationis cujusdam. Unde sacramentum Eucharistiæ liberat hominem à purgatorio, in quantum est sacrificium quoddam satisfactorium pro peccato. Descensus autem Christi ad inferos non fuit satisfactorius; operabatur tamen in virtute passionis, quæ fuit satisfactoria, ut supra habitum est, quæst. 49, art. 1-2 et 3; sed erat satisfactoria in genere, cujus virtutem oportebat applicari ad unumquemque per aliquid specialiter ad ipsum pertinens. Et ideò non oportet quòd per descensum Christi ad inferos omnes fuerint à purgatorio liberati.

Ad tertium dicendum quòd illi defectus, à quibus Christus in hoc mundo simul homines liberabat, erant personales, propriè ad unumquemque pertinentes; sed exclusio à gloriâ Dei erat quidam defectus generalis pertinens ad totam humanam naturam. Et ideò nihil prohibet eos qui erant in purgatorio, per Christum esse liberatos ab exclusione à gloriâ, non autem à reatu pœnæ purgatorii, qui pertinet ad proprium defectum, sicut è contrario sancti patres ante Christi adventum liberati sunt à propriis defectibus, non autem à defectu communi, sicut supra dictum est, quæst. 49, art. 5, ad 1.

QUÆSTIO LIII.

De resurrectione Christi. (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad exaltationem Christi : et primò de ejus resurrectione; secundò, de ejus ascensione; tertiò, de ejus sessione ad dexteram Patris; quartò, de judiciariâ potestate ipsius.

(1) Ita cum Mss. edit. veteres. Garcia, et edit. Pat., *satisfactionis*. Nicolaius, *sanctificationis*.

Circa primum occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de ipsâ Christi resurrectione. Secunda de qualitate resurgentis. Tertia de manifestatione resurrectionis. Quarta de ejus causalitate.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de necessitate resurrectionis ejus; 2° de tempore; 3° de ordine; 4° de causâ.

Articulus primus. — *Utrùm fuerit necessarium Christum resurgere.* — (3, *dist.* 21, *qu.* 2, *art.* 1, *et opusc.* 60, *cap.* 12, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit necessarium Christum resurgere. Dicit enim Damascenus in lib 4 orth. Fid., cap. ult. : *Resurrectio est secunda ejus quòd dissolutum est et cecidit, animalis surrectio.* Sed Christus non cecidit per peccatum, nec corpus ejus est dissolutum, ut ex supra dictis patet, quæst. 51, art. 3. Non ergo propriè convenit ei resurgere.

2. Præterea, quicumque resurgit, ad aliquid altius promovetur, quia surgere est sursùm moveri. Sed corpus Christi remansit post mortem divinitati unitum; et ita non potuit in aliquid altius promoveri. Ergo non competebat sibi resurgere.

3. Præterea, ea quæ circa humanitatem Christi sunt acta, ad nostram salutem ordinantur. Sed sufficiebat ad salutem nostram passio Christi, per quam sumus liberati à pœnâ, culpâ, ut ex supra dictis patet, qu. 59, art. 1 et 3. Non ergo fuit necessarium quòd Christus à mortuis resurgeret.

Sed contra est quod dicitur, Luc., ult., 26 : *Oportebat Christum pati, et resurgere à mortuis.*

Respondeo dicendum quòd necessarium fuit Christum resurgere, propter quinque. Primò quidem ad commendationem divinæ justitiæ, ad quam pertinet exaltare illos qui se propter Deum humiliant, secundùm illud Luc. 1, 52 : *Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles.* Quia igitur Christus propter charitatem et obedientiam Dei se humiliavit usque ad mortem crucis, oportebat quòd exaltaretur à Deo usque ad gloriosam resurrectionem : unde ex ejus personâ dicitur in psal. 138, 1 : *Tu cognovisti*, id est, approbâsti, *sessionem meam,* id est, humilitatem, et passionem, et resurrectionem meam, id est, glorificationem in resurrectione, sicut Glossa interl. exponit. Secundò, ad fidei nostræ instructionem, quia per ejus resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi, quia, ut dicitur 2 ad Cor. ult. 4 : *Etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei.* Et ideò ad Corinth. 15, 14, dicitur : *Si Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides vestra;* et in psal. 29, 10, dicitur : *Quæ utilitas in sanguine meo*, id est, in effusionem sanguinis mei, *dùm descendo*, quasi per quosdam gradus malorum, *in corruptionem?* quasi dicat, Nulla. *Si enim statim non resurgo, corruptumque fuerit corpus meum, nemini annuntiabo, nullum lucrabor*, ut Glossa (interl. et ord. Aug.) exponit. Tertiò ad sublevationem nostræ spei, quia dùm videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus et nos resurrecturos

Unde dicitur 1 ad Corinth. 15, 12 : *Si Christus prædicatur quòd resurrexit à mortuis, quomodò quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est?* et Job 19, 25, dicitur : *Scio*, scilicet per certitudinem fidei, *quòd redemptor meus*, id est, Christus, *vivit* à mortuis resurgens ; et ideò *in novissimo die de terrâ surrecturus sum : reposita est hæc spes mea in sinu meo.* Quartò, ad informationem vitæ fidelium, secundùm illud Rom. 6, 4 : « Quomodò Christus resurrexit « à mortuis per gloriam Patris ; ita et nos in « novitate vitæ ambulemus ; » et infra : « Christus resurgens ex mortuis jam non mo« ritur : ita et vos existimate vos mortuos « quidem esse peccato, viventes autem Deo.» Quintò, ad complementum nostræ salutis, quia sicut per hoc quòd mala sustinuit humiliatus est moriendo, ut nos liberaret à malis ; ita glorificatus est resurgendo, ut nos promoveret ad bona, secundùm illud Rom. 4, 25 : *Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram.*

Ad primum ergo dicendum quòd licèt Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen per mortem, quia sicut peccatum est casus à justitiâ, ita mors est casus à vitâ : unde ex personâ Christi potest intelligi quod dicitur Mich. 7 : *Ne lœteris, inimica, mea super me, quia cecidi; consurgam.* Similiter etiam licèt corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animæ à corpore dissolutio quædam fuit.

Ad secundum dicendum quòd Divinitas erat carni Christi post mortem unita unione personali, non autem unione naturæ, sicut anima unitur corpori ut forma ad constituendam humanam naturam. Et ideò per hoc quòd corpus ejus unitum est animæ, promotum est in altiorem statum naturæ, non autem in altiorem statum personæ.

Ad tertium dicendum quòd passio Christi operata est nostram salutem, propriè loquendo, quantùm ad remotionem malorum ; resurrectio autem quantùm ad inchoationem et exemplar bonorum.

Articulus ii. —*Utrùm fuerit conveniens Christum tertiâ die resurgere.* — (*Sup., quæst.* 51, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 21, *quæst.* 2, *art.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 243, *et opusc.* 60, *cap.* 10, *circa fin., et psal.* 15, *et Joan.* 2, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum tertiâ die resurgere. Membra enim debent capiti conformari. Sed nos, qui sumus membra Christi, non resurgimus à morte tertiâ die, sed nostra resurrectio differtur usque ad finem mundi. Ergo videtur quòd Christus, qui est caput nostrum, non debuerit tertiâ die resurgere, sed debuerit ejus resurrectio differri usque ad finem mundi.

2. Præterea, Act. 2, 24, dicit Petrus quòd impossibile erat Christum detineri ab inferno et morte. Sed quamdiù aliquis est mortuus, detinetur à morte. Ergo videtur quòd Christi resurrectio non debuerit differri usque ad tertiam diem, sed statim eâdem die resurgere; præcipuè cùm Glossa supra inducta, art. præc., dicat *nullam esse utilitatem in effusione sanguinis Christi, si non statim resurgeret.*

3. Præterea, dies incipere videtur ab ortu solis, qui suâ præsentiâ diem causat. Sed ante ortum solis Christus resurrexit : dicitur enim Joan. 20, 1, quòd *unâ sabbati Maria Magdalene venit mane, cùm adhuc tenebræ essent, ad monumentum ;* et tamen Christus jam resurrexerat, quia sequitur : *Et vidit lapidem sublatum à monumento.* Non ergo resurrexit Christus tertiâ die.

Sed contra est quod dicitur Matth. 20, 19 : *Tradent eum gentibus ad illudendum, et flagellandum, et crucifigendum, et tertiâ die resurget.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., resurrectio Christi necessaria fuit ad instructionem fidei nostræ. Est autem fides nostra et de divinitate et humanitate Christi, non enim sufficit alterum sine altero credere, ut ex prædictis patet, 2-2, quæst. 2, art. 7 et 8. Et ideò ad hoc quòd confirmaretur fides de veritate divinitatis ipsius, oportuit quòd citò resurgeret, et ejus resurrectio non differretur usque ad finem mundi. Ad hoc autem quòd confirmaretur fides de veritate humanitatis, et mortis ejus, oportuit moram esse inter mortem et resurrectionem. Si enim statim post mortem resurrexisset, videri posset quòd ejus mors vera non fuerit, et per consequens nec resurrectio vera. Ad veritatem autem mortis Christi manifestandam sufficiebat quòd usque ad tertium diem ejus resurrectio differretur, quia non contingit quin infra hoc tempus in homine, qui mortuus videtur, cùm vivat, appareant aliqua indicia vitæ. Per hoc etiam quòd tertiâ die resurrexit, commendatur perfectio ternarii, qui est numerus omnis rei, utpote habens principium, medium et finem, ut dicitur in 1 de Cœlo, text. 2. Ostenditur etiam secundùm mysterium quòd Christus unâ morte suâ corporali quæ fuit lux propter justitiam duas nostras mortes destruxit (scilicet corporis et animæ), quæ sunt tenebrosæ propter peccatum ; et ideò unâ die integrâ et duabus noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 6. Per hoc etiam significatur quòd per resurrectionem Christi tertium tempus incipiebat : nam primum fuit ante legem, secundum sub lege, tertium sub gratiâ. Incœpit etiam in Christi resurrectione tertius status sanctorum : nam primus fuit sub figuris legis, secundus sub veritate fidei, tertius erit in æternitate gloriæ, quam Christus inchoavit resurgendo.

Ad primum ergo dicendum quòd caput et membra conformantur in naturâ, sed non in virtute; excellentior est enim virtus capitis quàm membrorum. Et ideò ad demonstrandam excellentiam virtutis Christi conveniens fuit ipsum tertiâ die resurgere, aliorum resurrectione dilatâ usque ad finem mundi.

Ad secundum dicendum quòd detentio coactionem quamdam importat. Christus autem nullâ necessitate mortis tenebatur adstrictus, sed erat *inter mortuos liber;* et ideò aliquandiù in morte mansit, non quasi detentus, sed propriâ voluntate, quamdiù judicavit hoc esse

necessarium ad instructionem fidei nostræ. Dicitur autem statim fieri quod fit brevi interposito tempore.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 51, art. 4, ad 2, Christus resurrexit circa diluculum illucescente jam die, ad significandum quòd per suam resurrectionem nos ad lucem gloriæ inducebat; sicut mortuus est advesperascente jam die, et recedente in tenebras, ad ostendendum quòd per suam mortem destrueret tenebras culpæ et pœnæ. Et tamen dicitur tertiâ die resurrexisse, accipiendo diem pro die naturali, qui continet spatium viginti quatuor horarum; et sicut dicit Augustinus in 4 de Trinit., cap. 6, ante med., « nox usque ad diluculum, quo « Domini resurrectio declarata est, ad ter- « tium pertinet diem; quia Deus, qui dixit de « tenebris lucem clarescere, ut per gratiam « novi Testamenti, et participationem resur- « rectionis Christi audiremus : *Fuistis ali- « quando tenebræ, nunc autem lux in Domino,* « insinuat nobis quodammodò quòd à nocte « dies sumat initium; sicut enim primi dies « propter futurum hominis lapsum à luce in « nocte, ita isti propter hominis reparationem « à tenebris ad lucem computantur. » Et ita patet quòd etiamsi mediâ nocte resurrexisset, posset dici eum die tertiâ surrexisse, intelligendo de die naturali. Nunc autem cùm diluculo surrexerit, potest dici quòd tertiâ die surrexit, etiam accipiendo diem artificialem, quæ causatur ex præsentiâ solis, quia jam sol incipiebat aerem illustrare. Unde et Marci ult., 2, dicitur quòd *mulieres venerunt ad monumentum, orte jam sole;* quod non est contrarium ei quod Joannes dicit : *Cùm adhuc tenebræ essent,* ut Augustinus dicit in lib. 3 de Consensu Evangelist., cap. 24, inter princ. et med., *quia die surgente, reliquiæ tenebrarum tantò magis extenuantur, quantò magis oritur lux.* Quod autem dicit Marcus : *Orto jam sole,* non sic accipiendum est, tanquàm jam sol ipse videretur super terram, sed tanquàm de proximo adveniente in has partes.

Articulus iii. — *Utrùm Christus primò resurrexerit.* — (*4, dist.* 42, *art.* 3, *quæst.* 1, *ad* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 226 *et* 237, *et* 1 *Cor.*5, *lect.* 3, *in princ., et ad Col.* 1, *lect.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non primò resurrexerit; nam in veteri Testamento per Eliam et Elisæum aliqui resuscitati leguntur, secundùm illud Hebr. 11, 35 : *Acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos;* similiter et Christus ante passionem suam tres mortuos suscitavit. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

2. Præterea, Matth. 27, 52, inter alia miracula quæ in passione Christi acciderunt, narratur quòd *monumenta aperta sunt, et multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt.* Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

3. Præterea, sicut Christus per suam resurrectionem est causa nostræ resurrectionis, ita per suam gratiam est causa nostræ gratiæ, secundùm illud Joan. 1, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed alii priùs tempore gratiam habuerunt quàm Christus, sicut omnes patres veteris Testamenti. Ergo etiam aliqui priùs ad resurrectionem corporalem pervenerunt quàm Christus.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 15, 20 : *Christus resurrexit à mortuis, primitiæ dormientium;* Glossa interl. *quia priùs tempore et dignitate surrexit.*

Respondeo dicendum quòd resurrectio est reparatio à morte in vitam. Dupliciter autem aliquis eripitur à morte : uno modo solùm à morte in actu, ut scilicet aliquis vivere incipiat qualitercumque, postquàm mortuus fuerat; alio modo ut aliquis liberetur non solùm à morte, sed etiam à necessitate, et, quod plus est, à possibilitate moriendi. Et hæc est vera et perfecta resurrectio, quia quamdiù aliquis vivit subjectus necessitati moriendi, quodammodò mors ei dominatur, secundùm illud Rom. 8, 10 : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum.* Illud etiam quod possibile est esse, secundùm quid dicitur esse, id est, potentialiter. Et sic patet quòd illa resurrectio quâ quis eripitur solùm ab actuali morte, est resurrectio imperfecta. Loquendo igitur de resurrectione perfectâ, Christus est primus resurgentium, quia ipse resurgendo primò pervenit ad vitam penitùs immortalem, secundùm illud Rom. 6, 9 : *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Sed resurrectione imperfectâ quidam alii resurrexerunt ante Christum, ad præmonstrandum quasi in quodam signo resurrectionem ipsius.

Et sic patet responsio ad primum : quia et illi qui suscitati in veteri Testamento sunt, et illi qui suscitati sunt à Christo, sic redierunt ad vitam ut iterùm morerentur.

Ad secundum dicendum quòd de illis qui resurrexerunt cum Christo, duplex est opinio : quidam enim asserunt quòd redierunt ad vitam tanquàm non iterùm morituri, quoniam magis illis esset tormentum, si iterùm morerentur, quàm si non resurgerent. Et secundùm hoc intelligendum erit, sicut Hieronymus dicit super Matth., sup. illud cap. 27 : *Et multa corpora sanctorum,* quòd *non ante surrexerint, quàm resurgeret Dominus.* Unde et Evangelista dicit quòd *exeuntes de monumentis post resurrectionem ejus venerunt in sanctam civitatem, et apparuerunt multis.* Sed Augustinus in epistolâ ad Evodium, 99, ante med., hanc opinionem commemorans, dicit : « Scio quibusdam videri morte Domini Chri- « sti jam talem resurrectionem præstitam ju- « stis qualis nobis in fine promittitur; qui si « non iterùm repositis corporibus dormie- « runt, videndum est quomodò intelligatur « Christus primogenitus à mortuis, si eum in « illâ resurrectione tot præcesserunt. Quòd « si respondetur hoc esse dictum per antici- « pationem, ut monumenta illo terræ motu « aperta intelligantur, cùm Christus in cruce « penderet, resurrexisse autem justorum « corpora non tunc, sed cùm ille prior resur- « rexisset, illud adhuc restat quod moveat, « quomodò Petrus non de David, sed de Chri- « sto asseruit fuisse prædictum, carnem ejus

« non vidisse corruptionem, per hoc quòd « apud eos erat monumentum David; et sic « illos non convincebat, si corpus David ibi « jam non erat; quia etsi ante in recenti suâ « morte resurrexisset, nec caro ejus vidisset « corruptionem, posset nihilominùs illud mo- « numentum manere. Durum autem videtur « ut David non fuerit in illâ resurrectione ju- « storum, si eis jam æterna donata est, cujus « Christus ex semine commendatur. Pericli- « tabitur etiam illud quod ad Hebræos de ju- « stis antiquis dicitur : *Ne sine nobis con- « summarentur;* si jam in illâ resurrectionis « incorruptione constituti sunt quæ nobis per- « ficiendis in fine promittitur. » Sic ergo Augustinus sentire videtur quòd resurrexerint iterùm morituri. Ad quod etiam videtur pertinere quod Hieronymus dicit super Matth., loc. sup. cit., quòd *sicut Lazarus resurrexit, sic et multa corpora sanctorum resurrexerunt, ut Dominum ostenderent resurgentem.* Quamvis hoc in sermone de Assumptione sub dubio relinquat (1), rationes tamen Augustini multò efficaciores videntur.

Ad tertium dicendum quòd sicut ea quæ præcesserunt Christi adventum fuerunt præparatoria ad Christum, ita gratia est dispositio ad gloriam. Et ideò ea quæ sunt gloriæ, sive quantùm ad animam (sicut perfecta Dei fruitio), sive quantùm ad corpus (sicut resurrectio gloriosa), priùs tempore debuerunt esse in Christo sicut in auctore gloriæ: gratiam verò conveniebat priùs esse in his quæ ordinabantur ad Christum.

Articulus iv. — *Utrùm Christus fuerit causa suæ resurrectionis.* — (*Psal.* 40, *et Joan.* 2 *et* 3, *et ad Rom.* 4, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non fuerit causa suæ resurrectionis. Quicumque enim suscitatur ab alio, non est suæ resurrectionis causa. Sed Christus suscitatus est ab alio, secundùm illud Act. 2, 24: *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni;* et Rom. 8, 11 : *Qui suscitavit Jesum Christum à mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra*, etc. Ergo Christus non est causa suæ resurrectionis.

2. Præterea, nullus dicitur mereri qui ab alio petit aliquid, cujus ipse est causa. Sed Christus suâ passione meruit resurrectionem, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 104, sub fin., quòd *humilitas passionis meritum est gloriæ resurrectionis;* ipse etiam petiit à Patre se resuscitari, secundùm illud psal. 40, 11 : *Tu autem, Domine, miserere meî, et resuscita me.* Ergo non fuit causa suæ resurrectionis.

3. Præterea, sicut Damascenus probat in 4 lib. orth. Fid., cap. ult., resurrectio non est animæ, sed corporis, quod per mortem cadit. Corpus autem non potest sibi animam unire, quæ est eo nobilior. Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suæ resurrectionis.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 10, 18 : *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam et iterùm sumo eam.* Sed nihil est aliud resurgere quàm iteratò animam sumere. Ergo videtur quòd Christus propriâ virtute resurrexerit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 50, art. 2 et 3, per mortem non fuit separata divinitas nec ab animâ Christi, nec ab ejus carne. Potest igitur tam anima Christi mortui, quàm ejus caro considerari dupliciter : uno modo ratione divinitatis; alio modo ratione ipsius naturæ creatæ. Secundùm igitur unitæ divinitatis virtutem et corpus resumpsit animam quam deposuerat, et anima corpus resumpsit quod dimiserat; et sic Christus propriâ virtute resurrexit. Et hoc est quod de Christo dicitur 2 ad Corinth. ult., 4, quòd *etsi crucifixus est ex infirmitate nostrâ* (1), *sed vivit ex virtute Dei.* Si autem consideremus corpus et animam Christi mortui secundùm virtutem naturæ creatæ, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari à Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd eadem est divina virtus et operatio Patris et Filii; unde hæc duo sese consequuntur, quòd Christus sit suscitatus divinâ virtute Patris et suî ipsius.

Ad secundum dicendum quòd Christus orando petiit et meruit suam resurrectionem, in quantum homo, non autem in quantum Deus.

Ad tertium dicendum quòd corpus secundùm naturam creatam non est potentius animâ Christi; est tamen eâ potentius secundùm virtutem divinam, quæ etiam rursùs secundùm divinitatem unitam est potentior corpore secundùm naturam creatam. Et ideò secundùm virtutem divinam corpus et anima mutuò se resumpserunt, non autem secundùm virtutem naturæ creatæ.

QUÆSTIO LIV.

De qualitate Christi resurgentis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de qualitate

(1) Hic tamen sermo non est Augustini. Post illa autem verba : *Sub dubio relinquat*, hæc in textu subjicit Nicolaius : *Ubi multis dubitari præmittit an assumpta fuerit simul cum corpore B. Virgo, an abierit relicto corpore, ab aliis nonnullis autem jam resuscitatam adstrui, et beatâ cum Christo immortalitate vestiri;* et subjungit : *Verumtamen quid horum verius censeatur ambigimus. Meliùs tamen Deo totum, cui nihil impossibile est, committimus, quàm ut aliquid eâ de re temerè definire velimus auctoritate nostrâ, sicut et de his quos cum Domino resurrexisse credimus* (Evangelio teste), *sed utrùm redierint in pulverem terræ, certum non habemus; nisi quòd legimus quia* multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt ac venerunt in sanctam civitatem (*scilicet Hierusalem*) et apparuerunt multis. *De quibus profectò nonnulli doctorum senserunt, et in suis etiam scriptis reliquerunt, quòd jam in illis perpetua sit completa resurrectio. Fatentur enim quòd veri testes non essent, nisi et vera eorum esset resurrectio. Quod sanè factum et de aliis quibusdam locis Scripturarum affirmare conantur, quòd hi jam cum Christo regnent resuscitati in æternâ societate. Quod, quia Deo nihil impossibile est, non abnuimus factum; quanquam propter cautelam, salvâ fide, pio magis desiderio id opinari oporteat, quàm inconsultè definire quod sine periculo nescitur* (quia non est necessarium ad salutem). Tum statim sequitur : *Rationes tamen*, etc.

(1) Ita cum Mss. editi omnes. In Vulgata deest *nostrâ.*

Christi resurgentis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm post resurrectionem Christus habuerit verum corpus; 2° utrùm resurrexerit cum corporis integritate; 3° utrùm corpus ejus fuerit gloriosum; 4° de cicatricibus in corpore ejus apparentibus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Christus post resurrectionem habuerit verum corpus.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus. Verum enim corpus non potest simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed corpus Christi post resurrectionem fuit simul cum alio corpore in eodem loco; intravit enim ad discipulos suos januis clausis, ut dicitur Joan. 20. Ergo videtur quòd Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

2. Præterea, verum corpus non evanescit ab aspectu intuentium, nisi fortè corrumpatur. Sed corpus Christi evanuit ab oculis discipulorum eum intuentium, ut dicitur Luc. ult. Ergo videtur quòd Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

3. Præterea, cujuslibet veri corporis est determinata figura. Sed corpus Christi apparuit discipulis in aliâ effigie, ut patet Matth. ult. Ergo videtur quòd Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus humanum.

Sed contra est quod dicitur Luc. ult., 37, quòd Christo discipulis apparente, *conturbati et conterriti existimabant se spiritum videre*, ac si non haberet verum corpus, sed phantasticum; ad quod removendum ipse postea subdit: *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Non ergo habuit corpus phantasticum, sed verum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. ult., à princ., *illud resurgere dicitur quod cecidit.* Corpus autem Christi per mortem cecidit, in quantum scilicet fuit ab eo anima separata, quæ erat ejus formalis perfectio. Unde oportuit ad hoc quòd esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iteratò eidem animæ uniretur. Et quia veritas naturæ corporis est ex formâ, consequens est quòd corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit, et ejusdem naturæ cujus fuerat priùs. Si autem ejus corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens.

Ad primum ergo dicendum quòd corpus Christi post resurrectionem non ex miraculo, sed ex conditione gloriæ, sicut quidam dicunt, clausis januis ad discipulos introivit, simul cum alio corpore in eodem loco existens. Sed utrùm hoc habere possit corpus gloriosum ex aliquâ proprietate sibi inditâ, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferiùs discutietur (in Supplem. quæst. 83, art. 4), ubi agetur de resurrectione communi. Nunc autem quantùm ad propositum sufficit, dicendum est quòd non ex naturâ corporis, sed potiùs ex virtute divinitatis unitæ, illud corpus ad discipulos, licèt verum esset, januis clausis introivit. Unde Augustinus dicit in quodam sermone paschali (colligitur ex serm. 159, de Temp.) quòd quidam sic disputant: *Si corpus erat, si hoc surrexit de sepulcro quod pependit in ligno, quomodò per ostia clausa intrare potuit?* Et respondet: *Si comprehendis modum, non est miraculum; ubi deficit ratio, ibi est fidei ædificatio.* Et super Joan., tract. 121, à med., dicit: *Moli corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt; ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit.* Et idem dicit Gregorius in quâdam homil. de octavâ Paschæ, 26 in Evang., circa princ.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est quæst. præc., art. 3, Christus resurrexit ad immortalem gloriæ vitam. Hæc est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, id est, subjectum spiritui, ut Apostolus dicit 1 ad Cor. 15. Ad hoc autem quòd sit omninò corpus subjectum spiritui, requiritur quòd omnis actio corporis subdatur spiritûs voluntati. Quòd autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per Philosophum in 2 de Animâ, text. 73 et 74. Et ideò quicumque habet corpus glorificatum, in potestate suâ habet videri quando vult, et quando non vult non videri. Hoc tamen habuit Christus non solùm ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculosè non videantur; sicut præstitum fuit B. Bartholomæo miraculosè, ut si vellet videretur, non autem videretur si non vellet (1). Dicitur ergo quòd Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumperetur, aut resolveretur in aliqua invisibilia; sed quia suâ voluntate desiit ab eis videri, vel eo præsente, vel etiam eo abscedente velociter per dotem agilitatis.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Severianus dicit in sermone paschali (id habet Pet. Chrysol. in serm. 82, ad fin.), *nemo putet Christum suâ resurrectione sui vultûs effigiem commutâsse.* Quod est intelligendum quantùm ad lineamenta membrorum; quia nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi per Spiritum sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset. Accepit tamen in resurrectione gloriam claritatis; unde idem ibidem subdit: *Sed mutatur effigies, dùm efficitur ex mortali immortalis; ut hoc sit acquisivisse vultûs gloriam, non vultûs substantiam perdidisse.* Nec tamen illis discipulis in specie gloriosâ apparuit; sed sicut in potestate ejus erat ut corpus suum videretur vel non videretur, ita in potestate ejus erat ut ex ejus aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa, aut etiam commixta, vel qualitercumque se habens. Modica tamem differentia sufficit ad hoc quòd aliquis videatur in alienâ effigie apparere.

ARTICULUS II. — *Utrùm Christi corpus resurrexerit integrum.* — (*Locis sup. induct.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus Christi non resurrexerit inte-

(1) Sic in antiquo Prædicatorum rituali, quod anno 1254, quo tempore vivebat D. Thomas, editum in conventu Parisiensi S. Jacobi asservatur. (Hæc ad marginem Nicolaius.)

grum. Sunt enim de integritate humani corporis caro et sanguis; quæ Christus non videtur habuisse : dicitur enim 1 ad Corinth. 15, 50 : *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Christus autem resurrexit in gloriâ regni Dei. Videtur ergo quòd non habuerit carnem et sanguinem.

2. Præterea, sanguis est unus de quatuor humoribus. Si ergo Christus habuit sanguinem, pari ratione habuit et alios humores, ex quibus causatur corruptio in corporibus animalium. Sic ergo sequeretur quòd corpus Christi fuerit corruptibile, quod est inconveniens. Non igitur Christus habuit carnem et sanguinem.

3. Præterea, corpus Christi, quod resurrexit, in cœlum ascendit. Sed aliquid de sanguine ejus in quibusdam Ecclesiis reservatur pro reliquiis. Non ergo resurrexit corpus Christi cum integritate omnium suarum partium.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. ult., 39, post resurrectionem discipulis loquens : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est art., præc, corpus Christi in resurrectione fuit ejusdem naturæ, sed alterius gloriæ. Unde quicquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgentis. Manifestum est autem quòd ad naturam corporis humani pertinent carnes, et ossa, et sanguis, et alia hujusmodi. Et ideò omnia ista in corpore Christi resurgentis fuerunt, et etiam integraliter absque omni diminutione : alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset redintegratum quicquid per mortem ceciderat. Unde et Dominus fidelibus suis promittit, dicens Matth. 10, 30 : *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt;* et Luc. 21, 18, dicitur : *Capillus de capite vestro non peribit.* Dicere autem quòd corpus Christi carnem, et ossa non habuerit, et alias hujusmodi partes humano corpori naturales, pertinet ad errorem Eutychii, Constantinopolitanæ urbis episcopi, qui dicebat (ut habet Greg., 14 Moral., cap. 29), quòd « corpus nostrum in illâ re« surrectionis gloriâ erit impalpabile, et « ventis, aereque subtilius; et quòd Dominus « post confirmata corda discipulorum pal« pantium, omne illud quod in eo palpari « potuit, in subtilitatem aliquam redegit. » Quod ibidem improbat Gregorius, et hom. 26 in Evang., à princ., quia corpus Christi post resurrectionem immutatum non fuit, secundum illud Rom. 6, 9 : *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Unde et ille quæ dixerat in morte retractavit. Si enim inconveniens est ut Christus alterius naturæ corpus in suâ conceptione acceperit, putà cœleste, sicut Valentinus asseruit, multò magis inconveniens est quòd in resurrectione alterius naturæ corpus resumpserit, quia corpus in resurrectione resumpsit ad vitam immortalem, quod in conceptione assumpserat ad vitam mortalem.

Ad primum ergo dicendum quòd caro et sanguis ibi non accipitur pro naturâ carnis et sanguinis, sed vel pro culpâ carnis et sanguinis, sicut Gregorius dicit in 14 Moral., loc. sup. cit., vel pro corruptione carnis et sanguinis : quia, ut Augustinus dicit ad Consentium de Resurrectione carnis, epist. 205, al. 146, à med., *non ibi erit corruptio et mortalitas carnis et sanguinis.* Caro igitur secundùm substantiam possidet regnum Dei, secundùm quod dictum est Luc. ult. : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere;* caro autem, cùm secundùm corruptionem intelligitur, non possidebit; unde côntinuò additum est in verbis Apostoli : *Neque corruptio incorruptelam.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in eodem lib., loc. cit., parùm à princ., « fortassis, acceptâ occasione sangui« nis, urgebit nos molestior perscrutator, et « dicet : Si sanguis in corpore Christi resur« gentis fuit, cur non et pituita, » id est, phlegma, « cur non et fel flavum, » id est, cholera, « et fel nigrum, » id est, melancholia, « qui« bus quatuor humoribus naturam carnis « temperari, etiam medicinæ disciplina testa« tur? Sed quodlibet quisquis addat, corru« ptionem addere caveat, ne suæ fidei sanita« tem castitatemque corrumpat; valet enim « divina potentia de istâ visibili atque tra« ctabili naturâ corporum, quibusdam ma« nentibus, auferre quas voluerit qualitates, « ut absit labes, » scilicet corruptionis, « adsit « effigies, adsit motio, absit fatigatio, adsit ve« scendi potestas, absit esuriendi necessitas. »

Ad tertium dicendum quòd totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cùm ad veritatem humanæ naturæ pertineat, in corpore Christi resurrexit; et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanæ naturæ pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam Ecclesiis pro reliquiis conservatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculosè dicitur effluxisse de quâdam imagine Christi percussâ.

ARTICULUS III. — *Utrùm Christi corpus resurrexerit gloriosum.* — (*Inf., quæst.* 55, *art.* 6, *ad* 4, *et quodl.* 5, *quæst.* 2, *art.* 1, *et opusc.* 3, *cap.* 245.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus Christi non resurrexerit gloriosum. Corpora enim gloriosa sunt fulgentia, secundùm illud Matth. 13, 43 : *Fulgebunt justi, sicut sol, in regno Patris eorum.* Sed corpora fulgentia videntur secundùm rationem lucis, non autem secundùm rationem coloris. Cùm ergo corpus Christi visum fuerit sub coloris specie, sicut et priùs videbatur, videtur quòd non fuerit gloriosum.

2. Præterea, corpus gloriosum est incorruptibile. Sed corpus Christi non videtur fuisse incorruptibile; fuit enim palpabile, sicut et ipse dicit Luc. ult., 39 : *Palpate, et videte.* Dicit autem Gregorius in quâdam hom. (26 in Evang., parùm à princ.), quòd *corrumpi necesse est quod palpatur; et palpari non potest quod non corrumpitur.* Non ergo corpus Christi fuit gloriosum.

3. Præterea, corpus gloriosum non est animale, sed spirituale, ut patet 1 ad Cor. 15. Sed corpus Christi videtur fuisse animale post

resurrectionem; quia cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult. et Joan. ult. Ergo videtur quòd corpus Christi non fuerit gloriosum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 3, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.*

Respondeo dicendum quòd corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione : primò quidem quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostræ resurrectionis, ut habetur 1 ad Cor. 15, 43. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut ibidem dicitur : *Seminatur in ignobilitate, surget in gloriâ.* Unde cùm causa sit potior causato, et exemplar exemplato, multò magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundò quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. Unde et ipse dicebat, Joan. 12, 27 : *Nunc anima mea turbata est,* quod pertinet ad passionem; et postea subdit : *Pater, clarifica nomen tuum;* in quo petit gloriam resurrectionis. Tertiò quia, sicut supra habitum est, quæst. 34, art. 4, anima Christi à principio suæ conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensativè factum, sicut supra dictum est, quæst. 14, art. 1, ad 2, ut ab animâ gloria non redundaret in corpus, ad hoc quòd mysterium nostræ redemptionis suâ passione impleret. Et ideò, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit; et ita factum est corpus illud gloriosum.

Ad primum ergo dicendum quòd omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundùm modum recipientis. Quia igitur gloria corporis derivatur ab animâ, ut Augustinus dicit in epistolâ ad Dioscorum, 118, al. 56, ante med., fulgor seu claritas corporis gloriosi est secundùm colorem humano corpori naturalem; sicut vitrum diversimodè coloratum recipit splendorem ex illustratione solis, secundùm modum sui coloris. Sicut autem in potestate hominis glorificati est ut corpus ejus videatur vel non videatur, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 2, ita in potestate ejus est quòd claritas ejus videatur vel non videatur; unde potest in suo colore sine aliquâ claritate videri. Et hoc modo Christus suis discipulis post resurrectionem suam apparuit.

Ad secundum dicendum quòd corpus aliquod dicitur esse palpabile, non solùm ratione resistentiæ, sed ratione suæ spissitudinis. Ad rarum autem et spissum sequuntur grave et leve, calidum et frigidum, et alia hujusmodi contraria, quæ sunt principia corruptionis corporum elementarium. Unde corpus quod est palpabile humano tactu, est naturaliter corruptibile. Si autem fit aliquod corpus resistens tactui, quod non sit dispositum secundùm prædictas qualitates, quæ sunt propria objecta tactûs humani, sicut est corpus cœleste, tale corpus non potest dici palpabile. Corpus autem Christi post resurrectionem verè fuit ex elementis compositum, habens in se tangibiles qualitates, secundùm quòd requirit natura corporis humani; et ideò naturaliter erat palpabile, et si nihil aliud habuisset supra corporis humani naturam, fuisset etiam corruptibile. Habuit autem aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit, non quidem naturam cœlestis corporis, ut quidam dicunt, de quo infra magis inquiretur (vide Supplem., quæst. 82, art. 1), sed gloriam redundantem ab animâ beatâ : quia, ut Augustinus dicit in epistolâ ad Dioscorum, ubi sup., « tam potenti naturâ Deus « fecit animam, ut ex ejus plenissimâ beati« tudine redundet in corpus plenitudo sani« tatis, id est, incorruptionis vigor. » Et ideò, sicut Gregorius dicit ibid., « ostenditur cor« pus Christi post resurrectionem fuisse ejus« dem naturæ, sed alterius gloriæ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 13 de Civ. Dei, cap. 22, in fin., « Salvator noster post resurrectionem jam « quidem in spirituali carne, sed tamen verâ, « cibum et potum cum discipulis sumpsit, « non alimentorum indigentiâ, sed eâ quâ hoc « poterat potestate. » Ut enim Beda dicit super Lucam, cap. 97, « aliter absorbet aquam « terra sitiens, aliter solis radius calens; illa « indigentiâ, iste potentiâ. » Manducavit ergo post resurrectionem, non quasi cibo indigens, sed ut eo modo naturam corporis resurgentis adstrueret. Et propter hoc non sequitur quòd fuerit ejus corpus animale, quod est indigens cibo.

Articulus iv. — *Utrùm corpus Christi debuerit cum cicatricibus resurgere.*—(4, *dist.* 21, *quæst.* 2, *art.* 4, *qu.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 236, *et opusc.* 20, *cap.* 22.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus Christi non debuerit cum cicatricibus resurgere. Dicitur enim 1 ad Corinth. 15, 52, quòd *mortui resurgent incorrupti.* Sed et cicatrices et vulnera ad quamdam corruptionem pertinent et defectum. Non ergo fuit conveniens ut Christus, qui est resurrectionis auctor, cum cicatricibus resurgeret.

2. Præterea, corpus Christi integrum resurrexit, sicut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed aperturæ vulnerum contrariantur integritati corporis, quia per eas discontinuatur corpus. Non ergo videtur fuisse conveniens quòd in corpore Christi aperturæ vulnerum remanerent; etsi remanerent ibi quædam vulnerum insignia, quæ sufficiebant ad aspectum, ad quem Thomas credidit, cui dictum est : *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Joan. 20, 29.

3. Præterea, Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 19, ad fin., quòd « post re« surrectionem de Christo dicuntur quædam « verè; quæ non habuit secundùm naturam, « sed secundùm dispensationem, ad certifi« candum quòd ipsum quod passum est cor« pus resurrexit, ut cicatrices. » Cessante autem causâ, cessat effectus. Ergo videtur quòd certificatis discipulis de suâ resurrectione, cicatrices ulteriùs non habuerit. Sed non conveniebat immutabilitati gloriæ quòd aliquid assumeret quod perpetuò in eo non remaneret. Ergo videtur quòd non debuerit

corpus cum cicatricibus in resurrectione resumere.

Sed contra est quod Dominus dicit Thomæ, Joan. 20, 27 : *Infer digitum tuum hùc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum ; et noli esse incredulus, sed fidelis.*

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere : primò quidem propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim Beda super Lucam, cap. 97, secundùm ejus ordinem, quòd « non ex impotentiâ curandi cicatrices « servavit, sed ut in perpetuum victoriæ suæ « circumferat triumphum. » Unde et Augustinus dicit in 22 de Civ. Dei, cap. 20, in princ., quòd « fortassis in illo regno in cor- « poribus martyrum videbimus vulnerum ci- « catrices, quæ pro Christi nomine pertule- « runt; non enim deformitas in eis, sed di- « gnitas erit; et quædam, quamvis in corpore, « non corporis, sed virtutis pulchritudo ful- « gebit. » Secundò ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suæ resurrectionis. Tertiò ut Patri pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quartò ut suâ morte redemptis, quàm misericorditer sint adjuti, propositis ejusdem mortis indiciis, insinuet. Postremò ut in judicio, quàm justè damnentur, ibidem denuntiet. Unde, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de Symbolo, cap. 8, ante med., « sciebat « Christus, quare cicatrices in suo corpore « servaret. Sicut enim demonstravit Thomæ « non credenti, nisi tangeret et videret, ita « etiam inimicis vulnera demonstraturus est « sua, ut convincens eos veritas dicat : Ecce « hominem quem crucifixistis ; videtis vul- « nera quæ infixistis ; agnoscitis latus quod [illegible] per vos et propter vos [illegible]tis. » « Christi post resurrectionem potuit immu- « tari, contra veridicam Pauli sententiam, « post resurrectionem Dominus rediit in mor- « tem ; quod quis dicere nisi stultus præsu- « mat, qui veram carnis resurrectionem « denegat ? » Unde patet quòd cicatrices quas Christus post resurrectionem in suo corpore ostendit, nunquàm postmodùm ab illius corpore sunt remotæ.

QUÆSTIO LV.

De manifestatione resurrectionis. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de manifestatione resurrectionis Christi, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm Christi resurrectio omnibus manifestari debuerit, an solùm quibusdam specialibus personis ; 2° utrùm fuisset conveniens quòd eis videntibus resurgeret ; 3° utrùm post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari ; 4° utrùm fuerit conveniens quòd suis discipulis in alienâ effigie appareret ; 5° utrùm resurrectionem suam argumentis manifestare debuerit ; 6° de sufficientiâ illorum argumentorum.

Articulus primus. — *Utrùm resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari.* — (*Sup., quæst.* 36, *art.* 2, *corp., et op.* 2, *cap.* 236, *et* 1 *Cor.* 15.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari. Sicut enim publico peccato debetur pœna publica, secundùm illud 1 Tim. 5, 20 : *Peccantes coram omnibus argue*, ita merito publico debetur præmium publicum. Sed *claritas resurrectionis est præmium humilitatis passionis*, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 104, circa fin. Cùm ergo passio Christi fuerit omnibus manifesta, eo publicè patiente, videtur quòd gloria resurrectionis [illegible] manifestari debuerit.

[illegible] sicut passio Christi ordinatur [illegible]atem, ita et ejus resurrectio, [illegible] Rom. 4, 25 : *Resurrexit pro*[illegible]*mem nostram.* Sed illud quod [illegible] utilitatem pertinet, omnibus [illegible]ari. Ergo resurrectio Christi [illegible]t manifestari, et non speciali-[illegible]

[illegible] illi quibus manifestata est re[illegible]sti, fuerunt resurrectionis te[illegible]tur Act. 3, 15 : *Quem Deus su*[illegible]*tis, cujus nos testes sumus.* Hoc [illegible]nium ferebant publicè prædi[illegible]uidem non conveniat mulieri[illegible] illud 1 ad Cor. 14, 34 : *Mulieres* [illegible]*eant ;* et 1 ad Timoth. 2, 12 : *Do*[illegible]*m permitto.* Ergo videtur quòd [illegible]r resurrectio Christi manife[illegible]imò mulieribus, quàm omnibus

[illegible] est quod dicitur Act. 10, 40 : [illegible]*s suscitavit tertiâ die, et dedit* [illegible]*m fieri, non omni populo, sed* [illegible]*rdinatis à Deo.*

[illegible] dicendum quòd eorum quæ co[illegible]uædam cognoscuntur communi

hunc.

lege naturæ, quædam autem cognoscuntur ex speciali munere gratiæ, sicut ea quæ divinitùs revelantur : quorum quidem, ut Dionysius dicit in lib. cœlest. Hier., cap. 4, à med., *hæc est lex divinitùs instituta, ut à Deo immediatè superioribus revelentur, quibus mediantibus deferantur ad inferiores,* sicut patet in ordinatione cœlestium spirituum. Ea verò quæ pertinent ad futuram gloriam, communem hominum cognitionem excedunt, secundùm illud Isa. 64, 4 : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparâsti expectantibus te.* Et ideò hujusmodi ab homine non cognoscuntur, nisi divinitùs revelata, sicut Apostolus dicit 1 ad Cor. 2, 10 : *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum.* Quia igitur Christus resurrexit gloriosâ resurrectione, ideò ejus resurrectio non omni populo manifestata est, sed quibusdam, quorum testimonio deferretur in aliorum notitiam.

Ad primum ergo dicendum quòd passio Christi peracta est in corpore adhuc habente naturam passibilem, quæ communi lege nota est omnibus : et ideò passio Christi omni populo immediatè manifestari potuit. Resurrectio autem Christi facta est *per gloriam Patris,* ut Apostolus dicit Rom. 6. Et ideò immediatè manifestata est, non omnibus, sed quibusdam; quòd autem publicè peccantibus pœna publica imponitur, intelligendum est de pœnâ præsentis vitæ; et similiter publica merita publicè præmiari oportet, ut alii provocentur. Sed pœnæ et præmia futuræ vitæ non publicè omnibus manifestantur, sed specialiter illis qui ad hoc præordinati sunt à Deo.

Ad secundum dicendum quòd resurrectio Christi, sicut est ad communem omnium salutem, ita in notitiam omnium pervenit; non quidem sic quòd immediatè omnibus manifestaretur, sed quibusdam, per quorum testimonium deferretur ad omnes.

Ad tertium dicendum quòd mulieri non permittitur publicè docere in Ecclesiâ; permittitur autem ei privatim aliquos domesticâ admonitione instruere. Et ideò, sicut Ambrosius dicit super Luc. (sup. illud cap. 24 : *Mulieres ex nostris*) : *Ad eos fœmina mittitur qui domestici sunt;* non autem mittitur ad hoc quòd resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideò autem primò mulieribus apparuit, ut mulier, quæ primò nuntium mortis ad hominem detulit, primò etiam vitam resurgentis Christi in gloriâ nuntiaret. Unde Cyrillus dicit, lib. 12 in Joan., sup. illud cap. 20 : *Vade ad fratres,* etc. : « Fœmina, quæ « quondàm mortis fuit ministra, venerandum « resurrectionis mysterium prima percipit et « nuntiat. Adeptum est igitur fœmineum ge- « nus et ignominiæ absolutionem, et maledi- « ctionis repudium. » Similiter etiam per hoc ostenditur quòd, quantùm ad statum gloriæ pertinet, nullum detrimentum patietur fœmineus sexus; sed si majori charitate fervebunt, majori etiam gloriâ ex visione divinâ potientur; eò quòd mulieres, quæ Dominum arctiùs amaverunt, in tantum ut ab ejus sepulcro discipulis etiam recedentibus non recederent, primò viderunt Dominum in gloriâ resurgentem.

ARTICULUS II. — *Utrùm fuisset conveniens quòd discipuli viderent Christum resurgere.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd conveniens fuisset quòd discipuli viderent Christum resurgere. Ad discipulos enim pertinebat resurrectionem Christi testificari, secundùm illud Act. 4, 33 : *Virtute magnâ reddebant Apostoli testimonium resurrectionis Jesu Christi Domini nostri.* Sed certissimum est testimonium de visu. Ergo conveniens fuisset ut ipsam resurrectionem Christi viderent.

2. Præterea, ad certitudinem fidei habendam discipuli ascensionem Christi viderunt, secundùm illud Act. 1, 9 : *Videntibus illis elevatus est.* Sed similiter oportet de resurrectione Christi certam fidem habere. Ergo videtur quòd discipulis videntibus debuerit Christus resurgere.

3. Præterea, resurrectio Lazari quoddam indicium fuit futuræ resurrectionis Christi. Sed discipulis videntibus Dominus Lazarum suscitavit. Ergo videtur quòd etiam Christus resurgere debuerit discipulis videntibus.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., 9 : *Resurgens Dominus mane primâ sabbati, apparuit primò Mariæ Magdalenæ.* Sed Maria Magdalena non vidit eum resurgere; sed cùm eum quæreret in sepulcro, audivit ab angelo : *Surrexit, non est hìc.* Ergo nullus vidit eum resurgere.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Apostolus Rom. 13, 1 : *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Est autem hic ordo divinitùs institutus ut ea quæ supra homines sunt, hominibus per angelos revelentur, ut patet per Dionysium, cap. 4 cœl. Hier., à med. Christus autem resurgens non rediit ad vitam communiter hominibus notam, sed ad vitam quamdam immortalem, et Deo conformem, secundùm illud Roman. 6, 10 : *Quòd enim* (1) *vivit, vivit Deo.* Et ideò ipsa Christi resurrectio non debuit immediatè ab hominibus videri, sed eis ab angelis nuntiari. Unde Hilarius dicit super Matth., can. ult., in fin., quòd *ideò angelus prior resurrectionis est index, ut quodam famulatu paternæ voluntatis resurrectio nuntiaretur.*

Ad primum ergo dicendum quòd apostoli potuerint testificari Christi resurrectionem etiam de visu; quia Christum post resurrectionem viventem oculatâ fide viderunt, quem mortuum sciverant. Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quæ priùs ab angelis audierunt.

Ad secundum dicendum quòd ascensio Christi quantùm ad terminum *à quo* non transcendebat hominum communem notitiam, sed solùm quantùm ad terminum *ad quem.* Et ideò discipuli potuerunt videre ascensionem Christi quantùm ad terminum *à quo*, id est, secundùm quòd elevabatur à terrâ; non autem viderunt ipsum quantùm ad terminum *ad quem;* quia non viderunt quomodò reciperetur in cœlo. Sed resurrectio Christi transcendebat communem notitiam et quantùm ad terminum *à quo*, secundùm quòd anima

(1) Vulgata, *autem.*

rediit ab inferis, et corpus de sepulcro clauso exivit, et quantùm ad terminum *ad quem*, secundùm quòd est adeptus vitam gloriosam Et ideò non debuit resurrectio fieri sic quòd ab homine videretur.

Ad tertium dicendum quòd Lazarus resuscitatus est, ut rediret ad vitam qualem priùs habuerat, quæ communem notitiam hominum non transcendit. Et ideò non est similis ratio.

Articulus III. — *Utrùm Christus post resurrectionem debuerit continuè cum discipulis conversari.* — (3, *dist.* 21, *quæst.* 2, *art.* 3, *corp., et dist.* 22, *qu.* 3, *art.* 2, *qu.* 3, *corp., et Joan.* 20, *lect.* 6, *princ., et cap.* 21, *princ.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus post resurrectionem debuerit continuè cum discipulis conversari. Ad hoc enim discipulis post resurrectionem apparuit, ut eos de fide resurrectionis certificaret, et consolationem perturbatis afferret, secundùm illud Joan. 20, 20: *Gavisi sunt discipuli viso Domino.* Sed magis fuissent certificati et consolati, si eis continuè suam præsentiam exhibuisset. Ergo videtur quòd continuè cum eis debuerit conversari.

2. Præterea, Christus resurgens à mortuis non statim ascendit in cœlum, sed post dies quadraginta, ut habetur Act. 1. Illo autem tempore intermedio in nullo alio loco potuit convenientiùs esse quàm ubi discipuli ejus erant pariter congregati. Ergo videtur quòd continuè cum eis conversari debuerit.

3. Præterea, ipso die resurrectionis dominicæ quinquies Christus apparuisse legitur, ut Augustinus dicit lib. 3 de Consensu Evangelistarum, cap. ult., à med.. primò quidem mulieribus ad monumentum; secundò eisdem regredientibus à monumento in itinere; tertiò Petro; quartò duobus discipulis euntibus in castellum; quintò pluribus in Jerusalem, ubi non erat Thomas. Ergo etiam videtur quòd et aliis diebus ante suam ascensionem ad minus pluries debuerit apparere.

4. Præterea, Dominus ante passionem eis dixerat, Matth. 26, 32: *Postquàm resurrexero, præcedam vos in Galilæam;* quod etiam angelus et ipsemet Dominus post resurrectionem mulieribus dixit; et tamen antea in Jerusalem ab eis visus est, et ipso die resurrectionis, ut dictum est in arg. præc., et etiam die octavo, ut legitur Joan. 20. Non ergo videtur quòd convenienti modo post resurrectionem cum discipulis fuerit conversatus.

Sed contra est quod Joan. 20, 29, dicitur quòd *post dies octo Christus discipulis apparuit.* Non ergo continuè conversabatur cum eis.

Respondeo dicendum quòd circa resurrectionem Christi duo erant discipulis declaranda, scilicet ipsa veritas resurrectionis et gloria resurgentis. Ad veritatem autem resurrectionis manifestandam sufficit quòd pluries eis apparuit, et cum eis familiariter est locutus, et comedit et bibit, et se eis palpandum præbuit. Ad gloriam autem resurgentis manifestandam noluit continuè conversari cum eis, sicut priùs fecerat, ne videretur talem vitam resurrexisse, qualem priùs habuerat. Unde Luc. ult., 44: *Hæc sunt verba quæ locutus sum ad vos, cùm adhuc essem vobiscum.* Tunc quidem erat cum eis præsentiâ corporali, sed ante cum eis fuerat non solùm corporali præsentiâ, sed etiam per similitudinem mortalitatis. Unde Beda prædicta verba exponens, capite 97 in Lucam, dicit: « *Cùm adhuc essem vobiscum*, id est, cùm « adhuc essem in carne mortali, in quâ « estis et vos. Tunc quidem in eâdem carne « resuscitatus erat, sed cum illis in eâdem « mortalitate non erat. »

Ad primum ergo dicendum quòd frequens Christi apparitio sufficiebat ad certificandum discipulos de veritate resurrectionis. Conversatio autem continua eos potuisset ducere in errorem, ut ad similem vitam eum resurrexisse crederent, quam priùs habuerat. Consolationem autem de continuâ suî præsentiâ eis in aliâ vitâ repromisit, secundùm illud Joan. 16, 22: *Iterùm videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet à vobis.*

Ad secundum dicendum quòd Christus non ideò non continuè conversabatur cum discipulis, quia reputaret se alibi convenientiùs esse; sed quia discipulis instruendis convenientius judicabat, si non continuè conversaretur cum eis, ratione prædictâ in corp. Incognitum autem est quibus in locis intermedio tempore corporaliter esset, cùm hoc Scriptura non tradat, et in omni loco sit dominatio ejus.

Ad tertium dicendum quòd ideò primâ die frequentiùs apparuit, quia per plura indicia erant admonendi, ut à principio fidem resurrectionis reciperent; postquàm autem jam eam receperant, non oportebat eos jam certificatos tam frequentibus apparitionibus instrui. Unde in Evangelio non legitur quòd post primum diem eis apparuerit, nisi quinquies. Ut enim Augustinus dicit in lib. 3 de Consensu Evang., cap. ult., à med., post primas quinque apparitiones sextò eis apparuit, ubi vidit eum Thomas; septimò ad mare Tiberiadis in captione piscium; octavò in monte Galilææ, secundùm Matthæum; nonò, quod dicit Marcus, *novissimè recumbentibus,* quia jam non erant in terrâ, cum illo convivaturi; decimò in ipso die ascensionis, non jam in terrâ, sed elevatus in nube, cùm in cœlum ascenderet. Sed non omnia scripta sunt, sicut Joannes fatetur. Crebra enim erat ejus cum eis conversatio, priusquàm ascendisset in cœlum; et hoc ad consolationem ipsorum. Unde et 1 ad Cor. 15, 6, dicitur quòd *visus est plus quàm quingentis fratribus simul; deinde visus est Jacobo:* de quibus apparitionibus in Evangelio non habetur mentio.

Ad quartum dicendum quòd Chrysostomus exponens illud quod dicitur, Matth. 26: *Postquàm resurrexero, præcedam vos in Galilæam,* hom. 83 in Matth., ante med.: « Non, » inquit, « in longinquam quamdam regionem ut « eis appareat, vadit, sed in ipsâ gente, et in « ipsis ferè regionibus in quibus cum eo plu- « rimùm fuerant conversati; ut et hinc cre- « derent, quoniam qui crucifixus est, ipse « est et qui resurrexit. » Propter hoc etiam

in Galilæam se ire dicit, ut à timore Judæorum liberarentur. Sic ergo, ut Ambrosius dicit super Luc., in fin. comment. : *Dominus mandaverat discipulis ut in Galilæâ eum viderent; sed illis ob metum intra conclave residentibus, ipse primum se obtulit* (nec hoc est promissi trangressio, sed potiùs festinata ex benignitate impletio); *postea verò, confirmatis animis, illi Galilæam petierunt.*

Vel nihil obstat si dicamus pauciores intra conclave, et complures in monte fuisse. Ut enim Eusebius dicit (habetur in Cat. div. Th. sup. illud Lucæ ult. : *Stetit in medio, etc.*), « duo Evangelistæ, scilicet Lucas et Joannes, « solis undecim hunc scribunt apparuisse in « Jerusalem; cæteri verò duo in Galilæam pro« perare non solis undecim, sed universis « discipulis et fratribus dixerunt angelum et « Salvatorem jussisse ; de quibus et Paulus « meminit dicens : Deinde apparuit plusquàm « quingentis fratribus simul. »

Est autem verior solutio, quòd priùs in Jerusalem latitantibus semel aut bis visus est, ad eorum consolationem ; in Galilææ verò non clam, aut semel, aut bis, sed cum multâ potestate ostensionem suî fecit, præbens se eis viventem post passionem in signis multis, ut Lucas testatur in Actib., cap. 1. Vel, sicut dicit Augustinus in lib. de Consensu Evang., cap. ult., ad fin., « quod ab angelo et Domi« no dictum est, quòd præcederet eos in Ga« lilæam, propheticè accipiendum est. In Ga« lilææ enim secundum transmigrationis si« gnificationem intelligendum occurrit quòd « Christi gratia de populo Israel transmigra« tura erat ad gentes ; quibus apostoli præ« dicantes non crederent, nisi eis ipse « Dominus viam in cordibus hominum præ« pararet; et hoc intelligitur : *Præcedet vos « in Galilæam.* Secundùm illud autem quòd « Galilæa interpretatur revelatio, non jam « in formâ servi intelligendus est, sed in illâ « in quâ æqualis est Patri, quam promisit di« lectoribus suis; et illùc præcessit, unde ad « nos veniens non recessit, et quò nos præ« cedens non deseruit. »

Articulus iv. — *Utrùm Christus debuerit discipulis in aliâ effigie apparere.*—(1, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 1, *ad* 3, *et op.* 60, *cap.* 22, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non debuerit discipulis in aliâ effigie apparere. Non enim potest apparere secundùm veritatem, nisi quod est. Sed in Christo non fuit nisi una effigies. Si ergo Christus in aliâ effigie apparuit, non fuit apparitio vera, sed ficta, quod est inconveniens, quia, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quæst., qu. 13, *si fallit Christus, veritas non est; est autem veritas Christus.* Ergo videtur quòd Christus non debuerit discipulis in aliâ effigie apparere.

2. Præterea, nihil potest in aliâ effigie apparere quam habeat, nisi oculi intuentium aliquibus præstigiis detineantur. Hujusmodi autem præstigia, cùm fiant magicis artibus non conveniunt Christo, secundùm illud 2, ad Corinth. 6, 15 : *Quæ conventio Christi ad Belial?* Ergo videtur quòd non debuerit in aliâ effigie apparere.

3. Præterea, sicut per sacram Scripturam nostra fides certificatur, ita discipuli certificati sunt de fide resurrectionis per Christi apparitiones. Sed, sicut Augustinus dicit in epistolâ ad Hieronymum (implic. epist. 8, cap. 3, parùm à princ., et epist. 9, cap. 3), *si vel unum mendacium in sacrâ Scripturâ recipiatur, infirmabitur tota sacræ Scripturæ auctoritas.* Ergo si vel in unâ apparitione Christus discipulis apparuit aliter quàm esset, infirmabitur quicquid discipuli post resurrectionem viderunt in Christo, quod est inconveniens. Non ergo debuit in aliâ effigie apparere.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., 12 : *Post hæc duobus ex eis ambulantibus ostensus est in aliâ effigie euntibus in villam.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. qu., resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus diversimodè, secundùm quòd diversimodè sunt affecti. Nam illi qui habent mentem benè dispositam, secundùm veritatem divina percipiunt, illi autem qui non habent mentem benè dispositam, divina percipiunt cum quâdam confusione dubietatis vel erroris: *animalis enim homo non percipit ea quæ sunt Spiritûs Dei*, ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 14. Et ideò Christus quibusdam ad credendum dispositis post resurrectionem apparuit in suâ effigie, illis autem in aliâ effigie apparuit, qui jam videbantur circa fidem tepescere ; unde dicebant, Lucæ ult., 21: *Nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israel.* Unde Gregorius dicit in homil. 23 in Evang., ante med., quòd *talem se exhibuit eis in corpore, qualis apud illos erat in mente : quia enim adhuc in eorum cordibus peregrinus erat à fide, ire se longiùs finxit*, scilicet ac si esset peregrinus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de Quæstionib. evang., quæst. ult., in princ., « non omne quod fin« gimus mendacium est ; sed quando illud « fingimus quod nihil significat, tunc est men« dacium ; cùm autem fictio nostra refertur « in aliquam significationem, non est menda« dacium, sed aliqua figura veritatis, alioquin « omnia quæ à sapientibus et sanctis viris, « vel etiam ab ipso Domino figuratè dicta « sunt, mendacia deputabuntur, quia secun« dùm usitatum intellectum non consistit ve« ritas in talibus dictis. Sicut autem dicta, ita « etiam finguntur facta sine mendacio, ad ali« quam rem significandam. » Et ita factum est hìc, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 3 de Consensu Evang., cap. 25, inter princ. et med. : « Dominus poterat « transformare carnem suam, ut alia reverà « esset effigies ab illâ quam solebant intueri ; « quandoquidem et ante passionem suam « transformatus est in monte, ut facies ejus « claresceret, sicut sol. Sed non ita nunc « factum est. Non autem incongruenter acci« pimus, hoc impedimentum in oculis eorum « à Satanâ factum fuisse, ne agnosceretur « Jesus. » Unde Luc., ult., 16 dicitur quòd *oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent.*

Ad tertium dicendum quòd ratio illa sequeretur, si ab alienæ effigiei aspectu non fuissent reducti ad verè videndum Christi effigiem. Sicut enim Augustinus dicit ibid., *à Christo facta est promissio*, ut scilicet prædicto modo oculi eorum tenerentur, *usque ad fractionem panis; ut unitate corporis ejus participatâ, removeri intelligatur impedimentem inimici, ut Christus possit agnosci.* Unde ibidem subditur quòd *aperti sunt oculi eorum, et cognoverunt eum; non quòd ante clausis oculis ambularent; sed inerat aliquid quo non sinerentur agnoscere quod videbant;* quod scilicet caligo et aliquis humor efficere solet.

Articulus v. — *Utrùm Christus veritatem resurrectionis debuerit argumentis declarare.* — (3, *dist.* 21, *quæst.* 2, *art.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 238, *et opusc.* 60, *cap.* 22.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus veritatem resurrectionis non debuerit argumentis declarare. Dicit enim Ambrosius, lib. 1 de Fide, cap. 5, ad fin.: *Tolle argumenta ubi fides quæritur.* Sed circa resurrectionem Christi quæritur fides. Non ergo habent ibi locum argumenta.

2. Præterea, Gregorius dicit homil. 26 in Evang., in princ., *fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum.* Sed ad Christum non pertinebat meritum fidei evacuare. Ergo ad eum non pertinebat resurrectionem per argumenta confirmare.

3. Præterea, Christus in mundum venit, ut per eum homines beatitudinem adipiscantur, secundùm illud Joan. 10, 10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantiùs habeant.* Sed per hujusmodi ostensiones argumentorum videtur humanæ beatitudini impedimentum præstari; dicitur enim Joan. 20, 29: *Beati qui non viderunt et crediderunt.* Ergo videtur quòd Christus non debuerit per aliqua argumenta resurrectionem suam manifestare.

Sed contra est quod dicitur Act. 1, 3, quòd apparuit discipulis Christus *per dies quadraginta in multis argumentis, loquens de regno Dei.*

Respondeo dicendum quòd argumentum dicitur dupliciter: quandoque dicitur argumentum quæcumque ratio rei dubiæ faciens fidem; quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum quod inducitur ad alicujus veritatis manifestationem, sicut etiam Aristoteles in libris suis aliquando utitur nomine argumenti, ut lib. de Rethoricâ, ad Alex., cap. 14 et 15. Primò igitur modo accipiendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta, quia talis probatio argumentativa processisset ex aliquibus principiis, quæ si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquid fieri notum; si autem essent eis nota, non transcenderent rationem humanam, et ita non essent efficacia ad fidem resurrectionis adstruendam, quæ rationem humanam excedit; oportet enim principia ex eodem genere assumi, ut dicitur in 1 Poster., text. 20. Probavit autem eis resurrectionem suam per auctoritatem sacræ Scripturæ, quæ est fidei fundamentum, cùm dixit: *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et psalmis, et prophetis de me,* ut habetur Luc. ult., 44. Si autem accipiatur secundo modo argumentum, sic dicitur Christus suam resurrectionem argumentis declarâsse, in quantum per quædam evidentia signa se verè resurrexisse ostendit. Unde in Græco, ubi nos habemus: *In multis argumentis*, loco argumenti ponitur, τεκμήριον, quod est signum evidens ad probandum. Quæ quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo: primò quidem quia non erant corda eorum disposita ad hoc quòd de facili fidem resurrectionis acciperent. Unde ipse dicit eis Luc. ult., 25: *O stulti et tardi corde ad credendum!* et Marc. ult., 14: *Exprobravit illis incredulitatem eorum et duritiam cordis.* Secundò ut per hujusmodi signa eis ostensa efficaciùs eorum testimonium redderetur, secundùm illud 1 Joan. 1, 1: *Quod vidimus, et audivimus, et manus nostræ contrectaverunt...., hoc testamur.*

Ad primum ergo dicendum quòd Ambrosius ibi loquitur de argumentis secundùm rationem humanam procedentibus; quæ invalida sunt ad ea quæ sunt fidei ostendenda, sicut ostensum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd meritum fidei est ex hoc quòd homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit quæ facit videri per scientiam id quod credendum proponitur; et talis est ratio demonstrativa. Hujusmodi autem rationem Christus non induxit ad resurrectionem suam declarandam.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in solut. præc., meritum beatitudinis, quod causat fides, non totaliter excluditur, nisi homo nollet credere nisi ea quæ videt. Sed quòd aliquis ea quæ non videt credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat, nec meritum ejus; sicut et Thomas cui dictum est, Joan. 20, 29: *Quia vidisti me, credidisti*, aliud vidit, et aliud credidit; vidit vulnera, et credidit Deum. Est autem perfectioris fidei qui non requirit hujusmodi auxilia ad credendum. Unde ad arguendum defectum fidei in quibusdam Dominus dicit Joan. 4, 48: *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis.* Et secundùm hoc potest intelligi quòd illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo, etiam signis non visis, sint beati per comparationem ad illos qui non credunt, nisi talia videant.

Articulus vi. — *Utrùm argumenta quæ Christus induxit, sufficienter manifestaverint resurrectionem ejus.* — (*Locis sup., art.* 5, *adductis.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd argumenta quæ Christus induxit, non sufficienter manifestaverint veritatem resurrectionis ejus. Nihil enim ostendit Christus discipulis post resurrectionem, quod etiam angeli hominibus apparentes vel non ostenderint, vel ostendere non potuerint; nam angeli frequenter in humanâ effigie se hominibus ostenderunt, et cum eis loquebantur, et conversabantur, et comedebant, ac si essent homines veri, sicut patet Gen. 18 de ange-

lis quos Abraham suscepit hospitio; et in lib. Tobiæ de angelo qui eum duxit et reduxit. Et tamen angeli non habent vera corpora naturaliter sibi unita, quod requiritur ad resurrectionem. Non ergo signa quæ Christus discipulis exhibuit fuerunt sufficientia ad resurrectionem ejus manifestandam.

2. Præterea, Christus resurrexit resurrectione gloriosâ, id est, habens simul humanam naturam cum gloriâ. Sed quædam Christus ostendit discipulis quæ videntur esse contraria naturæ humanæ, sicut quòd ab oculis eorum evanuit, et quòd ad eos januis clausis intravit; quædam autem videntur esse contraria gloriæ, putà quòd manducavit et bibit, et quòd habuit vulnerum cicatrices. Ergo videtur quòd illa argumenta non fuerunt sufficientia, neque convenientia ad fidem resurrectionis ostendendam.

3. Præterea, corpus Christi non erat tale post resurrectionem, ut tangi deberet ab homine mortali; unde et ipse dixit Magdalenæ, Joan. 20, 17: *Noli me tangere; nondùm enim ascendi ad Patrem meum;* non ergo fuit conveniens quòd ad manifestandam veritatem resurrectionis suæ seipsum discipulis palpandum exhiberet.

4. Præterea, inter dotes glorificati corporis præcipua videtur esse claritas; quam tamen in resurrectione nullo argumento ostendit. Ergo videtur quòd insufficientia fuerint illa argumenta ad manifestandam qualitatem resurrectionis Christi.

5. Præterea, angeli in testes resurrectionis inducti ex istâ dissonantiâ Evangelistarum insufficientes videntur. Nam apud Matthæum angelus super lapidem revolutum, apud Marcum verò intùs angelus describitur visus à mulieribus ingressis monumentum; et rursùs ab istis unus, à Joanne, cap. 20, duo sedentes, à Lucâ verò, cap. 24, duo stantes describuntur. Inconvenientia ergo videntur testimonia resurrectionis.

Sed contra est quòd Christus, qui est Dei sapientia, suaviter et convenienter disponit omnia, ut dicitur Sap. 8.

Respondeo dicendum quòd Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit, scilicet testimonio et argumento, sive signo; et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Est enim usus duplici testimonio ad manifestandam suam resurrectionem discipulis, quorum neutrum potest refelli: quorum primum est testimonium angelorum, qui mulieribus resurrectionem annuntiaverunt, ut patet per omnes evangelistas; aliud autem est testimonium Scripturarum, quas ipse proposuit ad ostensionem suæ resurrectionis, ut dicitur Luc. ult. Argumenta etiam fuerunt sufficientia ad ostendendam veram resurrectionem, et gloriosam.

Quòd autem fuerit vera resurrectio, ostendit uno modo ex parte corporis; circa quod tria ostendit: primò quidem quòd esset corpus verum et solidum, non corpus phantasticum vel rarum, sicut est aer. Et hoc ostendit per hoc quòd corpus suum palpabile præbuit; unde ipse dicit Luc., ult. 39: *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Secundò ostendit quòd esset corpus humanum, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. Tertiò ostendit eis quòd esset idem numero corpus quod priùs habuerat, ostendendo eis vulnerum cicatrices; unde, ut legitur Luc. ult., 39, dixit eis: *Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.*

Alio modo ostendit eis veritatem suæ resurrectionis ex parte animæ iteratò corpori unitæ. Et hoc ostendit per opera triplicis vitæ: primò quidem per opus vitæ nutritivæ in hoc quòd cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult. Secundò per opera vitæ sensitivæ in hoc quòd discipulis ad interrogata respondebat, et præsentes salutabat; in quo ostendebat se et videre et audire. Tertiò per opera vitæ intellectivæ in hoc quòd eis loquebatur, et de Scripturis disserebat. Et ne quid deesset ad perfectionem manifestationis, ostendit etiam se habere divinam naturam per miraculum, quod fecit in piscibus capiendis, et ulteriùs per hoc quòd eis videntibus ascendit in cœlum: quia, ut dicitur Joan. 3, 13, *nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis, qui est in cœlo.*

Gloriam etiam suæ resurrectionis ostendit discipulis per hoc quòd ad eos januis clausis intravit; secundùm enim quod Gregorius dicit in hom. 26 in Evangel., parùm à princip., « palpandam carnem Dominus præbuit, quam « januis clausis introduxit, ut esse post re« surrectionem ostenderet corpus suum et « ejusdem naturæ et alterius gloriæ. » Similiter etiam ad proprietatem gloriæ pertinebat, quòd *subitò ab oculis eorum evanuit*, ut dicitur Luc. ult., quia per hoc ostendebatur quòd in potestate ejus erat videri et non videri; quod pertinet ad conditionem corporis gloriosi, ut supra dictum est, qu. 54, art. 1, ad 2, et art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam perfectè Christi resurrectionem, tamen omnia simul accepta perfectè Christi resurrectionem manifestant, maximè propter Scripturæ testimonium, et angelorum dicta, et etiam ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam. Angeli autem apparentes non asserebant se homines esse, sicut asseruit Christus verè se hominem esse. Et tamen aliter Christus manducavit, et aliter angeli. Nam quia corpora ab angelis assumpta non erant corpora viva, vel animata, non erat vera comestio, licèt esset vera cibi contritio, et trajectio in interiorem partem corporis assumpti; unde et angelus dixit Tobiæ 12, 18: *Cùm essem vobiscum.... videbar quidem vobiscum manducare et bibere; sed ego cibo invisibili utor.* Sed quia corpus Christi verè fuit animatum, vera fuit ejus comestio. Ut enim Augustinus dicit in 13 de Civit. Dei, cap. 22, in fin., *non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium auferetur.* Unde, sicut Beda dicit, cap. 97, in Luc., *Christus manducavit potestate, non egestate.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., argumenta quædam indu-

cebantur à Christo ad probandam veritatem humanæ naturæ, quædam verò ad probandam gloriam resurgentis. Conditio autem naturæ humanæ, secundùm quòd in se consideratur, quantùm scilicet ad statum præsentem, contrariatur conditioni gloriæ, secundùm illud 1 ad Cor. 15, 43 : *Seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Et ideò ea quæ inducuntur ad ostendendam conditionem gloriæ, videntur habere contrarietatem ad naturam, non simpliciter, sed secundùm statum præsentem, et è converso. Unde Gregorius dicit in hom. 26 in Evang., paulò à princ., quòd « duo mira, et juxta humanam ratio« nem sibi valdè contraria Dominus osten« dit, dùm post resurrectionem corpus suum « et incorruptibile, et tamen palpabile de« monstravit. »

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 121, à med., « hoc quod Dominus dixit : *Noli me tangere,* « *nondùm enim ascendi ad Patrem meum*, sic « dictum est ut in illâ fœminâ figuraretur Ec« clesia de gentibus quæ in Christum non « credidit, nisi cùm ascendisset ad Patrem. « Aut sic in se credi voluit Jesus, hoc est, sic « se spiritualiter tangi, quòd ipse et Pater « unum sunt; ejus quippe intimis sensibus « quodammodò ascendit ad Patrem, qui sic « in eo profecerit, ut Patri agnoscat æqua« lem. Hæc autem carnaliter adhuc in eum « credebat, quæ sicut hominem flebat. » Quòd autem Maria alibi legitur Christum tetigisse, quando simul cum aliis mulieribus accessit, et tenuit pedes ejus, *quæstionem non facit,* ut Severianus dicit (id habet Chrysol., serm. 76, à med.), *siquidem illud de figurâ est, hoc de sexu; illud de divinâ gratiâ, hoc de humanâ naturâ.* Vel sicut Chrysostomus dicit, hom. 85 in Joan., ante med., « volebat hæc mulier « adhuc cum Christo conversari, sicut et ante « passionem, et præ gaudio nihil magnum « cogitabat, quamvis caro Christi multò me« lior facta fuerit resurgendo. Et ideò dixit : « *Nondùm ascendi ad Patrem meum;* quasi « dicat : Non æstimes me jam terrenam vitam « agere; quòd enim in terris me vides, hoc « est quia nondùm ascendi ad Patrem meum, « sed in promptu est quòd ascendam. » Unde subditur : *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in Dialogo ad Orosium, qu. 14, « clarificatâ carne Dominus resurrexit; sed « noluit in eâ clarificatione discipulis suis « apparere, quia non possent oculis suis ta« lem claritatem perspicere. Si enim ante« quàm moreretur pro nobis, et resurgeret, « quando transfiguratus est in monte, disci« puli sui eum videre non potuerunt, quantò « magis glorificatâ carne Domini eum videre « non potuerunt! » Est etiam considerandum quòd post resurrectionem Dominus hoc præcipuè volebat ostendere quòd idem ipse esset qui mortuus fuerat; quod multùm poterat impedire, si eis sui corporis claritatem ostenderet : nam immutatio quæ fit secundùm aspectum, maximè ostendit diversitatem ejus quod videtur, quia sensibilia communia, inter quæ est unum et multa, vel idem et diversum, maximè dijudicat visus. Sed ante passionem, ne infirmitatem passionis ejus discipuli despicerent, intendebat Christus eis gloriam majestatis suæ ostendere, quam maximè demonstrat claritas corporis. Et ideò ante passionem gloriam suam demonstravit discipulis per claritatem, post resurrectionem autem per alia indicia.

Ad quintum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 3 de Consensu Evangel., cap. 24, « possumus intelligere unum ange« lum visum à mulieribus, secundùm Mat« thæum et Marcum, ut eas ingressas in mo« numentum accipiamus, in aliquod scilicet « spatium, quod erat aliquâ materiâ commu« nitum, atque ibi vidisse angelum sedentem « supra lapidem revolutum à monumento, « sicut dicit Matthæus; ut hoc sit, sedentem à « dextris, quod dicit Marcus; deindè dùm in« trospicerent locum, in quo jacuerat corpus « Domini, visos ab eis alios duos angelos, « primò quidem sedentes, » ut dicit Joannes, « et postea eos surrexisse, ut stantes vide« rentur, » ut dicit Lucas.

QUÆSTIO LVI.

De resurrectionis Christi causalitate. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causalitate resurrectionis Christi; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis; 2° utrùm resurrectio Christi sit causa nostræ justificationis.

Articulus primus. — *Utrùm resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum.* — (*4, dist. 43, art. 2, quæst. 1, et 4 cont., cap. 80, et Verit. quæst. 27, art. 3, ad 7, et opusc. 2, cap. 236, et opusc. 60, cap. 22, et 1 Cor. 15, lect. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd resurrectio Christi non sit causa resurrectionis corporum. Positâ enim causâ sufficienti, necesse est effectum poni. Si ergo resurrectio Christi est causa sufficiens resurrectionis corporum, statim eo resurgente omnes mortui resurgere debuerunt.

2. Præterea, causa resurrectionis mortuorum est divina justitia, ut scilicet corpora simul præmientur vel puniantur cum animabus, sicut communicaverunt in merito vel peccato, ut dicit Dionysius, ult. cap. cœlest. Hierarch., à med., et etiam Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 28, parùm à princ. Sed justitiam Dei necesse esset impleri, etiamsi Christus non resurrexisset. Ergo etiam Christo non resurgente, mortui resurgerent. Non ergo resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum.

3. Præterea, si resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum, aut esset causa exemplaris, aut causa effectiva, aut meritoria. Sed non est causa exemplaris, quia resurrectionem corporum Deus operabitur, secundùm illud Joan. 5, 21 : *Sicut Pater suscitat mortuos;* Deus autem non indiget inspicere ad aliquod exemplar extra se. Similiter etiam non est causa effectiva, quia causa efficiens

non agit nisi per contactum, vel spiritualem vel corporalem. Manifestum est autem quòd resurrectio Christi non habet contactum corporalem ad mortuos qui resurgent, propter distantiam temporis et loci; similiter etiam nec contactum spiritualem, qui est per fidem et charitatem, quia etiam infideles et peccatores resurgent. Neque etiam est causa meritoria, quia Christus resurgens jam non erat viator, et ita non erat in statu merendi; et ita nullo modo resurrectio Christi videtur esse causanostræ resurrectionis.

4. Præterea, cùm mors sit privatio vitæ, nihil videtur esse aliud destruere mortem quàm reducere vitam, quod pertinet ad resurrectionem. Sed Christus moriendo mortem nostram destruxit. Ergo mors Christi est causa nostræ resurrectionis. Non ergo ejus resurrectio.

Sed contra est quòd super illud 1 ad Corinth. 15 : *Si Christus prædicatur quòd resurrexit à mortuis,* etc., dicit Glossa interl. : *Qui est causa efficiens resurrectionis nostræ.*

Respondeo dicendum quòd *illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quæ sunt post*, ut dicitur in 2 Metaph. (text. 4). Primum autem in genere veræ resurrectionis fuit resurrectio Christi, sicut ex supra dictis patet, quæst. 53, art. 3. Unde oportet quòd resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis ; et hoc est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 15, 20 : *Christus resurrexit à mortuis primitiæ dormientium : quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.* Et hoc rationabiliter : nam principium humanæ vivificationis est Verbum Dei, de quo dicitur in psal. 35, 10 : *Apud te est fons vitæ ;* unde et ipse dicit Joan. 5, 21 : *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, et Filius quos vult vivificat.* Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitùs institutus ut quælibet causa primò operetur in id quod est sibi propinquius, et per illud operetur in alia magis remota ; sicut ignis primò calefacit aerem sibi propinquum, per quem calefacit corpora distantia ; et ipse Deus primò illuminat substantias sibi magis propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionysius dicit cap. 13 cœlest. Hierarch., parùm à princ. Et ideò Verbum Dei primò tribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis per virtutem Verbi uniti ; quod quidem operatur secundùm voluntatem. Et ideò non oportet quòd statim sequatur effectus, sed secundùm dispositionem Verbi Dei, ut scilicet primò conformemur Christo patienti et morienti in hâc vitâ passibili et mortali ; deinde perveniamus ad participandum (1) similitudinem resurrectionis ipsius.

Ad secundum dicendum quòd justitia Dei est causa prima resurrectionis nostræ ; resurrectio autem Christi est causa secundaria, et quasi instrumentàlis. Licèt autem virtus principalis agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinatè, tamen ex quo per hoc instrumentum operatur, instrumentum illud est causa efficiens. Sic ergo divina justitia, quantùm est de se, non est obligata ad resurrectionem nostram causandam per resurrectionem Christi : potuit enim alio modo nos Deus liberare quàm per Christi passionem et resurrectionem, ut supra dictum est, quæst. 46, art. 2 et 3. Ex quo tamen decrevit hoc modo nos liberare, manifestum est quòd resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis.

Ad tertium dicendum quòd resurrectio Christi non est, propriè loquendo, causa meritoria nostræ resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, in quantum humanitas Christi, secundùm quam resurrexit, est quodammodò instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ejus, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 2 et 3. Et ideò sicut alia quæ Christus in suâ humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, ut supra dictum est, quæst. 48, art. 6, ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostræ resurrectionis virtute divinâ, cujus proprium est mortuos vivificare ; quæ quidem virtus præsentialiter attingit omnia loca et tempora ; et talis contactus virtualis sufficit ad rationem hujus efficientiæ. Et ideò, ut dictum est in solut. præc., primordialis causa resurrectionis humanæ est divina justitia, ex quâ Christus habet potestatem judicium facere, in quantum Filius hominis est ; virtus effectiva resurrectionis ejus se extendit non solùm ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt ejus judicio subjecti. Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quòd corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione, ut dicit Glossa 1 ad Corinth. 4, interl., sup. illud : *Primitiæ Christus.* Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar ejus quod est minùs perfectum secundùm suum modum ; et ideò resurrectio Christi est causa exemplaris nostræ resurrectionis ; quod quidem necessarium est, non ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari, secundùm illud Philip. 3, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Licèt autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quàm malorum ; exemplaritas tamen ejus se extendit propriè solùm ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Rom. 8.

Ad quartum dicendum quòd secundùm rationem efficientiæ, quæ dependet ex virtute divinâ, communiter tam mors Christi quàm etiam resurrectio, est causa tam destructionis mortis quàm reparationis vitæ ; sed secundùm rationem exemplaritatis mors Christi, per quam recessit à vitâ mortali, est causa destructionis mortis nostræ ; resurrectio verò

(1) Ita cum Mss. Tarrac. Alcan. et Paris. edit. passim. Al., *ad percipiendum*

ejus, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitæ nostræ. Passio tamen Christi est insuper meritoria, ut supra dictum est, qu. 48, art. 1.

Articulus ii. — *Utrùm resurrectio Christi sit causa resurrectionis animarum.* — (*Locis sup., art.* 1, *notatis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd resurrectio Christi non sit causa resurrectionis animarum. Dicit enim Augustinus super Joan., tract. 23, ante med., quòd *corpora resurgunt per dispensationem humanam, sed animæ resurgunt per substantiam Dei.* Sed resurrectio Christi non pertinet ad substantiam Dei, sed ad dispensationem humanam. Ergo resurrectio Christi, etsi sit causa resurrectionis corporum, non tamen videtur esse causa resurrectionis animarum.

2. Præterea, corpus non agit in spiritum. Sed resurrectio Christi pertinet ad corpus ejus, quod cecidit per mortem. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

3. Præterea, quia resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum, omnium corpora resurgent, secundùm illud 1 ad Corinth. 15, 51 : *Omnes quidem resurgemus.* Sed non omnium animæ resurgent, quia quidam *ibunt in supplicium æternum,* ut dicitur Matth. 25, 46. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

4. Præterea, resurrectio animarum fit per remissionem peccatorum. Sed hoc factum est per Christi passionem, secundùm illud Apoc. 1, 5 : *Lavit nos à peccatis nostris in sanguine suo.* Ergo resurrectionis animarum magis est causa Christi passio quàm ejus resurrectio.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 4, 25 : *Resurrexit propter justificationem nostram,* quæ nihil aliud est quàm resurrectio animarum ; et super illud psal. 29 : *Ad vesperum demorabitur fletus,* dicit Glossa quòd *resurrectio Christi est causa resurrectionis nostræ, et animæ in præsenti et corporis in futuro.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 3, resurrectio Christi agit in virtute divinitatis ; quæ quidem se extendit non solùm ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum ; à Deo enim est et quòd anima vivat per gratiam, et quòd corpus vivat per animam. Et ideò resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam, non solùm respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter etiam habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum, quia Christo resurgenti debemus etiam secundùm animam conformari, « ut sicut » secundùm Apostolum, Rom. 6, 4, « Christus surrexit à mortuis per gloriam Patris ; ita et nos in novitate vitæ ambulemus ; et sicut ipse resurgens ex mortuis jam non moritur, ita et nos existimemus nos mortuos esse peccato, ut iterùm vivamus in illo (1). »

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus dicit resurrectionem animarum fieri per Dei substantiam, quantùm ad participationem, quia scilicet participando divinam bonitatem animæ fiunt bonæ et justæ, non autem participando quamcumque creaturam Unde cùm dixisset : *Animæ resurgunt per substantiam Dei*, subdit : *Participatione enim Dei fit anima beata, non participatione animæ sanctæ.* Sed participando gloriam corporis Christi, efficiuntur corpora nostra gloriosa.

Ad secundum dicendum quòd efficientia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem divinitátis, cui personaliter unitur.

Ad tertium dicendum quòd resurrectio animarum pertinet ad meritum, quod est effectus justificationis ; sed resurrectio corporum ordinatur ad pœnam vel præmium, quæ sunt effectus judicantis. Ad Christum autem non pertinet justificare omnes, sed judicare, et omnes resuscitat secundùm corpus, sed non omnes secundùm animam.

Ad quartum dicendum quòd in justificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpæ, et novitas vitæ per gratiam. Quantùm ergo ad efficientiam, quæ est per virtutem divinam, tam passio Christi quàm resurrectio est causa justificationis quoad utrumque. Sed quantùm ad exemplaritatem propriè passio et mors Christi est causa remissionis culpæ, per quam morimur peccato ; resurrectio autem Christi est causa nativitatis vitæ, quæ est per gratiam, sive justitiam ; et ideò Apostolus dicit Rom. 4, 25, quòd *traditus est,* scilicet in mortem, *propter delicta nostra,* scilicet tollenda ; *et resurrexit propter justificationem nostram.* Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est art. præc., ad 4

QUÆSTIO LVII.

De ascensione Christi. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ascensione Christi ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm fuerit conveniens Christum ascendere ; 2° secundùm quam naturam conveniat sibi ascensio ; 3° utrùm propriâ virtute ascenderit ; 4° utrùm ascenderit super omnes cœlos corporeos ; 5° utrùm ascenderit super omnes spirituales creaturas ; 6° de effectu ascensionis.

Articulus primus. — *Utrùm fuerit conveniens Christum ascendere.* — (3, *dist.* 22, *qu.* 3, *art.* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 240, *et opusc.* 60, *cap.* 23, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens Christum ascendere. Dicit enim Philosophus in 2 de Cœlo, text. 65 et 66, quòd illa *quæ optimo modo se habent, possident suum bonum sine motu.* Sed Christus optimè se habuit, quia et secundùm divinam naturam est summum bonum, et secundùm humanam naturam est summè glorificatus. Ergo suum bonum habet sine motu. Sed ascensio est quidam motus. Ergo non fuit conveniens quòd Christus ascenderet.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquid melius. Sed Christo non fuit

(1) Al., *cum illo.* Hæc posterior appendix implicitè variis Apostoli locis continetur.

melius esse in cœlo quàm in terrâ; nihil enim accrevit ei per hoc quòd fuit in cœlo, neque quantùm ad animam, neque quantùm ad corpus. Ergo videtur quòd Christus non debuerit in cœlum ascendere.

3. Præterea, Filius Dei humanam naturam assumpsit ad nostram salutem. Sed magis fuisset salutare hominibus quòd semper conversaretur nobiscum in terris; unde ipse dixit discipulis suis, Luc. 17, 22 : *Venient dies, quando desideretis videre unum diem Filii hominis, et non videbitis*. Videtur ergo quòd non fuerit conveniens Christum ascendere in cœlum.

4. Præterea, sicut Gregorius dicit, 14 Moral., cap. 29, corpus Christi in nullo mutatum fuit post resurrectionem. Sed non immediatè post resurrectionem ascendit in cœlum, quia ipse dicit post resurrectionem, Joan. 20, 17 : *Nondùm ascendi ad Patrem meum*. Ergo videtur quòd nec post quadraginta dies ascendere debuerit.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 20, 17 : *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum.*

Respondeo dicendum quòd locus debet esse proportionatus locato. Christus autem per resurrectionem vitam immortalem et incorruptibilem inchoavit. Locus autem in quo nos habitamus, est locus generationis et corruptionis; sed locus cœlestis est locus incorruptionis. Et ideò non fuit conveniens quòd Christus post resurrectionem remaneret in terris; sed conveniens fuit quòd ascenderet in cœlum.

Ad primum ergo dicendum quòd illud optimè se habens, quod sine motu possidet suum bonum, est ipse Deus, quia est omninò immutabilis, secundùm illud Malach. 3, 6 : *Ego Dominus, et non mutor*. Quælibet autem creatura est mutabilis aliquo modo, ut patet per Augustinum, 8 super Gen. ad litt., cap. 14. Et quia natura assumpta à Filio Dei remansit creatura, ut patet ex his quæ supra dicta sunt, quæst. 2, art. 1, et art. 7, ad 1, non est inconveniens, si ei aliquis motus attribuatur.

Ad secundum dicendum quòd per hoc quòd Christus ascendit in cœlum, nihil ei accrevit quantùm ad ea quæ sunt de essentiâ gloriæ sive secundùm corpus, sive secundùm animam; tamen accrevit ei aliquid quantùm ad loci decentiam, quòd est ad benè esse gloriæ; non quòd corpus ejus aliquid aut perfectionis aut conservationis acquireret ex corpore cœlesti; sed solummodò propter quamdam decentiam. Hoc autem aliquo modo pertinebat ad ejus gloriam; et de hâc decentiâ gaudium quoddam habuit, non quidem quòd tunc de novo de hoc gaudere inciperet, quando in cœlum ascendit, sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impletâ. Unde super illud psal. 15 : *Delectationes in dexterâ tuâ usque ad finem*, dicit Glossa (ord. implic.): *Delectatio et lætitia erit mihi in consessu tuo, humanis obtutibus subtracto*.

Ad tertium dicendum quòd licèt præsentia corporalis Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, præsentia tamen divinitatis ipsius semper adest fidelibus, secundùm quod ipse dicit Matth. ult. 20 : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi*. Qui enim *ascendit in cœlos, non deserit adoptatos*, ut Leo papa dicit, serm. 2 de Resurrect., cap. 3, in fin. Sed ipsa ascensio Christi in cœlum, quâ corporalem suam præsentiam nobis subtraxit, magis fuit utilis nobis quàm præsentia corporalis fuisset : primò quidem propter fidei augmentum, quæ est de non visis. Unde ipse Dominus dicit discipulis suis, Joan. 16, quòd Spiritus sanctus adveniens arguet mundum de justitiâ, scilicet eorum qui credunt, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 95, ante med. : « Ipsa quippe fidelium comparatio infidelium est vituperatio; unde subdit : Quia ad Patrem vado, et jam non videbitis me. Beati enim qui non vident, et credunt. Erit igitur vestra justitia, de quâ mundus arguetur, quoniam in me, quem non videbitis, creditis. » Secundò ad spei sublevationem; unde ipse dicit, Joan. 14, 3 : *Si abiero, et præparavero vobis locum, iterùm veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis*. Per hoc enim quòd Christus humanam naturam assumptam in cœlo collocavit, dedit nobis spem illùc perveniendi; *quia ubi fuerit corpus, illùc congregabuntur et aquilæ*, ut dicitur Matth 24, 28. Unde et Mich. 2, 13, dicitur : *Ascendit* (1) *pandens iter ante eos*. Tertiò ad erigendum charitatis affectum in cœlestia. Unde dicit Apostolus, Coloss. 3, 1 : *Quæ sursùm sunt quærite, ubi Christus est in dexterâ Dei sedens ; quæ sursùm sunt sapite, non quæ super terram*. Ut enim dicitur Matth. 6, 21, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*. Et quia Spiritus sanctus est amor nos in cœlestia rapiens, ideò Dominus dicit discipulis Joan. 16, 7: *Expedit vobis ut ego vadam ; si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos ;* quod exponens Augustinus super Joan. (tract. 94, à med.) dicit : « Non potestis capere Spiritum, quamdiù secundùm carnem nôsse persistitis Christum. Christo autem descendente corporaliter, non solùm Spiritus sanctus, sed et Pater, et Filius illis affuit spiritualiter. »

Ad quartum dicendum quòd licèt Christo resurgenti in vitam immortalem congrueret locus cœlestis, tamen ascensionem distulit, ut veritas resurrectionis comprobaretur. Unde dicitur Act. 1, 2, quòd *post passionem suam præbuit seipsum vivum discipulis in multis argumentis, per dies quadraginta ;* ubi dicit quædam Glossa (ordin.) quòd quia per quadraginta horas mortuus fuerat, quadraginta diebus se vivere confirmat; vel per quadraginta dies typus (2) præsentis seculi, quo Christus in Ecclesiâ conversatur, potest intelligi ; vel quia homo constans ex quatuor elementis, et eruditur contra transgressionem Decalogi.

(1) Vulgata, *ascendet*.

(2) Ita legendum censet Garcia cum quibusdam Mss. et vetustioribus exemplis, quem sequuntur communiter. Al., *tempus*.

Articulus ii. — *Utrùm conveniebat Christo ascendere in cœlum secundùm divinam naturam.* — (3, *dist.* 22, *quæst.* 3, *art.* 1, *ad* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 240.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ascendere in cœlum conveniat Christo secundùm divinam naturam. Dicitur enim in psal. 46, 6 : *Ascendit Deus in jubilatione;* et Deuter. 33, 26 : *Ascensor cœli, auxiliator tuus.* Sed ista dicuntur de Deo etiam ante Christi incarnationem. Ergo Christo convenit ascendere in cœlum, secundùm quòd Deus.

2. Præterea, ejusdem est ascendere in cœlum cujus est descendere de cœlo, secundùm illud Joan. 3, 13 : *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui de cœlo descendit;* et Ephes. 4, 10 : *Qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Sed Christus descendit de cœlo, non secundùm quòd homo, sed secundùm quòd Deus; non enim humana ejus natura ante in cœlo fuerat, sed divina. Ergo videtur quòd Christus ascenderit in cœlum, secundùm quòd Deus.

3. Præterea, Christus suâ ascensione ascendit ad Patrem. Sed ad Patris æqualitatem non pervenit, secundùm quòd homo; sic enim dicit : *Pater major me est,* ut habetur Joan. 14, 28. Ergo videtur quòd Christus ascenderit, secundùm quòd Deus.

Sed contra est quod Ephes., 4 super illud : *Quòd autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit?* dicit Glossa (ordin. Petri Lomb.) : *Constat quòd secundùm humanitatem Christus descendit et ascendit.*

Respondeo dicendum quòd ly *secundùm* duo potest notare, scilicet conditionem ascendentis, et causam ascensionis. Et si quidem designet conditionem ascendentis, tunc ascendere non potest convenire Christo secundùm conditionem divinæ naturæ; tum quia nihil est divinitate altius, quo possit ascendere; tum etiam quia ascensio est motus localis, qui divinæ naturæ non competit, quæ est immobilis et inlocalis. Sed per hunc modum ascensio competit Christo secundùm humanam naturam, quæ continetur loco, et motui subjici potest. Unde sub hoc sensu poterimus dicere quòd Christus ascendit in cœlum, secundùm quòd homo, non secundùm quòd Deus. Si verò ly *secundùm* designet causam ascensionis, cùm Christus ex virtute divinitatis in cœlum ascenderit, non autem ex virtute humanæ naturæ, dicendum est quòd Christus ascendit in cœlum, non secundùm quòd homo, sed secundùm quòd Deus. Unde Augustinus dicit in serm. de Ascens., 3 in eo festo (impl.) : *De nostro fuit quòd Filius Dei pependit in cruce, sed de suô quòd ascendit.*

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritates illæ propheticè dicuntur de Deo secundùm quòd erat incarnandus.

Potest tamen dici quòd ascendere etsi non propriè conveniat divinæ naturæ, potest tamen ei metaphoricè convenire, prout scilicet dicitur in cor hominis ascendere, quando cor hominis se subjicit et humiliat Deo; et eodem modo metaphoricè dicitur ascendere respectu cujuslibet creaturæ, ex eo quòd eam subjicit sibi.

Ad secundum dicendum quòd ipse idem est qui ascendit et qui descendit. Dicit enim Augustinus in lib. 4 de Symbolo, cap. 7 : *Quis est qui descendit? Deus homo. Quis est qui ascendit? idem ipse Deus homo.* Descensus tamen duplex attribuitur Christo : unus quidem, quo dicitur descendisse de cœlo; qui quidem attribuitur Deo homini, secundùm quòd Deus : non enim est iste descensus intelligendus secundùm motum localem, sed secundùm exinanitionem, quâ, cùm in formâ Dei esset, servi formam suscepit; sicut enim dicitur exinanitus, non ex eo quòd suam plenitudinem amiserit, sed ex eo quòd nostram parvitatem suscepit, ita dicitur descendisse de cœlo, non quòd cœlum deseruerit, sed quia naturam terrenam assumpsit in unitatem personæ. Alius autem est descensus, quo *descendit in inferiores partes terræ,* ut dicitur Ephes. 4, qui quidem est descensus localis; unde competit Christo secundùm conditionem humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum quòd Christus dicitur ad Patrem ascendere, in quantum ascendit ad consessum paternæ dexteræ; quod quidem convenit Christo aliqualiter secundùm divinam naturam, aliqualiter autem secundùm humanam, secundùm quod infra dicetur, quæst. seq., art. 3.

Articulus iii. — *Utrùm Christus ascenderit propriâ virtute.* — (*Opusc.* 2, *cap.* 236, *et opusc.* 60, *cap.* 23.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non ascenderit propriâ virtute. Dicitur enim Marci ult. 19, quòd *Dominus Jesus, postquàm locutus est discipulis, assumptus est in cœlum;* et Act. 1, 9, dicitur : *Videntibus illis elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Sed illud quod assumitur et elevatur, ab alio videtur moveri. Ergo Christus non propriâ virtute, sed alienâ ferebatur in cœlum.

2. Præterea, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpora nostra. Corpori autem terreno contra naturam est ferri sursùm; nullus autem motus est ex propriâ virtute ejus quod contra naturam movetur. Ergo Christus non ascendit propriâ virtute in cœlum.

3. Præterea, propria virtus Christi est virtus divina. Sed motus ille non videtur fuisse ex virtute divinâ, quia cùm virtus divina sit infinita, motus ille fuisset in instanti; et sic non potuisset videntibus discipulis elevari in cœlum, ut dicitur Act. 1. Ergo videtur quòd Christus non ascenderit propriâ virtute.

Sed contra est quod dicitur Isa. 63, 1. : *Iste formosus in stolâ suâ gradiens in multitudine fortitudinis suæ.* Et Gregorius dicit, hom. Ascensionis, 29 in Evang., circ. med. : « Notandum est quòd Elias in curru legitur « ascendisse, ut videlicet apertè demonstraretur quia homo purus adjutorio indigebat « alieno. Redemptor autem noster non curru, « non angelis sublevatus legitur, quia qui « fecerat omnia, super omnia virtute suâ ferebatur. »

Respondeo dicendum quòd in Christo est duplex natura, divina scilicet et humana. Unde secundùm utramque naturam potest accipi propria virtus ejus. Sed secundùm hu-

manam naturam potest accipi duplex virtus Christi : una quidem naturalis, quæ procedit ex principiis naturæ, et tali virtute manifestum est quòd Christus in cœlum non ascendit ; alia autem virtus in humanâ naturâ Christi est virtus gloriæ, secundùm quam Christus in cœlum ascendit.

Cujus quidem virtutis rationem quidam accipiunt ex naturâ quintæ essentiæ, quæ est lux, ut dicunt, quam ponunt esse de compositione humani corporis, et per eam elementa contraria conciliari ad unum, ita quòd in statu hujus mortalitatis natura elementaris in corporibus humanis dominatur ; et ideò secundùm naturam elementi prædominantis corpus humanum naturali virtute deorsùm fertur ; in statu autem gloriæ prædominabitur natura cœlestis, per cujus inclinationem et virtutem corpus Christi et alia sanctorum corpora feruntur in cœlum. Sed de hâc opinione et in primâ parte habitum est, quæst. 76, art. 7, et infra magis agetur in tractatu de resurrectione communi, in Supplem., quæst. 84, art. 1.

Hâc autem opinione prætermissâ, alii assignant rationem prædictæ virtutis ex parte animæ glorificatæ, ex cujus redundantiâ glorificabitur corpus, ut Augustinus dicit ad Dioscorum, epist. 118, al. 56, ante med. Erit enim tanta obedientia corporis gloriosi ad animam beatam, ut, sicut Augustinus dicit, 22 de Civit. Dei, cap. ult., parùm à princ., *ubi volet spiritus, ibi protinùs erit corpus ; nec volet aliquid spiritus, quod nec spiritum possit decere, nec corpus.* Decet autem corpus gloriosum et immortale esse in loco cœlesti, sicut dictum est art. 1 hujus quæst. Et ideò ex virtute animæ volentis, corpus Christi ascendit in cœlum. Sicut autem corpus efficitur gloriosum participatione animæ, ita, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 23, inter princ. et med., *participatione Dei fit anima beata.* Unde prima origo ascensionis in cœlum est virtus divina.

Sic igitur Christus ascendit in cœlum propriâ virtute, primò quidem virtute divinâ, secundò virtute animæ glorificatæ moventis corpus, prout vult.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut Christus dicitur propriâ virtute surrexisse, et tamen est suscitatus à Patre, eò quòd eadem est virtus Patris et Filii, ita etiam Christus ex propriâ virtute ascendit in cœlum, et tamen à Patre est elevatus et assumptus.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa probat quòd Christus non ascendit in cœlum propriâ virtute, quæ est naturæ humanæ naturalis ; ascendit tamen in cœlum propriâ virtute, quæ est virtus divina, et propriâ virtute, quæ est animæ beatæ. Et licèt ascendere sursùm sit contra naturam humani corporis secundùm statum præsentem, in quo corpus non est omninò subjectum spiritui, tamen non erit contra naturam, neque violentum corpori glorioso, cujus tota natura est omninò subjecta spiritui.

Ad tertium dicendum quòd etsi virtus divina sit infinita, et infinitè operetur, quantùm est ex parte operantis, tamen effectus virtutis ejus recipitur in rebus secundùm earum capacitatem, et secundùm Dei dispositionem. Corpus autem est capax ut in instanti localiter moveatur, quia oportet quòd commetiatur se spatio, secundùm cujus divisionem dividitur tempus, ut dicitur 6 Phys., text. 36 et seq. Et ideò non oportet quòd corpus motum à Deo moveatur in instanti, sed moveatur eâ velocitate quam Deus disponit.

ARTICULUS IV. — *Utrùm Christus ascenderit super omnes cœlos.* — (3, *dist.* 21, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 1, *et* 4 *cont., cap.* 87, *et opusc.* 6, *cap.* 9.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non ascenderit super omnes cœlos. Dicitur enim in Psal. 10, 5 : *Dominus in templo sancto suo, Dominus in cœlo sedes ejus.* Quod autem est in cœlo, non est supra cœlum. Ergo Christus non ascendit super omnes cœlos.

2. Præterea, super omnes cœlos non est aliquis locus, ut probatur in 1 de Cœlo, text. 69. Sed omne corpus oportet esse in loco. Ergo corpus Christi non ascendit super omnes cœlos.

3. Præterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cùm igitur non sit transitus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quòd Christus non potuisset ascendere super omnes cœlos, nisi cœlum divideretur, quod est impossibile.

4. Præterea, Act. 1, 9, dicitur quòd *nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Sed nubes non possunt elevari super cœlum. Ergo Christus non ascendit super omnes cœlos.

5. Præterea, ibi credimus Christum in perpetuum permansurum, quò ascendit. Sed quod contra naturam est, non potest esse sempiternum, quia id quod est secundùm naturam, est ut in pluribus, et ut frequentiùs. Cùm ergo contra naturam sit corpori terreno esse supra cœlum, videtur quòd corpus Christi supra cœlum non ascenderit.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 10 : *Ascendit super omnes cœlos, ut impleret omnia.*

Respondeo dicendum quòd quantò aliqua corpora perfectiùs participant bonitatem divinam, tantò sunt superiora corporali ordine, qui est ordo localis. Unde videmus quòd corpora quæ sunt magis formalia sunt naturaliter superiora, ut patet per Philosophum, in 4 Physic. (implic. text. 43 et seq.), et in 2 de Cœlo (text. 30) ; per formam enim unumquodque corpus participat divinum *esse,* ut patet in 1 Physic., text. 81. Plus autem participat de divinâ bonitate corpus per gloriam, quàm quodcumque corpus naturale per formam suæ naturæ ; et inter cætera corpora gloriosa manifestum est quòd corpus Christi majori refulget gloriâ. Unde convenientissimum est ei quòd sit supra omnia corpora constitutum in alto. Et ideò super illud Ephes. 4 : *Ascendens in altum,* dicit Glossa interl. : *Loco et dignitate.*

Ad primum ergo dicendum quòd sedes Dei dicitur esse in cœlo, non sicut in continente, sed magis sicut in contento. Unde non oportet aliquam partem cœli eo superiorem esse, sed ipsum esse super omnes cœlos ; sicut et

in psal. 8, 3, dicitur : *Elevata est magnificentia tua super cœlos, Deus.*

Ad secundum dicendum quòd locus habet rationem continentis; unde primum continens habet rationem primi locantis, quod est primum cœlum. In tantum igitur corpora indigent esse in loco per se in quantum indigent contineri à corpore cœlesti. Corpora autem gloriosa, et maximè corpus Christi, non indiget tali continentiâ, quia nihil recipit à corporibus cœlestibus, sed à Deo, mediante animâ. Unde nihil prohibet corpus Christi esse extra totam continentiam cœlestium corporum, et non esse in loco continente. Nec tamen oportet quòd extra cœlum sit vacuum, quia non est ibi locus, nec est ibi aliqua potentia susceptiva alicujus corporis, sed potentia illùc perveniendi est in Christo. Quod autem Aristoteles probat, 1 de Cœlo, quòd extra cœlum non est corpus, intelligendum est de corporibus in solis naturalibus constitutis, ut per probationes apparet.

Ad tertium dicendum quòd quamvis de naturâ corporis non sit quòd possit esse in eodem loco cum alio corpore; tamen potest hoc Deus facere per miraculum, quòd in eodem loco possit esse simul cum alio corpore (1), sicut et fecit, ut corpus Christi de clauso utero B. Virginis exiret, et quòd intravit januis clausis ad discipulos, sicut dicit B. Gregorius, hom. 26 in Evang., à princ. Corpus ergo Christi simul potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistentem et hoc operantem.

Ad quartum dicendum quòd nubes illa non præbuit adminiculum Christo ascendenti per modum vehiculi, ut Gregor. ibid. dicit; sed apparuit in signum divinitatis, secundùm quòd gloria Dei Israel apparebat super tabernaculum in nube, Exod. 32.

Ad quintum dicendum quòd corpus gloriosum non habet ex principiis suæ naturæ quòd possit in cœlo aut supra cœlum esse; sed habet hoc ex animâ beatâ, ex quâ recipit gloriam; et sicut motus gloriosi corporis sursùm non est violentus, ita nec quies est violenta; unde nihil prohibet eam esse sempiternam.

Articulus v. — *Utrùm corpus Christi ascenderit super omnem creaturam spiritualem.* — (*Inf., quæst.* 58, *art.* 3, *corp., et Ps.* 8, *fin., et Eph.* 1, *lect.* 7, *fin.*).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus Christi non ascenderit super omnem creaturam spiritualem. Eorum enim quæ non dicuntur secundùm unam rationem, non potest convenienter fieri comparatio. Sed locus non eâdem ratione attribuitur corporalibus et spiritualibus creaturis, ut patet ex his quæ dicta sunt in 1 parte, quæst. 53. Ergo videtur quòd non possit dici corpus Christi ascendisse super omnem creaturam spiritualem.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de verâ Relig., cap. 55, aliquantò à princ., quòd *omni corpori spiritus præfertur.* Sed nobiliori rei sublimior debetur locus. Ergo videtur quòd Christus non ascenderit super omnem spiritualem creaturam.

3. Præterea, in omni loco est aliquod corpus, cum nihil sit vacuum in naturâ. Si ergo nullum corpus obtinet altiorem locum quàm spiritus in ordine naturalium corporum, nullus locus erit super omnem spiritualem creaturam. Non ergo corpus Christi potuit ascendere super omnem spiritualem creaturam.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 21 : *Constituit illum supra omnem principatum, et potestatem, et supra omne nomen quod nominatur sive in hoc seculo, sive in futuro.*

Respondeo dicendum quòd tantò alicui rei debetur altior locus, quantò est nobilior; sive debeatur ei locus per modum contactûs corporalis, sicut corporibus; sive per modum contactûs spiritualis, sicut spiritualibus substantiis; exinde enim spiritualibus substantiis debetur secundùm quamdam congruentiam locus cœlestis, qui est supremus locorum, quia illæ substantiæ sunt supremæ in ordine substantiarum. Corpus autem Christi, licèt considerando conditiones naturæ corporeæ, sit infra spirituales substantias, considerando tamen dignitatem unionis, quâ est personaliter Deo conjunctum, excellit dignitatem omnium spiritualium substantiarum. Et ideò secundùm prædictæ congruentiæ rationem debetur ei locus altior ultra omnem creaturam etiam spiritualem. Unde et Gregorius dicit in hom. Ascensionis, 29 in Evang., circa med., quòd *qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur.*

Ad primum ergo dicendum quòd licèt aliâ ratione attribuatur locus corporali et spirituali substantiæ, tamen hoc est in utrâque ratione commune, quòd digniori rei attribuitur superior locus.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de corpore Christi secundùm conditionem naturæ corporeæ, non autem secundùm rationem unionis.

Ad tertium dicendum quòd comparatio ista potest attendi vel secundùm rationem locorum; et sic nullus locus est tam altus qui excedat dignitatem spiritualis substantiæ, secundùm quòd procedit objectio; vel secundùm dignitatem eorum quibus attribuitur locus; et sic corpori Christi debetur ut sit supra spirituales creaturas.

Articulus vi. — *Utrùm ascensio Christi sit causa nostræ salutis.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ascensio Christi non sit causa nostræ salutis. Christus enim fuit causa nostræ salutis, in quantum salutem nostram meruit. Sed per ascensionem nihil nobis meruit, quia ascensio pertinet ad præmium exaltationis ejus; non est autem idem meritum et præmium, sicut nec via et terminus. Ergo videtur quòd ascensio Christi non sit causa nostræ salutis.

2. Præterea, si ascensio Christi est causa

(1) Ita communiter. Cod. Alcan., *possint esse duo corpora.*

nostræ salutis, maximè hoc videtur quantùm ad hoc quòd ascensio ejus sit causa nostræ ascensionis. Sed hoc collatum est nobis per ejus passionem, quia, ut dicitur Hebr. 10, 19, *habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ipsius.* Ergo videtur quòd ascensio Christi non fuerit causa nostræ salutis.

3. Præterea, salus nobis per Christum collata est sempiterna, secundùm illud Isa. 51, 6: *Salus autem mea in sempiternum erit.* Sed Christus non ascendit in cœlum, ut ibi in sempiternum esset; dicitur enim Act. 1, 11: *Quemadmodùm vidistis eum ascendentem in cœlum, ita veniet ;* legitur etiam multis sanctis se demonstrâsse in terris post suam ascensionem, sicut de Paulo legitur Act. 9. Ergo videtur quòd ejus ascensio non sit causa nostræ salutis.

Sed contra est quod ipse dicit Joan. 16, 7: *Expedit vobis ut ego vadam*, id est, ut recedam à vobis per ascensionem.

Respondeo dicendum quòd ascensio Christi est causa nostræ salutis dupliciter : uno modo ex parte nostrâ; alio modo ex parte ipsius. Ex parte quidem nostrâ, in quantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum, quia per ejus ascensionem sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad 3, primò quidem datur locus fidei, secundò spei, tertiò charitati, quartò etiam per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dùm jam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum cœlestem; sicut et Apostolus dicit 2 ad Corinth. 5, 16 : *Etsi cognovimus secundùm carnem Christum,* id est, *mortalem, per quod putavimus eum tantùm hominem*, ut Glossa (ord. et interl. Petri Lomb.) exponit; *sed nunc jam non novimus.* Ex parte autem suâ, quantùm ad ea quæ ipse fecit, ascendens propter nostram salutem, primò quidem viam nobis præparavit ascendendi in cœlum, secundùm quod ipse dicit Joan. 14, 2 : *Vado parare vobis locum ;* et Mich. 2, 13: *Ascendit pandens iter ante eos.* Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illùc sequi membra quò caput præcessit. Unde dicitur Joan. 14, 3: *Ut ubi ego sum, et vos sitis.* Et in hujus signum animas sanctorum, quas de inferno eduxerat, in cœlum traduxit, secundùm illud psal. 67, 17 : *Ascendens Christus in altum, captivam duxit captivitatem,* Ephes. 4, 8, quia scilicet eos qui fuerant à diabolo captivati, secum duxit in cœlum, quasi in locum peregrinum humanæ naturæ, bonâ captione captivos, utpote per victoriam acquisitos. Secundò quia sicut pontifex in veteri Testamento intrabat sanctuarium, ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus *intravit cœlum ad interpellandum pro nobis,* ut dicitur Hebr. 7. Ipsa enim repræsentatio suî ex naturâ humanâ, quam in cœlum intulit, est quædam interpellatio pro nobis; ut ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus Filius Dei humanam naturam assumpsit. Tertiò ut in cœlorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundùm illud Ephes. 4, 10: *Ascendit super omnes cœlos, ut adimpleret omnia,* scilicet *donis suis,* secundùm Glossam (interl.)

Ad primum ergo dicendum quòd ascensio Christi est causa nostræ salutis, non per modum meriti, sed per modum efficientiæ, sicut supra de resurrectione dictum est, quæst. præc., art. 1.

Ad secundum dicendum quòd passio Christi est causa nostræ ascensionis in cœlum, propriè loquendo, per remotionem peccati prohibentis, et per modum meriti; ascensio autem Christi est directè causa ascensionis nostræ, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membra conjungi.

Ad tertium dicendum quòd Christus semel ascendens in cœlum adeptus est sibi et nobis in perpetuum jus et dignitatem mansionis cœlestis : cui tamen dignitati non derogat, si ex aliquâ dispensatione Christus quandoque corporaliter ad terram descendat; vel ut ostendat se omnibus, sicut in judicio; vel ut ostendat se alicui specialiter, sicut Paulo, ut habetur Act. 9. Et ne quis credat hoc factum fuisse non Christo ibi corporaliter præsente, sed aliqualiter apparente, contrarium apparet per hoc quod ipse Apostolus dicit 1 ad Cor. 15, 8, ad confirmandam resurrectionis fidem : *Novissimè omnium, tanquàm abortivo, visus est et mihi.* Quæ quidem visio veritatem resurrectionis non probaret, nisi ipsum verum Christi corpus visum fuisset ab eo.

QUÆSTIO LVIII.

De sessione Christi ad dexteram Patris. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de sessione Christi ad dexteram Patris; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm Christus sedeat ad dexteram Dei Patris; 2° utrùm hoc conveniat ei secundùm divinam naturam; 3° utrùm conveniat ei secundùm humanam naturam; 4° utrùm hoc sit proprium Christi.

Articulus primus. — *Utrùm Christo conveniat sedere ad dexteram Dei Patris.* — (*3, dist.* 32, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 240, *et opusc.* 6, *cap.* 9, *et ad Hebr.* 8, *lect.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei Patris. Dextera enim et sinistra sunt differentiæ positionum corporalium. Sed nihil corporale convenit Deo, quia *Deus spiritus est,* ut habetur Joan. 4, 24. Ergo videtur quòd Christus non sedeat ad dexteram Patris.

2. Præterea, si aliquis sedet ad dexteram alicujus, ille sedet ad sinistram ejus. Si ergo Christus sedet ad dexteram Patris, sequitur quòd Pater sedeat ad sinistram Filii, quod est inconveniens.

3. Præterea, sedere et stare videntur oppositionem habere. Sed Stephanus dicit, Act. 7, 55 : *Ecce video cœlos apertos, et Filium hominis stantem ad dexteram virtutis Dei.* Ergo videtur quòd Christus non sedeat ad dexteram Patris.

Sed contra est quod dicitur Marci ult. 19 : *Dominus quidem Jesus, postquàm locutus est*

cis, ascendit in cœlum, et sedet à dextris Dei.

Respondeo dicendum quòd in nomine sessionis possumus duo considerare : videlicet quietem secundùm illud Luc. ult. 49 : *Sedete hìc in civitate,* et etiam regiam, vel judiciariam potestatem, secundùm illud Proverb. 20, 8 : *Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Utroque ergo modo Christo convenit sedere ad dexteram Patris : uno quidem modo, in quantum æternaliter manet incorruptibilis in beatitudine Patris, quæ ejus dextera dicitur secundùm illud ps. 15, 10 : *Delectationes in dexterâ tuâ usque in finem.* Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Symbolo, cap. 4, in princ. : « Sedet ad dexteram Patris. Sedere, habitare, intelligite « quomodò dicimus de quocumque homine : « In illâ patriâ sedit per tres annos. Sic ergo « credite Christum habitare in dexterâ Dei « Patris; beatus enim est, et ipsius beatitu- « dinis nomen est dextera Patris. » Alio modo dicitur Christus sedere ad dexteram Dei Patris, in quantum Patri conregnat, et ab eo habet judiciariam potestatem; sicut ille qui considet regi ad dexteram, assistit ei in regnando, et judicando. Unde Augustinus dicit in alio serm. de Symbolo, lib. 2, cap. 7, à princ. : *Ipsam dexteram intelligite potestatem, quam accepit ille homo susceptus à Deo, ut veniat judicaturus, qui priùs venerat judicandus.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 2, « non localem dexteram Patris dicimus; qua- « liter enim qui incircumscriptibilis est, lo- « calem adipiscitur dexteram? Dextera enim « et sinistra eorum quæ circumscribuntur, « sunt. Dexteram autem Patris dicimus glo- « riam et honorem divinitatis. »

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit, secundùm quòd sedere ad dexteram intelligitur corporaliter. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Symb., scilicet lib. 1, cap. 4, ante med. : *Si carnaliter acceperimus quòd Christus sedet ad dexteram Patris, ille erit ad sinistram. Ibi autem,* scilicet in æternâ beatitudine, *omnis dextera est, quia nulla est ibi miseria.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut Gregorius dicit in hom. Ascens., 29 in Evang.. à med., « sedere judicantis est, stare verò pugnantis « vel adjuvantis. Stephanus ergo in labore « certaminis positus stantem vidit, quem ad- « jutorem habuit. Sed hunc post ascensio- « nem Marcus sedere describit, quia post « ascensionis suæ gloriam judex in fine vide- « bitur. »

Articulus ii. — *Utrùm sedere ad dexteram Patris conveniat Christo, secundùm quòd Deus.*— (*Hebr.* 1, *lect.* 3, *col.* 1, *et lect.* 6, *princ., et ad Hebr.* 8, *lect.* 7, *col.* 1 *et col.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo secundùm quòd est Deus. Christus enim secundùm quòd est Deus, est dextera Patris. Sed non videtur idem esse dextera alicujus, et ille qui sedet ad dexteram ejus. Ergo Christus, secundùm quòd est Deus, non sedet ad dexteram Patris.

2. Præterea, Marci ult., 19, dicitur quòd *Dominus Jesus assumptus est in cœlum, et sedet à dextris Dei.* Christus autem non est assumptus in cœlum, secundùm quòd est Deus. Ergo etiam neque secundùm quòd Deus, sedet à dextris Dei.

3. Præterea, Christus, secundùm quòd Deus, est æqualis Patri et Spiritui sancto. Ergo si Christus, secundùm quòd Deus, sedet ad dexteram Patris, pari ratione Spiritus sanctus sedebit ad dexteram Patris et Filii, et ipse Pater ad dexteram Filii et Spiritûs sancti, quod nusquàm invenitur.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 4 orthod. Fid., cap. 2, quòd dexteram Patris *dicimus gloriam et honorem Divinitatis,* in quâ Filius Dei extitit ante secula ut Deus, et Patri consubstantialis.

Respondeo dicendum quòd, ut ex prædictis patet, art. præc., nomine dexteræ tria intelligi possunt : uno modo, secundùm Damascenum, *gloria divinitatis;* alio modo, secundùm Augustinum, lib. cont. serm. Arian., cap. 12, et lib. 1 de Symb., cap. 4, *beatitudo Patris;* tertio modo, secundùm eumdem, ibid. et sup., psal. 109, *judiciaria potestas.* Sessio autem, ut dictum est art. præc., vel habitationem, vel regiam, seu judiciariam dignitatem designat. Unde sedere ad dexteram Patris, nihil aliud est quàm simul cum Patre habere gloriam divinitatis, et beatitudinem, et judiciariam potestatem, et hoc immutabiliter et regaliter. Hoc autem convenit Filio Dei secundùm quòd Deus. Unde manifestum est quòd Christus, secundùm quòd Deus, sedet ad dexteram Patris; ita tamen quòd hæc præpositio *ad,* quæ transitiva est, solam distinctionem personalem importat, et originis ordinem, non autem gradum naturæ vel dignitatis, qui nullus est in divinis personis, ut in primâ parte habitum est, qu. 42, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd Filius Dei dicitur dextera Patris appropriatè, per modum quo etiam dicitur virtus Patris; sed dextera Patris, secundùm tres significationes prædictas, est aliquid commune tribus personis.

Ad secundum dicendum quòd Christus, secundùm quòd homo, est assumptus ad divinum honorem, qui in prædictâ sessione designatur; sed tamen ille honor divinus convenit Christo, in quantum est Deus, non per aliquam assumptionem, sed per æternam originem.

Ad tertium dicendum quòd nullo modo potest dici quòd Pater sedeat ad dexteram Filii vel Spiritûs sancti; quia Filius et Spiritus sanctus trahunt originem à Patre, et non è converso. Sed Spiritus sanctus propriè potest dici sedere ad dexteram Patris vel Filii, secundùm sensum prædictum, licèt secundùm quamdam appropriationem attribuatur Filio, cui appropriatur æqualitas, sicut dicit Augustinus, lib. 1 de Doctr. christ., cap. 5, in fin., quòd *in Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto unitatis æqualitatisque connexio.*

Articulus iii. — *Utrùm sedere ad dexteram Patris conveniat Christo secundùm quòd homo.* — (*Locis sup. inductis.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundùm quòd homo. Ut enim Damascenus dicit, lib. 4 orth. Fid., cap. 2, *dexteram Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis.* Sed honor et gloria divinitatis non convenit Christo, secundùm quòd homo. Ergo videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, non sedeat ad dexteram Patris.

2. Præterea, sedere ad dexteram regnantis subjectionem excludere videtur; quia qui sedet ad dexteram regnantis, quodammodò illi conregnat. Christus autem, secundùm quòd homo, est subjectus Patri, ut dicitur 1 ad Cor. 15. Ergo videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, non sit ad dexteram Patris.

3. Præterea, Rom. 8, super illud: *Qui est ad dexteram Dei,* exponit Glossa (interl. et ord. Ambros.) id est, *æqualis Patri in honore, quo Deus Pater est;* vel ad dexteram Patris, id est, *in potioribus bonis Dei.* Et super illud Hebr. 1: *Sedet ad dexteram majestatis in excelsis,* Glossa interl., id est, *ad æqualitatem Patris super omnia, et loco, et dignitate.* Sed esse æqualem Deo non convenit Christo, secundùm quòd homo; nam secundùm hoc ipse dicit Joan. 14, 28: *Pater major me est.* Ergo videtur quòd sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundùm quòd homo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in sermone de Symbolo (scilicet lib. 2 de Symbolo, cap. 7, à princ.): *Ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus à Deo, ut veniat judicaturus, qui priùs venerat judicandus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., nomine dexteræ Patris intelligitur vel ipsa gloria deitatis ipsius, vel beatitudo æterna ejus, vel potestas judiciaria et regalis. Hæc autem præpositio *ad* quemdam accessum ad dexteram designat; in quo designatur convenientia cum quâdam distinctione, ut supra dictum est, art. præc. Quod quidem potest esse tripliciter: uno modo, ut sit convenientia in naturâ, et distinctio in personâ; et sic Christus, secundùm quòd Filius Dei, sedet ad dexteram Patris, quia habet eamdem naturam cum Patre; unde prædicta conveniunt essentialiter Filio, sicut et Patri; et hoc est esse in æqualitate Patris. Alio modo secundùm gratiam unionis, quæ importat è converso distinctionem naturæ, et unitatem personæ. Et secundùm hoc Christus, secundùm quòd homo, est Filius Dei, et per consequens sedens ad dexteram Patris; ita tamen quòd ly *secundùm quòd* non designet conditionem naturæ, sed unitatem suppositi, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 10. Tertio modo potest prædictus accessus intelligi secundùm gratiam habitualem, quæ abundantior est in Christo præ omnibus aliis creaturis, in tantum quòd ipsa natura humana in Christo est beatior cæteris creaturis, et super omnes alias creaturas habens regiam et judiciariam potestatem.

Sic igitur si ly *secundùm quòd* designet conditionem naturæ, Christus secundùm quòd Deus, sedet ad dexteram Patris, id est, in æqualitate Patris; secundùm autem quòd homo, sedet ad dexteram Patris, id est, in bonis paternis potioribus præ cæteris creaturis, id est, in majori beatitudine, et habens judiciariam potestatem. Si verò ly *secundùm quòd* designet unitatem suppositi, sic etiam secundùm quòd homo, sedet ad dexteram Patris, secundùm æqualitatem honoris, in quantum scilicet eodem honore veneramur ipsum Filium Dei cum naturâ assumptâ, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd humanitas Christi secundùm conditiones suæ naturæ non habet gloriam vel honorem deitatis, quam tamen habet ratione personæ cui unitur. Unde ibidem Damascenus subdit: « In quâ, » scilicet gloriâ deitatis, « Dei Filius existens ante secula, ut Deus, et Patri consubstantialis, sedet conglorificatâ carne ejus; adoratur enim unâ adoratione cum carne suâ ab omni creaturâ. »

Ad secundum dicendum quòd Christus, secundùm quòd homo, subjectus est Patri, prout ly *secundùm quòd* designat conditionem naturæ: et secundùm hoc non competit ei sedere ad dexteram Patris, secundùm rationem æqualitatis, secundùm quòd est homo. Sic autem competit ei sedere ad dexteram Patris, secundùm quòd per hoc designatur excellentia beatitudinis, et judiciaria potestas super omnem creaturam.

Ad tertium dicendum quòd esse in æqualitate Patris non pertinet ad ipsam naturam humanam Christi, sed solùm ad personam assumentem; sed esse in potioribus bonis Dei, secundùm quòd importat excessum aliarum creaturarum, convenit etiam ipsi naturæ assumptæ.

Articulus iv. — *Utrùm sedere ad dexteram Patris sit proprium Christi.* — (3, *dist.* 22, *quæst.* 3, *art.* 4, *quæst.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi. Dicit enim Apostolus, Ephes., 226, quòd *Deus conresuscitavit nos, et consedere fecit in cœlestibus in Christo Jesu.* Sed resuscitari non est proprium Christi. Ergo etiam pari ratione nec sedere ad dexteram Dei in excelsis.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Symbolo, cap. 4, ante med., *Christum sedere ad dexteram Patris, hoc est habitare in ejus beatitudine.* Sed hoc multis aliis convenit. Ergo videtur quòd sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi.

3. Præterea, ipse dicit Apoc. 3, 6: *Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus.* Sed per hoc sedet Christus ad dexteram Patris quòd sedet in throno ejus. Ergo etiam alii qui vincunt, sedent ad dexteram Patris.

4. Præterea, Matth. 20, 23, Dominus dicit. *Sedere ad dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est à Patre meo.* Hoc autem frustra diceretur, nisi esset aliquibus paratum. Non ergo sedere ad dexteram convenit soli Christo

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. 1, 13:

Ad quem angelorum dixit aliquando : Sede à dextris meis, id est, in meis bonis potioribus, vel mihi secundùm divinitatem æqualis ? quasi dicat, ad nullum. Sed angeli sunt superiores aliis creaturis. Ergo multò magis nulli alii convenit sedere ad dexteram Patris quàm Christo.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est, art. 12 et 3 præc., Christus dicitur sedere ad dexteram Patris, in quantum secundùm naturam divinam est in æqualitate Patris, secundùm autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum præ cæteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii nec angelo, nec homini convenit sedere ad dexteram Patris, nisi soli Christo.

Ad primum ergo dicendum quòd quia Christus est caput nostrum, illud quod collatum est Christo, est etiam nobis in ipso collatum. Et propter hoc quia ipse jam resuscitatus est, dicit Apostolus quòd Deus nos quodammodò ei conresuscitavit, qui tamen in nobis ipsis nondùm sumus resuscitati, sed resuscitandi, secundùm illud Rom. 8, 11 : *Qui suscitavit Jesum à mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra;* et secundùm eumdem modum loquendi subdit Apostolus quòd *consedere nos fecit in cœlestibus*, scilicet in hoc ipso quòd caput nostrum, quod est Christus, ibi sedet.

Ad secundum dicendum quòd quia dextera est divina beatitudo, sedere in dexterâ non significat simpliciter esse in beatitudine, sed habere beatitudinem cum quâdam dominativâ potestate, et quasi propriam et naturalem; quod soli Christo convenit; nulli autem alii creaturæ. Potest tamen dici quòd omnis sanctus qui est in beatitudine, est ad dexteram Dei constitutus : unde et dicitur Matth. 25, 33, quòd *statuet oves à dextris.*

Ad tertium dicendum quòd per thronum significatur judiciaria potestas quam Christus habet à Patre ; secundùm hoc dicitur sedere in throno Patris. Alii autem sancti habent eam à Christo; et secundùm hoc dicuntur in throno Christi sedere, secundùm illud Matth. 19, 28 : *Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 66, inter princ. et med., « locus ille, » id est, consessus dexteræ, « invius est omnibus non solùm « hominibus, sed etiam angelis ; sicut enim « præcipuum unigeniti ponit Paulus dicens : « *Ad quem autem angelorum dixit unquàm : Sede* « *à dextris meis?* Dominus ergo non quasi « existentibus quibusdam qui sessuri sunt, « sed condescendens interrogantium supplicationi (1) respondit ; hoc enim unum solùm « quærebant præ aliis, stare apud ipsum. »

Potest tamen dici quòd petebant filii Zebedæi excellentiam habere præ aliis in participando judiciariam potestatem ejus ; unde non petebant quòd sederent ad dexteram vel sinistram Patris, sed ad dexteram vel sinistram Christi.

(1) Al., *suspicationi;* sic tamen potiores Mss. et editi passim.

QUÆSTIO LIX.

De judiciaria potestate Christi. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de judiciariâ potestate Christi ; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm judiciaria potestas sit attribuenda Christo ; 2° utrùm conveniat sibi, secundùm quòd est homo ; 3° utrùm eam fuerit ex meritis adeptus ; 4° utrùm ejus potestas judiciaria sit universalis respectu omnium hominum ; 5° utrùm præter judicium quod agit in hoc tempore, sit expectandum aliud universale judicium futurum per ipsum ; 6° utrùm ejus judiciaria potestas etiam ad angelos se extendat.

De executione autem finalis judicii convenientiùs agetur cùm considerabimus de his quæ pertinent ad finem mundi (in Supplem., quæst. 88 et seq.), nunc autem sufficit ea sola tangere quæ pertinent ad Christi dignitatem.

Articulus primus. — *Utrùm judiciaria potestas sit specialiter Christo attribuenda.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd judiciaria potestas non sit specialiter attribuenda Christo. Judicium enim aliquorum videtur pertinere ad dominum; unde dicitur Rom. 14, 4 : *Tu quis es, qui judicas alienum servum?* Sed esse dominum creaturarum, est commune toti Trinitati. Non ergo specialiter debet attribui Christo judiciaria potestas.

2. Præterea, Danielis 7, 9, dicitur : *Antiquus dierum sedit ;* et postea subditur : *Judicium sedit, et libri aperti sunt.* Sed Antiquus dierum intelligitur Pater, quia, ut Hilarius dicit, lib. 2 de Trin., circ. princ., *in Patre est æternitas.* Ergo judiciaria potestas magis est attribuenda Patri quàm Christo.

3. Præterea, ejusdem videtur esse judicare cujus est arguere. Sed arguere pertinet ad Spiritum sanctum ; dicit enim Dominus, Joan. 16, 8 : *Cùm autem venerit ille*, scilicet Spiritus sanctus, *arguet mundum de peccato, et de justitiâ, et de judicio.* Ergo judiciaria potestas magis debet attribui Spiritui sancto quàm Christo.

Sed contra est quod dicitur Act. 10, 42, de Christo : *Hic est qui constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum.*

Respondeo dicendum quòd ad judicium faciendum tria requiruntur : primò quidem potestas subditos coercendi ; unde dicitur Eccli. 7, 6 : *Noli quærere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Secundò requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio vel livore, sed ex amore justitiæ judicium proferat, secundùm illud Proverb. 3, 12 : *Quem enim diligit Dominus corripit, et quasi pater in filio complacet sibi.* Tertiò requiritur sapientia, secundùm quam formatur judicium; unde dicitur Eccli. 11, 1 : *Judex sapiens judicabit populum suum.* Prima autem duo præexiguntur ad judicium ; sed propriè tertium est secundùm quod accipitur forma judicii, quia ipsa ratio judicii est lex sapientiæ vel veritatis, secundùm quam judicatur. Et quia Filius est sapientia genita, et veritas à Patre procedens, et ipsum perfe-

ctè repræsentans, ideò propriè judiciaria potestas attribuitur Filio Dei. Unde Augustinus dicit in lib. de verâ Religione, cap. 31 : « Hæc « est incommutabilis illa veritas, quæ lex « omnium artium rectè dicitur, et ars omni- « potentis artificis. Ut autem nos, et omnes « animæ rationales secundùm veritatem de « inferioribus rectè judicamus, sic de nobis, « quando eidem cohæremus, sola ipsa veri- « tas judicat; de ipsâ verò nec Pater; non « enim minor est quàm ipse. Et ideò quæ « Pater judicat, per ipsam judicat. » Et postea concludit : « Pater ergo non judicat « quemquam, sed omne judicium dedit Filio. »

Ad primum ergo dicendum quòd ex illâ ratione probatur quòd judiciaria potestas sit communis toti Trinitati, quod verum est; sed tamen per quamdam appropriationem judiciaria potestas attribuitur Filio, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 6 de Trinit., cap 10, circ. princ., Patri attribuitur æternitas propter commendationem principii quod importatur in ratione æternitatis. Ibidem etiam Augustinus dicit quòd Filius est ars Patris. Sic igitur auctoritas judicandi attribuitur Patri, in quantum est principium Filii, sed ipsa ratio judicii attribuitur Filio, qui est ars et sapientia Patris, ut scilicet sicut Pater facit omnia per Filium, in quantum est ars ejus, ita etiam judicet omnia per Filium, in quantum est sapientia et veritas ejus. Et hoc significatur in Daniele, ubi primò dicitur quòd *Antiquus dierum sedit;* et postea subditur quòd *Filius hominis pervenit usque ad Antiquum dierum, et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum;* per quod datur intelligi quòd auctoritas judicandi est apud Patrem, à quo Filius accepit potestatem judicandi.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 95, inter princ. et med., « ita dixit Christus quòd Spi- « ritus sanctus arguet mundum de peccato, « tanquàm diceret : Ille diffundet in cordibus « vestris charitatem; sic enim timore depul- « so, arguendi habebitis libertatem. » Sic ergo Spiritui sancto attribuitur judicium, non quantùm ad judicii rationem, sed quantùm ad effectum judicandi quem homines habent.

Articulus ii. — *Utrùm judiciaria potestas conveniat Christo, secundùm quòd est homo.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd judiciaria potestas non conveniat Christo, secundùm quòd est homo.

Dicit enim Augustinus in lib. de verâ Religione (implic. cap. 31), quòd *judicium attribuitur Filio, in quantum est ipsa lex primæ veritatis.* Sed hoc pertinet ad Christum, secundùm quòd est Deus. Ergo judiciaria potestas non convenit Christo, secundùm quòd est homo, sed secundùm quòd est Deus.

2. Præterea, ad judiciariam potestatem pertinet præmiare benè agentes, sicut et punire malos. Sed præmium bonorum operum est beatitudo æterna, quæ non datur nisi à Deo; dicit enim Augustinus super Joann., tract. 23, inter princ. et med., quòd *participatione Dei fit anima beata, non autem participatione animæ sanctæ.* Ergo videtur quòd judiciaria potestas non conveniat Christo, secundùm quòd est homo, sed secundùm quòd est Deus.

3. Præterea, ad judiciariam Christi potestatem pertinet judicare occulta cordium, secundùm illud 1 ad Corinth. 4, 5 : *Nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.* Sed hoc pertinet ad solam virtutem divinam, secundùm illud Jerem. 17, 8 : *Pravum est cor hominis* (1) *et inscrutabile : quis cognoscet illud? ego Dominus scrutans corda, et probans renes, et qui do unicuique juxta viam suam.* Ergo judiciaria potestas non convenit Christo, secundùm quòd est homo, sed secundùm quòd est Deus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 5, 27 : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.*

Respondeo dicendum quòd Chrysostomus super Joan., hom. 38, parùm ante med., sentire videtur quòd judiciaria potestas non conveniat Christo, secundùm quòd est homo, sed solùm secundùm quòd est Deus. Unde auctoritatem Joannis inductam sic exponit : *Potestatem dedit ei judicium facere;* et postea subditur : « Quia Filius hominis « est, nolite mirari hoc; non enim propter- « ea suscepit judicium, quoniam homo est, « sed quia ineffabilis Dei Filius est, propter- « ea judex est. Quia verò ea quæ dicebantur « erant majora quàm secundùm hominem, « ideò hanc opinionem solvens dixit : Ne « miremini, quia Filius hominis est; etenim « ipse est etiam Filius Dei. » Quod quidem probat per resurrectionis effectum; unde subdit : *Quia venit hora, in quâ omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei.*

Sciendum tamen quòd quamvis apud Deum remaneat primæva auctoritas judicandi, hominibus tamen committitur à Deo judiciaria potestas respectu eorum qui eorum jurisdictioni subjiciuntur. Unde dicitur Deuter. 1, 16 : *Quod justum est judicate;* et postea subditur : *Quia Dei est judicium,* cujus scilicet auctoritate vos judicatis. Dictum est autem supra (quæst. 8, art. 1 et 3) quòd Christus etiam in naturâ humanâ est caput totius Ecclesiæ, et quòd sub pedibus ejus Deus omnia subjecit. Unde ad eum pertinet, etiam secundùm naturam humanam, habere judiciariam potestatem.

Propter quod Augustinus, tract. 19, in Joan., à med., auctoritatem prædictam Evangelii sic dicit esse intelligendam : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est,* non quidem propter conditionem naturæ, quia sic *omnes homines hujusmodi potestatem haberent,* ut Chrysostomus objicit, loc. sup. cit.; sed hoc pertinet ad gratiam capitis, quam Christus in humanâ naturâ accepit.

Competit autem Christo hoc modo secundùm humanam naturam judiciaria potestas

(1) Vulgata, *cor omnium.*

propter tria : primò quidem propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines; sicut enim Deus per causas medias, tanquàm propinquiores effectibus, operatur, ita judicat per hominem Christum homines, ut sit suavius judicium hominibus. Unde Apostolus dicit Hebr. 4, 15 : *Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiduciâ ad thronum gratiæ ejus.* Secundò quia in finali judicio, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 23, ante med., erit resurrectio corporum mortuorum, quæ suscitabit Deus per Filium hominis; sicut per eumdem Christum suscitat animas, in quantum est Filius Dei. Tertiò quia, ut Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, serm. ult., cap. 7, à med., « rectum erat ut judicandi viderent judicem. « Judicandi autem erant boni et mali. Restabat ergo ut in judicio forma servi et bonis « et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis « servaretur. »

Ad primum ergo dicendum quòd judicium pertinet ad veritatem sicut ad regulam judicii; sed ad hominem, qui est veritate imbutus, pertinet, secundùm quòd est unum quodammodò cum ipsâ veritate, quasi quædam lex et quædam justitia animata. Unde et ibidem Augustinus introducit quod dicitur 1 Cor. 2, 15 : *Spiritualis judicat omnia.* Anima autem Christi præ cæteris creaturis magis fuit unita veritati, et magis eâ repleta, secundùm illud Joan. 1, 14 : *Videmus eum plenum gratiæ et veritatis.* Et secundùm hoc ad animam Christi maximè pertinet omnia judicare.

Ad secundum dicendum quòd solius Dei est suî participatione animas beatas facere; sed adducere homines ad beatitudinem convenit Christo, in quantum est caput et auctor salutis eorum, secundùm illud Hebr. 2, 10 : *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.*

Ad tertium dicendum quòd cognoscere occulta cordium, et dijudicare, per se quidem pertinet ad solum Deum; sed ex refluentiâ divinitatis ad animam Christi, convenit etiam ei cognoscere et judicare occulta cordium, ut supra dictum est, cum de scientiâ Christi ageretur, quæst. 10, art. 2. Et ideò dicitur Rom. 2, 16 : *In die cùm judicabit Deus occulta hominum...., per Jesum Christum.*

Articulus III. — *Utrùm Christus ex meritis adeptus fuerit judiciariam potestatem.* — (*4, dist. 8, quæst. 1, art. 1, et 4 cont., cap. 95, princ., et opusc. 2, cap. 249.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non ex meritis fuerit adeptus judiciariam potestatem. Judiciaria enim potestas consequitur regiam dignitatem, secundùm illud Proverb. 20, 8 : *Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Sed regiam dignitatem Christus obtinuit absque meritis; competit enim ei ex hoc ipso quòd est unigenitus Dei : dicitur enim Luc. 1, 32 : « Dabit ei Dominus Deus sedem David patris « ejus, et regnabit in domo Jacob in æternum. » Ergo Christus judiciariam potestatem non obtinuit ex meritis.

2. Præterea, sicut dictum est, art. præc., judiciaria potestas competit Christo, in quantum est caput nostrum. Sed gratia capitis non competit Christo ex meritis, sed consequitur personalem unionem divinæ et humanæ naturæ, secundùm illud Joan. 1, 14 : « Vidimus « gloriam ejus, quasi unigeniti à Patre, ple« num gratiæ et veritatis; et de plenitudine « ejus nos omnes accepimus; » quod pertinet ad rationem capitis. Ergo videtur quòd Christus non habuerit ex meritis judiciariam potestatem.

3. Præterea, Apostolus dicit 1 ad Corinth. 2, 15 : *Spiritualis judicat omnia.* Sed homo efficitur spiritualis per gratiam, quæ non est ex meritis; *alioquin jam non esset gratia,* ut dicitur Rom. 11, 6. Ergo videtur quòd judiciaria potestas non conveniat nec Christo, nec aliis ex meritis, sed ex solâ gratiâ.

Sed contra est quod dicitur Job 36, 17 : *Causa tua quasi impii judicata est; causam judiciumque recipies;* et Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, serm. ult., cap. 7, circ. med. : « Sedebit judex, qui stetit sub judice; « damnabit veros (1) reos, qui falsò factus « est reus. »

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet unum et idem deberi alicui ex causis diversis; sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo non solùm propter congruentiam divinitatis, et propter gloriam animæ, sed etiam ex merito humilitatis passionis. Et similiter dicendum est quòd judiciaria potestas homini Christo competit et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiæ habitualis; et tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut scilicet secundùm Dei justitiam judex esset qui pro Dei justitiâ pugnavit, et vicit, et injustè judicatus est. Unde ipse dicit Apoc. 3, 21 : *Ego vici, et sedi in throno Patris mei.* In throno autem intelligitur judiciaria potestas, secundùm illud psal. 9, 5 : *Sedisti super thronum, qui judicas justitiam.*

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de judiciariâ potestate, secundùm quòd debetur Christo ex ipsâ unione ad Verbum Dei.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit ex parte gratiæ capitis.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit ex parte gratiæ habitualis, quæ est perfectiva animæ Christi. Per hoc tamen quòd his modis debetur Christo judiciaria potestas, non excluditur quin debeatur ei ex merito.

Articulus IV. — *Utrùm Christo conveniat judiciaria potestas quantùm ad omnes res humanas.* — (*Quodl. 10, art. 2, corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad Christum non pertineat judiciaria potestas quantùm ad omnes res humanas. Ut enim legitur Luc. 12, 13 : cùm quidam de turbâ Christo diceret : *Dic fratri meo ut dividat*

(1) Ita cum Mss. Nicolaius. Al., *verè*, item *verò*.

mecum hæreditatem, ille respondit : *Homo, quis me constituit judicem aut divisorem super vos?* Non ergo habet judicium super omnes res humanas.

2. Præterea, nullus habet judicium nisi super ea quæ sunt sibi subjecta. Sed Christo nondùm videmus omnia esse subjecta, ut dicitur Hebr. 2. Ergo videtur quòd Christus non habeat super omnes res humanas judicium.

3. Præterea, Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 2, circ. med., quòd « ad judicium « divinum pertinet hoc quòd interdùm boni « affliguntur in hoc mundo, et interdùm pro- « sperantur, et similiter mali. » Sed hoc fuit etiam ante Christi incarnationem. Ergo non omnia judicia Dei circa res humanas pertinent ad judiciariam potestatem Christi.

Sed contra est quod dicitur Joan. 5, 22 : *Pater omne judicium dedit Filio.*

Respondeo dicendum quòd si de Christo loquamur secundùm divinam naturam, manifestum est quòd omne judicium Patris pertinet ad Filium; sicut enim Pater facit omnia Verbo suo, ita et omnia judicat Verbo suo. Si verò loquamur de Christo secundùm naturam humanam, sic etiam manifestum est quòd omnes res humanæ subduntur ejus judicio. Et hoc manifestum est primò quidem, si consideremus habitudinem animæ Christi ad Verbum Dei; si enim *spiritualis judicat omnia*, ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 15, in quantum mens ejus Verbo Dei inhæret, multò magis anima Christi, quæ est plena veritate Verbi Dei, super omnia judicium habet.

Secundò apparet idem ex merito mortis ejus : quia, ut dicitur Rom. 14, 9, « in hoc « Christus mortuus est et resurrexit, ut vivo- « rum et mortuorum dominetur. » Et ideò super omnes habet judicium; propter quod et Apostolus ibi subdit quòd « omnes stabi- « mus ante tribunal Christi ; » et Dan. 7, 14, dicitur quòd « dedit ei potestatem, et hono- « rem, et regnum ; et omnes populi, tribus et « linguæ servient ei. »

Tertiò apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanæ salutis. Cuicumque enim committitur principale, committitur et accessorium. Omnes autem res humanæ ordinantur in finem beatitudinis, quæ est salus æterna, ad quam homines admittuntur, vel à quâ etiam repelluntur judicio Christi, ut patet Matth. 25. Et ideò manifestum est quòd ad judiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanæ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., arg. 1, judiciaria potestas consequitur regiam dignitatem. Christus autem, quamvis esset rex constitutus à Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit; unde ipse dicit Joan. 18, 36 : *Regnum meum non est de hoc mundo*. Similiter etiam judiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre. Unde Ambrosius, in hunc loc. Lucæ, ibidem dicit : « Benè terrena declinat, qui propter « divina descenderat; nec judex dignatur esse « litium, et arbiter facultatum, vivorum ha- « bens, mortuorumque judicium, arbitrium- « que meritorum. »

Ad secundum dicendum quòd Christo sunt omnia subjecta quantùm ad potestatem quam à Patre super omnia accepit, secundùm illud Matth. ult., 18 : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terrâ;* nondùm tamen sunt omnia ei subjecta quantùm ad executionem suæ potestatis : quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam autem puniendo.

Ad tertium dicendum quòd ante incarnationem hujusmodi judicia exercebantur per Christum, in quantum Dei Verbum est : cujus potestatis facta est particeps per incarnationem anima ei personaliter unita.

Articulus v. — *Utrùm post judicium quod agitur in præsenti tempore, restet aliud judicium.* — (*4, dist.* 47, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1; *et* 4, *cont., cap.* 95, *et opusc.* 2, *cap.* 249, *et opusc.* 10, *cap.* 27, *et Isa.* 30, *lect.* 3, *princ.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd post judicium quod in præsenti tempore agitur, non restet aliud judicium generale. Post ultimam enim retributionem præmiorum et pœnarum frustra adhibetur judicium. Sed in hoc præsenti tempore fit retributio præmiorum et pœnarum : dixit enim Dominus latroni in cruce, Lucæ 23, 43 : *Hodiè mecum eris in paradiso ;* et Luc. 16, 22, dicitur quòd *mortuus est dives, et sepultus est in inferno*. Ergo frustra expectatur finale judicium.

2. Præterea, Nahum 1, 9, dicitur secundùm aliam litteram (septuaginta Interpr.) : *Non judicabit Deus bis in idipsum* (1). Sed in hoc tempore Dei judicium exercetur et quantùm ad temporalia, et quantùm ad spiritualia. Ergo videtur quòd non sit expectandum aliud finale judicium.

3. Præterea, præmium et pœna respondent merito et demerito. Sed meritum et demeritum non pertinent ad corpus, nisi in quantum est animæ instrumentum. Ergo nec præmium, seu pœna debetur corpori, nisi propter animam. Non ergo requiritur aliud judicium in fine, ad hoc quòd homo præmietur aut puniatur in corpore, præter illud quo nunc puniuntur aut præmiantur animæ.

Sed contra est quod dicitur Joan. 12, 48 : *Sermo quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die.* Erit ergo quoddam judicium in novissimo die, præter judicium quod nunc agitur.

Respondeo dicendum quòd judicium de aliquâ re mutabili perfectè dari non potest ante ejus consummationem; sicut judicium de aliquâ actione, qualis sit, perfectè dari non potest, antequàm sit consummata et in se et in suis effectibus : quia multæ actiones videntur esse utiles, quæ ex effectibus demonstrantur nocivæ; et similiter de homine aliquo judicium perfectè dari non potest, quoad ejus vita terminetur, eò quòd multipliciter potest mutari de bono in malum, aut è

(1) Vulgata : *Non consurget duplex tribulatio.*

converso, vel de bono in melius, aut de malo in pejus. Unde Apostolus dicit Hebr. 9, 27, quòd *hominibus statutum est semel mori; post hoc autem judicium.* Sciendum tamen quòd licèt per mortem vita hominis temporalis terminetur secundùm se, remanet tamen ex futuris secundùm quid dependens. Uno quidem modo, secundùm quòd adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonæ famæ vel malæ. Alio modo in filiis, qui sunt quasi aliquid patris, secundùm illud Eccli. 30, 4: Mor« tuus est pater ejus, et quasi non est mor« tuus, similem enim reliquit sibi post se; » et tamen multorum bonorum sunt mali filii, et è contrario. Tertio modo quantùm ad effectum suorum operum; sicut ex deceptione Arii et aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi; et usque tunc proficit fides ex prædicatione apostolorum. Quarto modo quantùm ad corpus, quod quandoque honorificè traditur sepulturæ, quandoque verò relinquitur insepultum, et tandem incineratum omninò resolvitur. Quinto modo quantùm ad ea in quibus homo suum affectum defixit, putà in quibuscumque temporalibus rebus, quarum quædam citiùs finiuntur, quædam diutiùs durant. Omnia autem hæc subduntur existimationi judicii divini. Et ideò de his omnibus perfectum et manifestum judicium haberi non potest, quamdiù hujus temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale judicium in novissimo die, in quo perfectè id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo perfectè et manifestè judicetur.

Ad primum ergo dicendum quòd opinio quorumdam fuit quòd animæ sanctorum non præmientur in cœlo, nec animæ damnatorum puniantur in inferno usque ad diem judicii; quod quidem apparet esse falsum ex hoc quod Apostolus 2 ad Corinth. 5, 8, dicit: *Audemus, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, et præsentes esse ad Dominum;* quod est jam *non ambulare per fidem, sed per speciem,* ut patet ex his quæ subsequuntur. Hoc autem est videre Deum per essentiam, in quo consistit vita æterna, ut patet Joan. 17. Unde manifestum est animas à corporibus separatas esse in vitâ æternâ. Et ideò dicendum est quòd post mortem, quantùm ad ea quæ sunt animæ, homo sortitur quemdam immutabilem statum; et ideò quantùm ad præmium animæ non oportet ulteriùs differri judicium. Sed quia quædam alia sunt ad hominem pertinentia, quæ toto temporis cursu aguntur, quæ non sunt aliena à divino judicio, oportet iterùm in fine temporis omnia hæc in judicium adduci. Licèt enim homo secundùm hæc non mereatur neque demereatur, tamen pertinent ad aliquod ejus præmium vel pœnam. Unde oportet hæc omnia æstimari in finali judicio.

Ad secundum dicendum quòd *Deus non judicabit bis in idipsum,* id est, secundùm idem; sed secundùm diversa non est inconveniens Deum bis judicare.

Ad tertium dicendum quòd licèt præmium vel pœna corporis dependeat ex præmio vel pœnâ animæ, tamen quia anima non est mutabilis nisi per accidens, propter corpus, statim separata à corpore habet statum immutabilem, et accipit suum judicium. Sed corpus remanet mutabilitati subjectum usque ad finem temporis: et ideò oportet quòd tunc recipiat suum præmium vel pœnam in finali judicio.

Articulus vi. — *Utrùm judiciaria potestas Christi se extendat ad angelos.*

Ad sextum sic proceditur: 1. Videtur quòd potestas Christi judiciaria non se extendat ad angelos. Angeli enim tam boni quàm mali judicati sunt à principio mundi, quando quibusdam cadentibus per peccatum, alii sunt in beatitudine confirmati. Sed illi qui judicati sunt, non indigent iterùm judicari. Ergo potestas judiciaria Christi non se extendit ad angelos.

2. Præterea, non est ejusdem judicare et judicari. Sed angeli venient cum Christo judicaturi, secundùm illud Matth. 20, 31: *Cùm venerit Filius hominis in majestate suâ, et omnes angeli cum eo.* Ergo videtur quòd angeli non sint judicandi à Christo.

3. Præterea, angeli sunt superiores aliis creaturis. Si ergo Christus est judex non solùm hominum, sed etiam angelorum, pari ratione erit judex omnium creaturarum; quod videtur esse falsum, cùm hoc sit proprium providentiæ Dei: unde dicitur Job 34, 13: *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Non ergo Christus est judex angelorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 6, 3: *An nescitis quoniam angelos judicabimus?* Sed sancti non judicabunt nisi auctoritate Christi. Ergo multò magis Christus habet judiciariam potestatem super angelos.

Respondeo dicendum quòd angeli subsunt judiciariæ potestati Christi, non solùm quantùm ad divinam naturam, prout est Verbum Dei, sed etiam ratione humanæ naturæ. Quod patet ex tribus: primò quidem ex propinquitate naturæ assumptæ ad Deum; quia, ut dicitur Hebr. 2, 16, *nusquàm angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Et ideò anima Christi magis est repleta virtute Verbi Dei, quàm aliquis angelorum: unde et angelos illuminat, sicut Dionysius dicit cap. 7 cœlest. Hierarch., à med., unde et de eis habet judicare. Secundò quia per humilitatem passionis humana natura in Christo meruit exaltari super angelos; ita ut, sicut dicitur Philipp. 2, 10, *in nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et infernorum.* Et ideò Christus habet judiciariam potestatem etiam super omnes angelos et bonos et malos; in cujus signum dicitur Apoc. 7, 11, quòd *omnes angeli stabant in circuitu throni.* Tertiò ratione eorum quæ circa homines operantur, quorum Christus speciali quodam modo est caput. Unde dicitur Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis.* Subsunt autem judicio Christi uno quidem modo quantùm ad dispensationem eorum quæ per ipsos aguntur; quæ quidem dispensatio fit etiam per hominem Christum, cui

angeli ministrabant, ut dicitur Matth. 4, et à quo dæmones petebant ut in porcos mitterentur, ut dicitur Matth. 8. Secundò quantùm ad alia accidentalia præmia bonorum angelorum, quæ sunt gaudia quæ habent de salute hominum, secundùm illud Luc. 15, 10: *Gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente;* et etiam quantùm ad pœnas accidentales dæmonum, quibus torquentur vel hìc, vel recluduntur in inferno; et hoc etiam pertinet ad hominem Christum. Unde Marc. 24 dicitur quòd dæmon clamavit: *Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? venisti ante tempus* (1) *perdere nos?* Tertiò quantùm ad præmium essentiale bonorum angelorum, quod est beatitudo æterna, et quantùm ad pœnam essentialem angelorum malorum, quæ est damnatio æterna. Sed hoc factum est per Christum, in quantum est Verbum Dei, à principio mundi.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de judicio quantùm ad præmium essentiale et pœnam principalem.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicit Augustinus in lib. de verâ Relig., cap. 31, à med., *licèt spiritualis judicet omnia, tamen judicatur ab ipsâ veritate.* Et ideò licèt angeli ex eo quòd sunt spirituales judicent, judicantur tamen à Christo, in quantum est veritas.

Ad tertium dicendum quòd Christus habet judicium non solùm super angelos, sed etiam super administrationem totius creaturæ. Si enim, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 4, *inferiora quodam ordine reguntur à Deo per superiora,* oportet dicere quòd omnia reguntur per animam Christi, quæ est supra omnem creaturam. Unde et Apostolus dicit Hebr. 2, 5: *Non enim angelis subjecit Deus orbem terræ futurum,* scilicet subjectum ei, *de quo loquimur,* id est, Christo (2). Nec tamen propter hoc *alium constituit Deus super terram;* quia unus et idem est Deus et homo, Dominus Jesus Christus. De cujus incarnationis mysterio ad præsens dicta sufficiant.

QUÆSTIO LX.

De sacramentis.— (*In octo articulos divisa.*)

Post considerationem eorum quæ pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiæ sacramentis, quæ ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent; et prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda de unoquoque sacramentorum in speciali.

Circa primum quinque consideranda sunt: 1° Quid sit sacramentum; 2° de necessitate sacramentorum; 3° de effectibus sacramentorum; 4° de causa eorum; 5° de numero.

Circa primum quæruntur octo: 1° Utrùm sacramentum sit in genere signi; 2° utrùm omne signum rei sacræ sit sacramentum; 3° utrùm sacramentum sit signum unius rei tantùm, vel plurium; 4° utrùm sacramentum sit signum, quod est res sensibilis; 5° utrùm ad sacramentum requiratur determinata res sensibilis; 6° utrùm ad sacramentum requiratur significatio, quæ est per verba; 7° utrùm requirantur determinata verba; 8° utrùm illis verbis possit aliquid addi vel subtrahi.

Articulus primus. — *Utrùm sacramentum sit in genere signi.* — (*4, dist. 1, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, et art. 3, ad 1, et art. 4, quæst. 1, ad. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramentum non sit in genere signi. Videtur enim sacramentum dici à sacrando, sicut medicamentum à medicando. Sed hoc magis videtur pertinere ad rationem causæ quàm ad rationem signi. Ergo sacramentum magis est in genere causæ quàm in genere signi.

2. Præterea, sacramentum videtur aliquid occultum significare, secundùm illud Tob. 12, 7: *Sacramentum regis abscondere bonum est;* et Ephes. 3, 9: *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in Deo.* Sed illud quod est absconditum, videtur esse contra rationem signi; nam signum est quod *præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire,* ut patet per Augustinum in 2 de Doct. Christi (in princ.). Ergo videtur quòd sacramentum non sit in genere signi.

3. Præterea, juramentum quandoque sacramentum nominatur; dicitur enim in decr. 22, quæst. 5, cap. 14: *Parvuli, qui sine ætate rationabili sunt, non cogantur jurare; et qui semel perjuratus fuerit, nec testis sit post hoc, nec ad sacramentum,* id est, juramentum, *accedat.* Sed juramentum non pertinet ad rationem signi. Ergo videtur quòd sacramentum non sit in genere signi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 de Civitate Dei (cap. 5, parùm à princ.): *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est.*

Respondeo dicendum quòd omnia quæ habent ordinem ad unum aliquid, licèt diversimodè, ab illo denominari possunt; sicut à sanitate quæ est in animali, denominatur sanum non solùm animal, quod est sanitatis subjectum, sed dicitur medicina sana, in quantum est sanitatis effectiva; diæta verò, in quantum est conservativa ejusdem; et urina, in quantum est significativa ipsius. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici, vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundùm hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum; vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causæ, vel signi, vel secundùm quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis, secundùm quòd important habitudinem signi; et secundùm hoc sacramentum ponitur in genere signi.

Ad primum ergo dicendum quòd, quia medicina se habet ut causa effectiva sanitatis, inde est quòd omnia denominata à medicinâ dicuntur per ordinem ad unum primum agens, et propter hoc medicamentum importat causalitatem quamdam. Sed sanctitas, à quâ denominatur sacramentum, non significatur per modum causæ efficientis, sed magis per modum causæ formalis vel finalis. Et ideò

(1) In Vulgatâ, deest *ante tempus.*

(2) Ita cum Mss. potioribus editi passim. Edit. Patav. Garciam sequentes, qui Apostoli verbo pressiùs insistit, sic: *Futurum, de quo loquimur, subjectum ei, id est, Christo.*

non oportet quòd sacramentum semper importet causalitatem.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit secundùm quòd sacramentum idem est quod sacrum secretum. Dicitur autem non solùm Dei secretum, sed etiam regis esse sacrum, et sacramentum, quia secundùm antiquos sancta vel sacrosancta dicebantur quæcumque violari non licebat : sicut etiam muri civitatis, et personæ in dignitatibus constitutæ; ideò illa secreta, sive divina, sive humana, quæ non licet violari, quibuslibet publicando, dicuntur sacra vel sacramenta.

Ad tertium dicendum quòd etiam juramentum habet quamdam habitudinem ad res sacras, in quantum scilicet est quædam contestatio facta per aliquid sacrum, et secundùm hoc dicitur juramentum esse sacramentum, non eâdem ratione quâ nunc loquimur de sacramentis, non tamen æquivocè sumpto nomine sacramenti; sed analogicè, scilicet secundùm diversam habitudinem ad aliquid unum, quod est res sacra.

Articulus ii. —*Utrùm omne signum rei sacræ sit sacramentum.* — (*Inf.*, *qu.* 64, *art.* 1, *et* 1–2, *quæst.* 101, *art.* 4, *corp.*, *et quæst.* 102, *art.* 5, *corp.*, *et* 4, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne signum rei sacræ sit sacramentum. Omnes enim creaturæ sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundùm illud Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur :* nec tamen omnes res sensibiles possunt dici sacramenta. Non ergo omne signum rei sacræ est sacramentum.

2. Præterea, omnia quæ in veteri lege fiebant, Christum figurabant, qui est *Sanctus sanctorum,* secundùm illud 1 ad Corinth. 10, 11 : *omnia in figurâ contingebant illis;* et Col. 2,17 : *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi;* nec tamen omnia gesta patrum veteris Testamenti, vel etiam omnes cæremoniæ legis sunt sacramenta, sed quædam specialiter, sicut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 101, art. 4. Ergo videtur quòd non omne signum rei sacræ sit sacramentum.

3. Præterea, etiam in novo Testamento multa geruntur in signum alicujus rei sacræ, quæ tamen non dicuntur sacramenta, sicut aspersio aquæ benedictæ, consecratio altaris, et similia. Non ergo omne signum rei sacræ est sacramentum.

Sed contra est quòd definitio convertitur cum definito. Sed quidam definiunt sacramentum per hoc quòd est *sacræ rei signum;* et hoc etiam videtur ex auctoritate Augustini supra inductâ, art. præc., in arg. *Sed cont.* Ergo videtur quod omne signum rei sacræ sit sacramentum.

Respondeo dicendum quòd signa propriè dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideò propriè dicitur sacramentum quod est signum alicujus rei sacræ ad homines pertinentis, ut scilicet propriè dicatur sacramentum secundùm quòd nunc de sacramentis loquimur, quod est *signum rei sacræ in quantum est sanctificans homines.*

Ad primum ergo dicendum quòd creaturæ sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, in quantum sunt in seipsis sacra, non autem in quantum nos per ea sanctificamur; et ideò non possunt dici sacramenta, secundùm quòd nunc loquimur de sacramentis.

Ad secundum dicendum quòd quædam ad vetus Testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi, secundùm quòd in se sanctus est; quædam verò significabant sanctitatem ejus, in quantum per ea nos sanctificamur; sicut immolatio agni paschalis significabat immolationem Christi, quâ sanctificati sumus : et talia dicuntur propriè veteris legis sacramenta.

Ad tertium dicendum quòd res denominatur à fine et complemento. Dispositio autem non est finis, neque perfectio. Et ideò quæ significant dispositionem ad sanctitatem, non dicuntur sacramenta, de quibus procedit objectio, sed solùm ea quæ significant perfectionem sanctitatis humanæ.

Articulus iii. —*Utrùm sacramentum sit signum unius rei tantùm.*—(4, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *ad* 4, *et art.* 3, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramentum non sit signum nisi unius rei. Id enim quo multa significantur, est signum ambiguum, et per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus æquivocis. Sed omnis fallacia debet removeri à christianâ religione, secundùm illud Coloss. 2, 8 : *Videte ne quis vos seducat* (1) *per philosophiam, et inanem fallaciam.* Ergo videtur quòd sacramentum non sit signum plurium rerum.

2. Præterea, sicut dictum est art. præc., sacramentum significat rem sacram, in quantum est humanæ sanctificationis causa. Sed una sola est causa humanæ sanctificationis, scilicet sanguis Christi, secundùm illud Hebr. ult., 12 : *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ergo videtur quòd sacramentum non significet plura.

3. Præterea, dictum est art. præc., ad 3, quòd sacramentum propriè significat ipsum finem sanctificationis. Sed finis sanctificationis est vita æterna, secundùm illud Rom. 6, 22 : *Habetis fructum vestrum in sanctificatione; finem verò vitam æternam.* Ergo videtur quòd sacramentum non significet nisi unam rem, scilicet vitam æternam.

Sed contra est quòd in sacramento altaris est duplex res significata, scilicet corpus Christi verum et mysticum, ut Augustinus dicit in lib. Sententiarum Prosperi (sive Prosper, in lib. Sent. Augustini, ut refertur cap. *Hoc est,* de Consecrat. dist. 2.)

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., sacramentum propriè dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem, in quâ tria possunt considerari : videlicet ipsa causa sanctificationis nostræ, quæ est passio Christi; et forma nostræ san-

(1) Vulgata, *decipiat.*

ctificationis, quæ consistit in gratiâ et virtutibus, et ultimus finis sanctificationis nostræ, qui est vita æterna. Et hæc omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum ejus quod præcessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiæ, et pronosticum, id est, prænuntiativum futuræ gloriæ.

Ad primum ergo dicendum quòd tunc est signum ambiguum præbens occasionem fallendi quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud; sed quando significat multa secundùm quòd ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum; sicut hoc nomen *homo* significat animam et corpus, prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria prædicta, secundùm quòd quodam ordine sunt unum.

Ad secundum dicendum quòd sacramentum in hoc quòd significat rem sanctificantem, oportet quòd significet effectum, qui intelligitur in ipsâ causâ sanctificante, prout est sanctificans.

Ad tertium dicendum quòd sufficit ad rationem sacramenti quòd significet perfectionem, quæ est forma, nec oportet quòd solùm significet perfectionem, quæ est finis.

Articulus iv. — *Utrùm sacramentum sit semper aliqua res sensibilis.* — (*4, dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *et art.* 2, *quæstiunc.* 1, *et art.* 3, *corp., et* 4 *cont., cap.* 56, *et Joan.* 3, *col.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramentum non semper sit aliqua res sensibilis, quia, secundùm Philosophum, in lib. 2 Priorum, cap. penult. et ult., *omnis effectus suæ causæ signum est.* Sed sicut sunt quidam effectus sensibiles, ita etiam sunt quidam effectus intelligibiles, sicut scientia est effectus demonstrationis. Ergo non omne signum est sensibile. Sufficit autem ad rationem sacramenti quòd sit signum alicujus rei sacræ, in quantum per eam homo sanctificatur, ut dictum est art. 2 huj. qu. Non ergo requiritur ad sacramentum quòd sit aliqua res sensibilis.

2. Præterea, sacramenta pertinent ad cultum vel regnum Dei. Sed res sensibiles non videntur pertinere ad cultum Dei : dicitur enim Joan. 4, 24 : *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare;* Et Rom. 14, 17 : *Non est regnum Dei esca et potus.* Ergo res sensibiles non requiruntur ad sacramentum.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 18 et 19, quòd *res sensibiles sunt minima bona, sine quibus homo rectè vivere potest.* Sed sacramenta sunt de necessitate salutis humanæ, ut infra patebit, quæst. seq., et ita sine eis homo rectè vivere non potest. Non ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan., tract. 80, à med. : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum;* et loquitur ibi de elemento sensibili, quod est aqua. Ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

Respondeo dicendum quòd sapientia divina unicuique rei providet secundùm suum modum; et propter hoc dicitur, Sap. 8, 1, quòd *suaviter disponit omnia;* unde et Matth. 25, 15, dicitur quòd *dedit unicuique secundùm propriam virtutem.* Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium. Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius. Unde cùm res sacræ, quæ per sacramenta significantur, sint quædam spiritualia et intelligibilia bona, quibus homo sanctificatur, consequens est ut per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur; sicut etiam per similitudinem sensibilium rerum in divinâ Scripturâ res spirituales nobis describuntur. Et inde est quòd ad sacramenta requiruntur res sensibiles, ut etiam Dionysius probat in 1 cap. cœlest. Hierarch., à med.

Ad primum ergo dicendum quòd unumquodque præcipuè denominatur et definitur secundùm id quod convenit ei primò et per se, non autem secundùm id quod convenit ei per aliud. Effectus autem sensibilis per se habet quòd ducat in cognitionem alterius, quasi primò et per se homini innotescens, quia omnis nostra cognitio à sensu oritur. Effectus autem intelligibiles non habent quòd possint ducere in cognitionem alterius, nisi in quantum sunt per aliud manifestati; id est, per aliqua sensibilia. Et inde est quòd primò et principaliter dicuntur signa, quæ sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., circ. princ., ubi dicit quòd *signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire.* Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi, nisi secundùm quòd sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quædam quæ non sunt sensibilia, dicuntur quodammodò sacramenta, in quantum sunt significata per aliqua sensibilia, de quibus infra agetur, quæst. 63, art. 1.

Ad secundum dicendum quòd res sensibiles, ut in suâ naturâ considerantur, non pertinent ad cultum vel ad regnum Dei, sed solùm secundùm quòd sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus ibi loquitur de rebus sensibilibus, secundùm quòd sunt in suâ naturâ, non autem secundùm quòd assumuntur ad significandum spiritualia, quæ sunt maxima bona.

Articulus v. — *Utrùm requirantur determinatæ res ad sacramenta.* — (*Inf., art.* 7, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requirantur determinatæ res ad sacramenta. Res enim sensibiles assumuntur in sacramentis ad significandum, ut dictum est art. præc. Sed nihil prohibet diversis rebus sensibilibus idem significari, sicut in sacrâ Scripturâ Deus aliquando metaphoricè significatur per lapidem, quandoque per leonem, quandoque per solem, aut aliquid aliud hujusmodi. Ergo videtur quòd diversæ

res possint congruere eidem sacramento. Non ergo determinatæ res in sacramentis requiruntur.

2. Præterea, magis est necessaria salus animæ quàm salus corporis. Sed in medicinis corporalibus, quæ ad salutem corporis ordinantur, potest una res pro aliâ poni in ejus defectu. Ergo multò magis in sacramentis, quæ sunt medicinæ spirituales ad salutem animæ ordinatæ, poterit una res assumi pro aliâ, quando illa defuerit.

3. Præterea, non est conveniens ut hominis salus arctetur per legem divinam, et præcipuè per legem Christi, qui venit omnes salvare. Sed in statu legis naturæ non requirebantur in sacramentis aliquæ res determinatæ, sed ex voto assumebantur, ut patet Genes. 28, ubi Jacob vovit se Deo decimas et hostias pacificas oblaturum. Ergo videtur quòd non debuerit arctari homo, et præcipuè in novâ lege, ad alicujus rei determinatæ usum in sacramentis.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 3, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Respondeo dicendum quòd in usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis; quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum; secundum autem è converso pertinet ad Deum per comparationem ad hominem. Non pertinet autem ad aliquem determinare illud quod est in potestate alterius, sed solùm id quod est in suâ potestate. Quia ergo sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis, non pertinet ad hominem suo judicio assumere res quibus sanctificetur; sed hoc debet esse ex divinâ institutione determinatum. Et ideò in sacramentis novæ legis, quibus homines sanctificantur, secundùm illud 1 ad Corinth. 6, 11, *abluti estis, sanctificati estis,* oportet uti rebus ex divinâ institutione determinatis.

Ad primum ergo dicendum quòd etsi idem potest per diversa signa significari, determinare tamen quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem. Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis, et per verba similitudinaria in Scripturis. Et ideò sicut judicio Spiritûs sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturæ locis res spirituales significentur, ita etiam debet esse divinâ institutione determinatum quæ res ad significandum assumantur in hoc vel in illo sacramento.

Ad secundum dicendum quòd res sensibiles habent naturaliter sibi inditas virtutes conferentes ad corporalem salutem; et ideò non refert si duæ earum eamdem virtutem habeant quâ quis utatur; sed ad sanctificationem non ordinantur ex aliquâ virtute sibi naturaliter inditâ, sed solùm ex institutione divinâ; et ideò oportuit divinitùs determinari quibus rebus sensibilibus sit in sacramentis utendum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 19 contra Faustum, capp. 16 et 17, diversa sacramenta diversis temporibus congruunt; sicut etiam diversis verbis significantur diversa tempora, scilicet præsens, præteritum et futurum. Et ideò sicut in statu legis naturæ homines nullâ lege exteriùs datâ, sed solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur; postmodùm verò necesse fuit etiam exteriùs legem dari, tum propter obscurationem legis naturæ ex peccatis hominum, tum etiam ad expressiorem significationem gratiæ Christi, per quam humanum genus sanctificatur. Et ideò etiam necesse fuit res determinari quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessarius in sacramentis, vel communiter habentur, vel parvo studio adhibito haberi possunt.

Articulus vi. — *Utrùm in significatione sacramentorum requirantur verba.* — (4, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 2, *et dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 6, *ad* 2, *et Ver. quæst.* 27, *art.* 4, *ad* 10.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in significatione sacramentorum non requirantur verba. Dicit enim Augustinus contra Faustum, lib. 19, cap. 16, circa med. : *Quid sunt aliud quæque corporalia sacramenta, nisi quasi quædam verba visibilia?* Et sic videtur quòd addere verba rebus sensibilibus in sacramentis, sit addere verba verbis. Sed hoc est superfluum. Non ergo requiruntur verba cum rebus sensibilibus in sacramentis.

2. Præterea, sacramentum est aliquid unum. Ex his autem quæ sunt diversorum generum, non videtur posse aliquid unum fieri. Cùm igitur res sensibiles et verba sint diversorum generum, quia res sensibiles sunt à naturâ, verba autem à ratione, videtur quòd in sacramentis non requirantur verba cum rebus sensibilibus.

3. Præterea, sacramenta novæ legis successerunt sacramentis veteris legis, quia, illis ablatis, ista sunt instituta, ut Augustinus dicit, 19 contra Faustum, capp. 16 et 17. Sed in sacramentis veteris legis non requirebatur aliqua forma verborum. Ergo nec in sacramentis novæ legis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Ephes. 5, 25 : *Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro eâ, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ;* et Augustinus dicit super Joan., tract. 80, post med. : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.*

Respondeo dicendum quòd sacramenta, sicut dictum est art. 3 huj. quæst., adhibentur ad hominum sanctificationem, sicut quædam signa. Tripliciter ergo considerari possunt, et quolibet modo congruit eis quòd verba rebus sensibilibus adjungantur. Primò enim possunt considerari ex parte causæ sanctificantis, quæ est Verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodò conformatur in hoc quòd rei sensibili verbum adhibetur; sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum. Secundò possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui

sanctificatur, qui componitur ex animâ et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quæ per rem visibilem corpus tangit, et per verbum ab animâ creditur. Unde Augustinus, super illud Joan. 15 : *Jam vos mundi estis propter sermonem*, etc., dicit, tract. 80 in Joan., à med. : *Unde ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?* Tertiò possunt considerari ex parte ipsius significationis sacramentalis. Dicit autem Augustinus in 2 de Doct. christ., cap. 3, circa med., quòd *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi*, quia verba diversimodè formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis ; et propter hoc per verba magis distinctè possumus exprimere quod mente concepimus. Et ideò ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutionem propter suam humiditatem, et refrigerium propter suam frigiditatem; sed cùm dicitur : *Ego te baptizo*, manifestatur quòd aquâ utimur in baptismo ad significandam emundationem spiritualem.

Ad primum ergo dicendum quòd res visibiles sacramentorum dicuntur verba per quamdam similitudinem, in quantum scilicet participant quamdam vim significandi, quæ principaliter est in ipsis verbis, ut dictum est in corp. Et ideò non est superflua ingeminatio verborum, cùm in sacramentis rebus visibilibus verba adduntur, quia unum eorum determinatur per aliud, ut dictum est ibid.

Ad secundum dicendum quòd quamvis et verba et aliæ res sensibiles sint in diverso genere, quantùm pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione significandi, quæ perfectior est in verbis quàm in aliis rebus. Et ideò ex verbis et rebus fit quodammodò unum in sacramentis, sicut forma et materia, in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum, ut dictum est in corp., et art. præc., ad 3. Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, putà ablutio, inunctio, et alia hujusmodi, quia in his est eadem ratio significandi, et in rebus.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19, capp. 16 et 17, alia debent esse sacramenta rei præsentis, et alia rei futuræ. Sacramenta autem veteris legis prænuntia erant Christi venturi; et ideò non ita expressè significabant Christum, sicut sacramenta novæ legis, quæ ab ipso Christo effluunt, et quamdam similitudinem ipsius in se habent, ut dictum est in corp. art. Utebantur tamen in veteri lege aliquibus verbis in his quæ ad cultum Dei pertinent, tam sacerdotes, qui erant sacramentorum illorum ministri, secundùm illud Num. 6, 23 : *Sic benedicetis filiis Israel et dicetis eis : Benedicat tibi Dominus*, etc., quàm etiam illi qui illis sacramentis utebantur, secundùm illud Deuter. 26, 3 : *Profiteor hodiè coram Domino Deo tuo, quòd*, etc.

Articulus vii. — *Utrùm requirantur determinata verba in sacramentis.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requirantur determinata verba in sacramentis. Ut enim Philosophus dicit, lib. 1 Periher., circ. princ., *voces non sunt eædem apud omnes.* Sed salus quæ per sacramenta quæritur, est eadem apud omnes. Ergo non requiruntur aliqua determinata verba in sacramentis.

2. Præterea, verba requiruntur in sacramentis, in quantum sunt principaliter significativa, sicut dictum est art. præc. Sed contingit per diversa verba idem significari. Ergo non requiruntur determinata verba in sacramentis.

3. Præterea, corruptio cujuslibet rei variat ejus speciem. Sed quidam corruptè verba proferunt, nec tamen propter hoc creditur sacramentorum effectus impediri; alioquin illitterati et balbi, qui ista sacramenta conferunt, frequenter defectum in sacramentis inducerent. Ergo videtur quòd non requirantur in sacramentis determinata verba.

Sed contra est quòd Dominus determinata verba protulit in consecratione sacramenti Eucharistiæ, dicens, Matth. 26, 26 : *Hoc est corpus meum ;* similiter etiam mandavit discipulis ut sub determinatâ formâ verborum baptizarent, dicens, Matth. ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., ad 2, in sacramentis verba se habent per modum formæ, res autem sensibiles per modum materiæ. In omnibus autem compositis ex materiâ et formâ principium determinationis est ex parte formæ, quæ est quodammodò finis et terminus materiæ; et ideò principaliùs requiritur ad *esse* rei determinata forma quàm determinata materia ; materia enim determinata requiritur ut sit proportionata determinatæ formæ. Cùm igitur in sacramentis requirantur determinatæ res sensibiles, quæ se habent in sacramentis sicut materia, multò magis requiritur in eis determinata forma verborum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 80, à med., *verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur*, id est, non secundùm exteriorem sonum vocis, *sed quia creditur*, id est, secundùm sensum verborum, qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licèt non eædem voces sint quantùm ad sonum. Et ideò, cujuscumque linguæ verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum.

Ad secundum dicendum quòd licèt in quâlibet linguâ contingat diversis vocibus idem significari, semper tamen aliqua illarum vocum est, quâ principaliùs et communiùs homines illius linguæ utuntur ad hoc significandum ; et talis vox assumi debet in significationem sacramenti : sicut etiam inter res sensibiles illa assumitur ad significationem sacramenti, cujus usus est communior ad actum, per quem sacramenti effectus significatur : sicut aquâ communiùs utuntur ho-

mines ad ablutionem corporalem, per quam spiritualis ablutio significatur, et ideò aqua assumitur ut materia in baptismo.

Ad tertium dicendum quòd ille qui corruptè profert verba sacramentalia, si hoc ex industriâ fecit, non videtur intendere facere quod facit Ecclesia, et ita non videtur perfici sacramentum. Si autem hoc faciat ex errore vel lapsu linguæ, si sit tanta corruptio quæ omninò auferat sensum locutionis, non videtur perfici sacramentum; et hoc præcipuè contingit quando fit corruptio ex parte principii dictionis, putà si loco ejus quod est : *In nomine Patris,* dicat : *In nomine matris.* Si verò non totaliter auferatur sensus locutionis per hujusmodi corruptelam, nihilominùs perficitur sacramentum; et hoc præcipuè contingit quando fit corruptio ex parte finis, putà si aliquis dicat : *In nomine patrias, et filias;* quamvis enim hujusmodi verba corruptè prolata nihil significent ex virtute impositionis, accipiuntur tamen ut significantia ex accommodatione usûs; et ideò licèt mutetur sonus sensibilis, remanet tamen idem sensus. Quod autem dictum est de differentiâ corruptionis circa principium vel finem dictionis, rationem habet, quia apud nos variatio dictionis ex parte principii mutat significationem; variatio autem ex parte finis dictionis, ut plurimùm non mutat significationem (1); quæ tamen apud Græcos variatur etiam secundùm principium dictionis in declinationibus verborum. Magis tamen videtur attendenda quantitas corruptionis : quia ex utrâque parte potest esse tam parva quòd non auferat sensum verborum, et tam magna quòd auferat. Sed unum horum faciliùs accidit ex parte principii, et aliud ex parte finis.

Articulus viii. — *Utrùm liceat aliquid addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum.* — (4, *dist.* 3, *art.* 2, *quæst.* 2, *ad* 3 *et* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd nihil liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum. Non enim minoris sunt necessitatis hujusmodi verba sacramentalia quàm verba sacræ Scripturæ. Sed verbis sacræ Scripturæ nihil licet addere vel minuere : dicitur enim Deut. 4, 2 : « Non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ab eo; » et Apoc. ult., 18 : « Contestor omni audienti verba prophetiæ libri hujus; si quis apposuerit ad hæc, apponet super eum Deus plagas scriptas in libro isto; et si quis diminuerit, auferet Deus partem ejus de libro vitæ. » Ergo videtur quòd neque in formâ sacramentorum liceat aliquid addere vel minuere.

2. Præterea, verba se habent in sacramentis per modum formæ, ut dictum est art. præc. Sed in formis quælibet additio vel subtractio variat speciem, sicut et in numeris, ut dicitur 8 Metaph., text. 10. Ergo videtur quòd si aliquid addatur vel subtrahatur à formâ sacramenti, non erit idem sacramentum.

3. Præterea, sicut ad formam sacramenti requiritur determinatus numerus dictionum, ita etiam requiritur determinatus ordo verborum, et etiam orationis continuitas. Si ergo additio vel subtractio non aufert sacramenti veritatem, videtur quòd pari ratione nec transpositio verborum aut etiam interpolatio pronuntiationis.

Sed contra est quòd in formis sacramentorum quædam apponuntur à quibusdam, quæ ab aliis non apponuntur, sicut Latini baptizant sub hâc formâ : « Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti; » Græci autem sub istâ : « Baptizetur servus Christi *N.* in nomine Patris, » etc. Et tamen utrique verum conferunt sacramentum. Ergo in formis sacramentorum licet aliquid addere vel minuere.

Respondeo dicendum quòd circa omnes istas mutationes quæ possunt in formis sacramentorum contingere, duo videntur esse consideranda : unum quidem ex parte ejus qui profert verba, cujus intentio requiritur ad sacramentum, ut infra dicetur, quæst. 64, art. 8. Et ideò si intendat per hujusmodi additionem vel diminutionem alium ritum inducere, qui non sit ab Ecclesiâ receptus, non videtur perfici sacramentum, quia non videtur quòd intendat facere id quod facit Ecclesia. Aliud tamen est considerandum ex parte significationis verborum. Cùm enim verba operentur in sacramentis, quantùm ad sensum quem faciunt, ut supra dictum est, art. præc., ad 1, et ad 3, oportet considerare utrùm per talem mutationem tollatur debitus sensus verborum, quia si sic, manifestum est quòd tollitur veritas sacramenti.

Manifestum est autem quòd si diminuatur aliquid eorum quæ sunt de substantiâ formæ sacramentalis, tollitur debitus sensus verborum; et ideò non perficitur sacramentum. Unde Didymus dicit in lib. 2 de Spiritu sancto, parùm à princ., inter op. Hieron. : *Si quis ita baptizare conetur, ut unum de prædictis nominibus prætermittat* (scilicet Patris, et Filii, et Spiritûs sancti), *sine perfectione baptizabit.* Si autem subtrahatur aliquid quod non sit de substantiâ formæ, talis diminutio non tollit debitum sensum verborum, et per consequens nec sacramenti perfectionem : sicut in formâ Eucharistiæ, quæ est : *Hoc est enim corpus meum;* ly *enim* sublatum non tollit debitum sensum verborum; et ideò non impedit perfectionem sacramenti, quamvis possit contingere quòd ille qui prætermittit, peccet ex negligentiâ vel contemptu. Circa additionem etiam contingit aliquid opponi, quod est corruptivum debiti sensûs; putà si aliquis dicat : *Ego te baptizo in nomine Patris majoris, et Filii minoris,* sicut Ariani baptizabant; et ideò talis additio tollit veritatem sacramenti. Si verò sit talis additio, quæ non auferat debitum sensum, non tollitur sacramenti veritas. Nec refert utrùm talis additio fiat in principio, vel in medio, vel in fine : ut si aliquis dicat : « Ego te ba-

(1) Ita cum plurimis Mss. editi passim. Ed. Rom.: *Ut plurimùm mutat consignificationem.* Garciæ placet lectio cod. Alcan.: *Variatio autem ex fine ut plurimùm non mutat significationem.*

« ptizo in nomine Dei Patris omnipotentis, et « Filii ejus unigeniti, et Spiritûs sancti pa« racliti, » erit verum baptisma; et similiter si quis dicat : « Ego te baptizo in nomine « Patris, et Filii, et Spiritûs sancti; et B. « Virgo te adjuvet » ; erit verum baptisma.

Fortè autem si diceret : « Ego te baptizo « in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, « et B. Virginis Mariæ », non esset baptismus, quia dicitur 1 ad Cor. 1, 13 : « Numquid Pau« lus pro vobis crucifixus est, aut in nomine « Pauli baptizati estis ? » Sed hoc verum est, si sic intelligatur in nomine B. Virginis baptizari, sicut in nomine Trinitatis, quo baptismus consecratur : talis enim sensus esset contrarius veræ fidei, et per consequens tolleret veritatem sacramenti. Si verò sic intelligatur quod additur : *Et in nomine B. Virginis,* non quasi nomine B. Virginis aliquid operetur in baptismo, sed ut ejus intercessio prosit baptizato ad conservandam gratiam baptismalem, non tollitur perfectio sacramenti.

Ad primum ergo dicendum quòd ad verba sacræ Scripturæ non licet aliquid apponere quantùm ad sensum; sed quantùm ad expositionem sacræ Scripturæ multa eis verba à doctoribus apponuntur. Non tamen licet etiam verba sacræ Scripturæ apponere ita quòd dicantur esse de integritate sacræ Scripturæ, quia hoc esset vitium falsitatis; et similiter si quis diceret aliquid esse de necessitate formæ quod non est.

Ad secundum dicendum quòd verba pertinent ad formam sacramenti ratione sensûs significati. Et ideò quæcumque fiat additio vel subtractio verborum, quæ non addat aliquid aut subtrahat debito sensui, non tollitur species sacramenti.

Ad tertium dicendum quòd si sit tanta interruptio verborum quòd intercipiatur intentio pronuntiantis, tollitur sensus sacramenti, et per consequens veritas ejus; non autem tollitur, quando est parva interruptio, quæ intentionem proferentis et intellectum verborum non aufert. Et idem est etiam dicendum de transpositione verborum, quia si tollit sensum locutionis, non perficitur sacramentum, sicut patet de negatione præpositâ, vel postpositâ signo. Si autem sit talis transpositio quæ sensum locutionis non variet, non tollitur veritas sacramenti, quia, secundùm quod Philosophus dicit, lib. 2, cap. 1, ad fin., *nomina et verba transposita idem significant.*

QUÆSTIO LXI.

De necessitate sacramentorum.— (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de necessitate sacramentorum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm sacramenta sint necessaria ad salutem humanam; 2° utrùm fuerint necessaria in statu ante peccatum; 3° utrùm fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum; 4° utrùm fuerint necessaria post Christi adventum.

Articulus primus. — *Utrùm sacramenta sint necessaria ad humanam salutem.* — (4, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *et* 3 *cont.*, *cap.* 110, *et lib.* 4, *cap.* 55, *fin.*, *et cap.* 56.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem. Dicit enim Apostolus, 1 ad Timoth. 4, 8 : *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Sed usus sacramentorum pertinet ad corporalem exercitationem, eò quòd sacramenta perficiuntur in significatione sensibilium rerum et verborum, ut dictum est quæst. præc., art. 6, ad 2. Ergo sacramenta non sunt necessaria ad humanam salutem.

2. Præterea, 2 ad Cor. 12, 9, Apostolo dicitur : *Sufficit tibi gratia mea.* Non autem sufficeret, si sacramenta essent necessaria ad salutem. Non sunt ergo sacramenta saluti humanæ necessaria.

3. Præterea, positâ causâ sufficienti, nihil aliud videtur esse necessarium ad effectum. Sed passio Christi est sufficiens causa nostræ salutis : dicit enim Apostolus Rom. 5, 10 : *Si cùm inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus, multò magis reconciliati salvi erimus in vitâ ipsius.* Non ergo requiruntur sacramenta ad salutem humanam.

Sed contra est quod Augustinus dicit 19 contra Faustum, cap. 11, in fin. : « In nullum « nomen religionis, seu verum, seu falsum, « coadunari homines possunt, nisi aliquo si« gnaculorum, seu sacramentorum visibilium « consortio colligentur. » Sed necessarium est ad humanam salutem homines adunari in unum veræ religionis nomen. Ergo sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem.

Respondeo dicendum quòd sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem, triplici ratione : quarum prima sumenda est ex conditione humanæ naturæ, cujus proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur; pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundùm modum suæ conditionis : et ideò convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quæ sacramenta dicuntur. Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdidit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium homini adhiberi ubi paritur morbum. Et ideò conveniens fuit ut Deus per quædam corporalia signa homini spiritualem medicinam adhiberet; nam si spiritualia nuda ei proponerentur, eis animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia autem ratio sumenda est ex studio actionis humanæ, quæ præcipuè circa corporalia versatur. Ne ergo esset homini durum, si totaliter à corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceatur ad evitanda superstitiosa exercitia, quæ consistunt in cultu dæmonum, vel qualitercumque noxia, quæ consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum institutionem homo convenienter suæ naturæ eruditur per sensibilia; humiliatur,

se corporalibus subjectum cognoscens, dùm sibi per corporalia subvenitur; præservatur etiam à noxiis actionibus per salubria exercitia sacramentorum.

Ad primum ergo dicendum quòd corporalis exercitatio, in quantum est corporalis, non multùm utilis est; sed exercitatio per usum sacramentorum non est purè corporalis, sed quodammodò est spiritualis, scilicet per significationem et causalitatem.

Ad secundum dicendum quòd gratia Dei est sufficiens causa humanæ salutis; sed Deus dat hominibus gratiam secundùm modum eis convenientem. Et ideò necessaria sunt hominibus sacramenta ad gratiam consequendam.

Ad tertium dicendum quòd passio Christi est sufficiens causa humanæ salutis; nec propter hoc sequitur quòd sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem, quia operantur in virtute passionis Christi : et passio Christi quodam modo applicatur hominibus per sacramenta, secundùm illud Rom. 6, 3 : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus.*

Articulus ii. — *Utrùm etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta.* — (4, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta, quia, sicut dictum est art. præc., ad 2, sacramenta sunt necessaria homini ad gratiam consequendam. Sed etiam in statu innocentiæ homo indigebat gratiâ, sicut in primâ parte habitum est, quæst. 95, art. 4, ad 1. Ergo etiam in statu illo erant necessaria sacramenta.

2. Præterea, sacramenta sunt necessaria homini secundùm conditionem humanæ naturæ, sicut dictum est art. præc. Sed eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum. Ergo videtur quòd etiam ante peccatum homo indiguerit sacramentis.

3. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum, secundùm illud Ephes. 5, 32 : *Sacramentum hoc magnum est ; ego autem dico in Christo et Ecclesiâ.* Sed matrimonium fuit institutum ante peccatum, ut dicitur Gen. 2. Ergo sacramenta erant necessaria homini ante peccatum.

Sed contra est quòd medicina non est necessaria nisi ægroto, secundùm illud Matth. 9, 12 : *Non est opus sanis medicus.* Sed sacramenta sunt quædam spirituales medicinæ, quæ adhibentur contra vulnera peccati. Ergo non fuerunt necessaria ante peccatum.

Respondeo dicendum quòd in statu innocentiæ ante peccatum sacramenta necessaria non fuerunt. Cujus ratio accipi potest ex rectitudine statûs illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, et nullo modo dependebant ab eis; sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animæ vires, et ipsi animæ corpus. Contra hunc autem ordinem esset, si anima perficeretur, vel quantùm ad scientiam, vel quantùm ad gratiam, per aliquid corporale, quod fit in sacramentis. Et ideò in statu innocentiæ homo sacramentis non indigebat, non solùm in quantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam in quantum ipsa ordinantur ad animæ perfectionem.

Ad primum ergo dicendum quòd homo in statu innocentiæ gratiâ indigebat; non tamen ut eam consequeretur per aliqua sensibilia signa, sed spiritualiter et invisibiliter.

Ad secundum dicendum quòd eadem est natura hominis ante peccatum, et post peccatum ; non tamen est idem naturæ status ; nam post peccatum anima etiam quantùm ad superiorem partem indiget accipere aliquid à corporalibus rebus ad suî perfectionem, quod in illo statu homini necesse non erat.

Ad tertium dicendum quòd matrimonium fuit institutum in statu innocentiæ, non secundùm quòd est sacramentum, sed secundùm quòd est in officium naturæ; ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et Ecclesiam, sicut et omnia alia quæ in figurâ Christi præcesserunt.

Articulus iii. — *Utrùm post peccatum ante Christum sacramenta debuerint esse.* — (4, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd post peccatum ante Christum sacramenta non debuerint esse. Dictum est enim art. 1 huj. quæst., ad 3, quòd per sacramenta passio Christi hominibus applicatur, et sic passio Christi comparatur ad sacramenta sicut causa ad effectum. Sed effectus non præcedit causam. Ergo sacramenta non debuerunt esse ante Christi adventum.

2. Præterea, sacramenta debent esse convenientia statui humani generis, ut patet per Augustinum, 19 contra Faustum, cap. 16 et 17. Sed status humani generis non fuit mutatus post peccatum, usque ad reparationem factam per Christum. Ergo neque sacramenta debuerunt immutari, ut præter sacramenta legis naturæ alia statuerentur in lege Moysi.

3. Præterea, quantò aliquid est magis propinquum perfecto, tantò magis debet ei assimilari. Sed perfectio salutis humanæ per Christum facta est, cui propinquiora fuerunt sacramenta veteris legis quàm ea quæ fuerunt ante legem. Ergo debuerunt esse similiora sacramentis Christi. Cujus tamen contrarium apparet ex eo quòd sacerdotium Christi prædicitur esse futurum secundùm ordinem Melchisedech, et non secundùm ordinem Aaron, ut habetur Hebr. 7. Non ergo convenienter fuerunt disposita ante Christum sacramenta.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 19 contra Faustum, cap. 13, in princ., quòd *prima sacramenta, quæ celebrabantur et observabantur ex lege, prænuntia erant Christi venturi.* Sed necessarium erat ad humanam salutem ut adventus Christi prænuntiaretur. Ergo necessarium erat ante Christum sacramenta quædam disponi.

Respondeo dicendum quòd sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem, in quantum sunt quædam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur. Nullus

autem sanctificari potest post peccatum, nisi per Christum, « quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem justitiæ suæ..., ut sit ipse justus et justificans eum qui ex fide est Jesu Christi, » Rom. 3, 25. Et ideò oportebat ante Christi adventum esse quædam signa visibilia, quibus homo fidem suam protestaretur de futuro Salvatoris adventu. Et hujusmodi signa dicuntur sacramenta. Et sic patet quòd ante Christi adventum necesse fuit quædam sacramenta institui.

Ad primum ergo dicendum quòd passio Christi est causa finalis veterum sacramentorum, quæ scilicet ad ipsam significandam sunt instituta. Causa autem finalis non præcedit tempore, sed solùm in intentione agentis. Et ideò non est inconveniens aliqua sacramenta ante Christi passionem fuisse.

Ad secundum dicendum quòd status humani generis post peccatum et ante Christum dupliciter potest considerari : uno modo secundùm fidei rationem, et sic semper unus et idem permanet, quia scilicet justificabantur homines per fidem futuri Christi adventûs ; alio modo potest considerari secundùm intensionem et remissionem peccati et expressæ cognitionis de Christo : nam per incrementa temporum et peccatum cœpit in homine magis dominari, in tantum quòd ratione hominis per peccatum obtenebratâ , non sufficerent homini ad rectè vivendum præcepta legis naturæ, sed necesse fuit determinari præcepta in lege scriptâ, et cum his quædam fidei sacramenta. Oportebat etiam quòd per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei, quia, ut Gregorius dicit, hom. 16 in Ezech., à med., *per incrementa temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.* Et ideò etiam necesse fuit quòd in veteri lege quædam sacramenta fidei quam habebant de Christo venturo, determinarentur ; quæ quidem comparantur ad sacramenta quæ fuerunt ante legem, sicut determinatum ad indeterminatum, quia scilicet ante legem non fuit determinatè præfixum homini quibus sacramentis uteretur, sicut fuit per legem ; quod erat necessarium et propter obtenebrationem legis naturalis, et ut esset determinatior fidei significatio.

Ad tertium dicendum quòd sacramentum Melchisedech, quod fuit ante legem, magis assimilatur sacramento novæ legis in materiâ, in quantum scilicet *obtulit panem et vinum,* ut habetur Genes. 14, sicut etiam sacrificium novæ legis oblatione panis et vini perficitur. Sacramenta tamen legis Mosaicæ magis assimilantur rei significatæ per sacramentum, scilicet passioni Christi, ut patet de agno paschali et aliis hujusmodi ; et hoc ideò ne propter continuitatem temporis, si permaneret eadem sacramentorum species, videretur sacramenti ejusdem esse continuatio.

Articulus iv. — *Utrùm post Christum debuerint esse aliqua sacramenta.* — (4, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 5, *et dist.* 2, *art.* 4, *quæst.* 1, *et* 4 *contra, cap.* 58.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd post Christum non debuerint esse aliqua sacramenta. Veniente enim veritate, debet cessare figura. Sed *gratia et veritas per Jesum Christum facta est,* ut dicitur Joan. 1, 17. Cùm igitur sacramenta sint veritatis signa, sive figuræ, videtur quòd post Christi passionem sacramenta esse non debuerint.

2. Præterea, sacramenta in quibusdam elementis consistunt, ut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 4 et 5. Sed Apostolus dicit ad Gal. 4, 3 : *Cùm essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes ;* nunc autem, temporis plenitudine veniente, jam non sumus parvuli. Ergo videtur quòd non debeamus Deo servire sub elementis hujus mundi, corporalibus sacramentis utendo.

3. Præterea, *apud Deum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio,* ut dicitur Jacobi 1, 17. Sed hoc videtur ad quamdam mutationem divinæ voluntatis pertinere quòd alia sacramenta nunc hominibus exhibeat ad sanctificationem tempore gratiæ, et alia ante Christum. Ergo videtur quòd post Christum non debuerint alia sacramenta institui.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 19 contra Faustum, cap. 13, quòd *sacramenta veteris legis sunt ablata, quia impleta ; et alia sunt instituta, virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora.*

Respondeo dicendum quòd, sicut antiqui patres salvati sunt per fidem Christi venturi, ita et nos salvamur per fidem Christi jam nati et passi. Sunt autem sacramenta quædam signa protestantia fidem quâ justificatur homo. Oportet autem aliis signis significari futura, præterita et præsentia. Ut enim Augustinus dicit, 19 contra Faustum, cap. 16, ante med., *eadem res aliter annuntiatur facienda, aliter facta ; sicut ipsa verba,* PASSURUS, *et* PASSUS *non similiter sonant.* Et ideò oportet quædam alia sacramenta esse in novâ lege, quibus significentur ea quæ præcesserunt in Christo, præter sacramenta veteris legis, quibus prænuntiabantur futura.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Dionysius dicit in 5 cap. eccl. Hierarch., aliquant. à princ., status novæ legis medius est inter statum veteris legis, cujus figuræ implentur in novâ lege, et inter statum gloriæ, in quâ omnis nudè et perfectè manifestabitur veritas ; et ideò tunc nulla erunt sacramenta ; nunc autem, quamdiù *per speculum et in ænigmate* cognoscimus, ut dicitur 1 ad Cor. 13, oportet nos per aliqua sensibilia signa in spiritualia devenire, quod pertinet ad rationem sacramentorum.

Ad secundum dicendum quòd sacramenta veteris legis Apostolus, Galat. 4, vocat *egena et infirma elementa,* quia gratiam nec continebant nec causabant. Et ideò utentes illis sacramentis dicit Apostolus sub elementis mundi Deo servîsse, quia scilicet nihil aliud erant quàm elementa hujus mundi. Nostra autem sacramenta gratiam continent et causant, et ideò non est de eis similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd, sicut paterfamiliâs non ex hoc habere monstratur mutabilem voluntatem, quòd diversa præcepta familiæ suæ proponit pro temporum varietate, non eadem præcipiens hieme et æstate, ita

non ostenditur aliqua mutatio esse circa Deum ex hoc quòd alia sacramenta instituit post Christi adventum, et alia tempore legis, quia illa fuerunt congrua gratiæ præfigurandæ, hæc autem sunt congrua gratiæ præsentialiter demonstrandæ.

QUÆSTIO LXII.

De principali effectu sacramentorum, qui est gratia. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectu sacramentorum; et primò de effectu eorum principali, qui est gratia; secundò de effectu secundario, qui est character.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm sacramenta novæ legis sint causa gratiæ; 2° utrùm gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum; 3° utrùm sacramenta contineant gratiam; 4° utrùm sit in eis aliqua virtus ad causandam gratiam; 5° utrùm talis virtus in sacramentis derivetur à passione Christi; 6° utrùm sacramenta veteris legis gratiam causarent.

Articulus primus. — *Utrùm sacramenta sint causa gratiæ.* — (*Inf., art.* 6, *et quæst.* 64, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 40, *art.* 3; *et* 4, *dist.* 1, *qu.* 1, *et art.* 4, *quæstiunc.* 1, *et art.*5, *quæstiunc.*1, *et* 4 *contra, cap.*57 *et* 74, *princ., et Ver. qu.* 27, *art.* 4, *et quodlib.* 12, *art.* 16.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramenta non sint causa gratiæ. Non enim idem videtur esse signum et causa, eò quòd ratio signi videtur magis effectui competere. Sed sacramentum est signum gratiæ. Non igitur est causa ejus.

2. Præterea, nullum corporale agere potest in rem spiritualem, eò quòd *agens honorabilius est patiente,* ut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litt., cap. 16, in med. Sed subjectum gratiæ est mens hominis, quæ est res spiritualis. Non ergo sacramenta possunt gratiam causare.

3. Præterea, illud quod est proprium Dei, non debet alicui creaturæ attribui. Sed causare gratiam est proprium Dei, secundùm illud psal. 83, 12 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Cùm ergo sacramenta consistant in quibusdam verbis et rebus creatis, non videtur quòd possint gratiam causare.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan. tract. 80, à med., quòd *aqua baptismalis corpus tangit et cor abluit.* Sed cor non abluitur nisi per gratiam. Ergo causat gratiam, et pari ratione alia Ecclesiæ sacramenta.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere sacramenta novæ legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quòd per sacramenta novæ legis homo Christo incorporatur; sicut de baptismo dicit Apostolus Galat. 3, 27 : *Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam.

Quidam tamen dicunt quòd non sint causa gratiæ aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in animâ gratiam operatur; et ponunt exemplum de illo qui afferens denarium plumbeum, accipit centum libras ex regis ordinatione; non quòd denarius ille aliquid operetur ad habendam prædictæ pecuniæ quantitatem; sed hoc operatur sola voluntas regis. Unde et Bernardus dicit in quodam sermone de Cœnâ Domini (1 in Cœnâ Domini, et inscribitur : *De Baptismo,* cap. 2) : « Sicut investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per annulum, sic divisiones gratiarum diversæ sunt, traditæ sacramentis. » Sed si quis rectè consideret, iste modus non transcendit rationem signi; nam denarius plumbeus non est nisi quoddam signum regiæ ordinationis de hoc quòd pecunia recipiatur ab isto : similiter liber est quoddam signum, quo designatur traditio canonicatûs. Secundùm hoc igitur sacramenta novæ legis nihil plus essent quàm signa gratiæ; cùm tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quòd sacramenta novæ legis non solùm significant, sed causant gratiam.

Et ideò aliter dicendum quòd duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suæ formæ cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit; et hoc modo nihil potest causare gratiam, nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quàm quædam participata similitudo divinæ naturæ, secundùm illud 2 Petri 1, 4 : *Magna nobis, et pretiosa promissa donavit, ut divinæ simus consortes naturæ.* Causa verò instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solùm per motum quo movetur à principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quæ est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novæ legis gratiam causant : adhibentur enim ex divinâ ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam. Unde Augustinus dicit, 19 contra Faustum, cap 16, à med. : *Hæc omnia,* scilicet sacramentalia, *fiunt et transeunt; virtus tamen,* scilicet Dei, *quæ ista operatur, jugiter manet.* Hoc autem propriè dicitur instrumentum, per quod aliquis operatur : unde et Tit. 3, 5, dicitur : *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis.*

Ad primum ergo dicendum quòd causa principalis non propriè potest dici signum effectûs, licèt occulti, etiamsi ipsa sit sensibilis et manifesta; sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectûs occulti, eò quòd non solùm est causa, sed etiam quodammodò effectus, in quantum movetur à principali agente. Et secundùm hoc sacramenta novæ legis simul sunt causæ et signa; et inde est quòd, sicut communiter dicitur, *efficiunt quod figurant.* Ex quo etiam patet quòd habent perfectè rationem sacramenti, in quantum ordinantur ad aliquid sacrum, non solùm per modum signi, sed etiam per modum causæ.

Ad secundum dicendum quòd instrumentum habet duas actiones : unam instrumentalem, secundùm quam operatur non in virtute propriâ, sed in virtute principalis agentis : aliam autem habet actionem propriam, quæ competit ei secundùm propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suæ

acuitatis, facere autem lectum, in quantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divinâ circa animam, sicut aqua baptismi abluendo corpus secundùm propriam virtutem abluit animam, in quantum est instrumentum virtutis divinæ; nam ex animâ et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit, loc. sup. cit., quòd *corpus tangit et cor abluit.*

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit deeo quod est causa gratiæ per modum principalis agentis; hoc enim est proprium Dei, ut dictum est in corp. art.

Articulus ii. — *Utrùm gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.*— (*Inf., quæst.* 72, *art.* 7, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 7, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 3, *et dist.* 17, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæstiunc.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia sacramentalis non addat aliquid super gratiam virtutum et donorum. Per gratiam enim virtutum et donorum perficitur anima sufficienter, et quantùm ad essentiam animæ, et quantùm ad potentias ejus, ut patet ex his quæ in secundâ parte dicta sunt, 1-2, quæst. 110, art. 3 et 4. Sed gratia ordinatur ad animæ perfectionem. Ergo gratia sacramentalis non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

2. Præterea, defectus animæ ex peccatis causantur. Sed omnia peccata sufficienter excluduntur per gratiam virtutum et donorum, quia nullum est peccatum quod non contrarietur alicui virtuti. Gratia ergo sacramentalis, cùm ordinetur ad defectus animæ tollendos, non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

3. Præterea, omnis additio vel subtractio in formis variat speciem, ut dicitur 8 Metaphys., text. 10. Si ergo gratia sacramentalis addat aliquid super gratiam virtutum et donorum, sequitur quòd æquivocè dicatur gratia; et sic nihil certum nobis ostenditur ex hoc quòd sacramenta dicuntur gratiam causare.

Sed contra est quòd si gratia sacramentalis non addit aliquid super gratiam donorum et virtutum, frustra sacramenta habentibus et dona et virtutes conferrentur. In operibus autem Dei nihil est frustra. Ergo videtur quòd gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 110, art. 3 et 4, gratia secundùm se considerata perficit essentiam animæ, in quantum participat quamdam similitudinem divini *esse;* et sicut ab essentiâ animæ fluunt ejus potentiæ, ita à gratiâ fluunt quædam perfectiones ad potentias animæ, quæ dicuntur virtutes et dona, quibus potentiæ perficiuntur in ordine ad suos actus. Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vitâ christianâ; sicut baptismus ordinatur ad quamdam spiritualem regenerationem, quâ homo moritur vitiis et fit membrum Christi; qui quidem effectus est aliquid speciale præter actus potentiarum animæ: et eadem ratio est de aliis sacramentis. Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinatè ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum.

Ad primum ergo dicendum quòd gratia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animæ quantùm ad generalem ordinationem actuum animæ; sed quantùm ad quosdam effectus speciales, qui requiruntur in vitâ christianâ, requiritur sacramentalis gratia.

Ad secundum dicendum quòd per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata quantùm ad præsens et futurum, in quantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona à peccando; sed quantùm ad præterita peccata, quæ transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta.

Ad tertium dicendum quòd ratio sacramentalis gratiæ se habet ad gratiam communiter dictam, sicut ratio speciei ad genus. Unde sicut non æquivocè dicitur animal communiter dictum, et pro homine sumptum, ita non æquivocè dicitur gratia communiter sumpta et gratia sacramentalis.

Articulus iii. — *Utrùm sacramenta novæ legis contineant gratiam.* — (4, *dist.* 2, *art.* 4, *quæst.* 4, *et Ver. quæst.* 27, *art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramenta novæ legis non contineant gratiam. Contentum enim videtur esse in continente. Sed gratia non est in sacramento neque sicut in subjecto (quia subjectum gratiæ non est corpus, sed spiritus), neque sicut in vase, quia *vas est locus mobilis*, ut dicitur in 4 Physic., text. 41; esse autem in loco non convenit accidenti. Ergo videtur quòd sacramenta novæ legis non contineant gratiam.

2. Præterea, sacramenta ordinantur ad hoc quòd homines per ea gratiam consequantur. Sed gratia, cùm sit accidens, non potest transire de subjecto in subjectum. Ergo pro nihilo esset gratia in sacramentis.

3. Præterea, spirituale non continetur à corporali, etiamsi in eo sit, non enim anima continetur à corpore, sed potiùs continet corpus. Ergo videtur quòd gratia, cùm sit quiddam spirituale, non contineatur in sacramento corporali.

Sed contra est quod Hugo de Sancto Victore, lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 2, dicit, quòd *sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet.*

Respondeo dicendum quòd multipliciter aliquid dicitur esse in alio; inter quos duplici modo gratia est in sacramentis: uno modo sicut in signo, nam sacramentum est signum gratiæ; alio modo sicut in causâ, nam, sicut

dictum est art. 1 huj. quæst., sacramentum novæ legis est instrumentalis gratiæ causa. Unde gratia est in sacramento novæ legis, non quidem secundùm similitudinem speciei, sicut effectus est causa univoca; neque etiam secundùm aliquam formam propriam et permanentem, et proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, putà res generatæ in sole, sed secundùm quamdam instrumentalem virtutem, quæ est fluens et incompleta in *esse* naturæ, ut infra dicetur, art. seq.

Ad primum ergo dicendum quòd gratia non dicitur esse in sacramento sicut in subjecto, neque sicut in vase, prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi, secundùm quod dicitur Ezech. 9, 1 : *Unusquisque vas interfectionis habet in manu suâ.*

Ad secundum dicendum quòd quamvis accidens non transeat à subjecto in subjectum, transit tamen à causâ per instrumentum aliqualiter in subjectum, non ut eodem modo sit in eis, sed in unoquoque secundùm propriam rationem.

Ad tertium dicendum quòd spirituale existens perfectè in aliquo continet ipsum, et non continetur ab eo. Sed gratia est in sacramento secundùm *esse* fluens et incompletum; et ideò non inconvenienter sacramentum dicitur continere gratiam.

Articulus iv. — *Utrùm in sacramentis sit aliqua virtus gratiæ causativa.* — (*Inf., quæst.* 78, *art.* 4; *et* 4, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæstiunc.* 2, *et dist.* 8, *quæst.* 2, *art.* 3, *et quodl.* 12, *art.* 15.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sacramentis non sit aliqua virtus gratiæ causativa. Virtus enim gratiæ causativa est virtus spiritualis. Sed in corpore non potest esse virtus spiritualis neque ita quòd sit propria ei, quia virtus fluit ab essentiâ rei, et ita non potest eam transcendere; neque ita quòd recipiat eam ab alio, quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo in sacramentis non potest esse aliqua virtus gratiæ causativa.

2. Præterea, omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis et ad aliquem gradum boni. Sed non est dare, in quo genere entis sit talis virtus, ut patet discurrenti per singula; nec etiam potest reduci ad aliquem gradum bonorum : neque enim est inter minima bona, quia sacramenta sunt de necessitate salutis; neque etiam inter media bona, cujusmodi sunt potentiæ animæ, quæ sunt quædam potentiæ naturales; neque etiam inter maxima bona, quia nec est gratia, nec virtus mentis. Ergo videtur quòd in sacramentis nulla sit virtus gratiæ causativa.

3. Præterea, si talis virtus est in sacramentis, non causatur in eis nisi per creationem à Deo. Sed inconveniens videtur quòd tam nobilis creatura statim esse desinat, sacramento perfecto. Ergo videtur quòd nulla virtus sit in sacramentis ad gratiam causandam.

4. Præterea, idem non potest esse in diversis. Sed ad sacramenta concurrunt diversa, scilicet verba et res; unius autem sacramenti non potest esse nisi virtus una. Ergo videtur quòd in sacramentis nulla sit virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan., tract. 80, à med. : *Unde tanta vis aquæ ut corpus tangat, et cor abluat?* Beda dicit, cap. 10 in Luc., super illud Lucæ 3 : *Factum est autem,* quòd *Dominus tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam contulit aquis.*

Respondeo dicendum quòd illi qui ponunt quòd sacramenta non causant gratiam nisi per quamdam concomitantiam, ponunt quòd in sacramento non sit aliqua virtus quæ operetur ad sacramenti effectum; est tamen virtus divina sacramento assistens, quæ sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quòd sacramentum est instrumentalis causa gratiæ, necesse est simul ponere quòd in sacramento sit quædam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et hæc quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicujus rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est, art. 1 huj. quæst., non operatur nisi in quantum est motum à principali agente, quod per se operatur; et ideò virtus principalis agentis habet permanens et completum *esse* in naturâ; virtus autem instrumentalis habet *esse* transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus spiritualis non potest esse in re corporeâ per modum virtutis permanentis et completæ, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliquâ substantiâ spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsâ voce sensibili est quædam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit à conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur à Deo ad effectum spiritualem.

Ad secundum dicendum quòd sicut motus, eò quòd est actus imperfectus, non propriè est in aliquo genere, sed reducitur ad genus actûs perfecti, sicut alteratio ad qualitatem, ita virtus instrumentalis non est, propriè loquendo, in aliquo genere, sed reducitur ad genus et speciem virtutis perfectæ.

Ad tertium dicendum quòd sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso quòd movetur ab agente principali, ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Epiphaniâ : « Nec mirum quòd aquam, hoc est, substan- « tiam corporalem, ad purificandam animam « dicimus pervenire. Pervenit planè, et pe- « netrat conscientiæ universa latibula; quam- « vis enim ipsa sit subtilis et tenuis, benedi- « ctione tamen Christi facta subtilior, occultas

« vitæ causas, ac secreta mentis subtili ore « pertransit. »

Ad quartum dicendum quòd, sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum, ita etiam eadem vis sacramentalis invenitur in verbis et rebus, prout ex verbis et rebus perficitur unum sacramentum.

Articulus v. — *Utrùm sacramenta novæ legis habeant virtutem ex passione Christi.* — (*Inf., quæst.* 64, *art.* 2; *et* 4, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 3, *et dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramenta novæ legis non habeant virtutem ex passione Christi. Virtus enim sacramentorum est ad gratiam causandam in animâ, per quam spiritualiter vivit. Sed, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 19, à med., *Verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas; secundum autem quòd est caro factum, vivificat corpora.* Cùm igitur passio Christi pertineat ad Verbum, secundùm quòd est caro factum, videtur quòd non possit causare virtutem sacramentorum.

2. Præterea, virtus sacramentorum videtur ex fide dependere, quia, sicut dicit Augustinus super Joan., tract. 80, à med., Verbum Dei perficit sacramentum, *non quia dicitur, sed quia creditur.* Sed fides nostra non solùm respicit passionem Christi, sed etiam alia mysteria humanitatis ipsius, et principaliùs etiam divinitatem ejus. Ergo videtur quòd sacramenta non habeant specialiter virtutem à passione Christi.

3. Præterea, sacramenta ordinantur ad hominum justificationem, secundùm illud 1 ad Corinth. 6, 11 : *Abluti estis et justificati estis.* Sed justificatio attribuitur resurrectioni, secundùm illud Rom. 4, 25 : *Resurrexit propter justificationem nostram.* Ergo videtur quòd sacramenta magis habeant virtutem à resurrectione Christi quàm ab ejus passione.

Sed contra est quod super illud Rom. 5 : *In similitudinem prævaricationis Adæ,* etc., dicit Glossa ordin. : *Ex latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, per quæ salvata est Ecclesia.* Sic ergo sacramenta videntur habere virtutem ex passione Christi.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum : unum quidem separatum, ut baculus ; aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiæ est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum; sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideò oportet quòd virtus salutifera à divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. Gratia autem sacramentalis ad duo præcipuè ordinari videtur : videlicet ad tollendos defectus præteritorum peccatorum, in quantum transeunt actu, et remanent reatu; et iterùm ad perficiendam animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundùm religionem vitæ christianæ. Manifestum est autem ex his quæ supra dicta sunt, quæst. 48 et 49, quòd Christus liberavit nos à peccatis nostris præcipuè per suam passionem, non solùm sufficienter et meritoriè, sed etiam satisfactoriè. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum christianæ religionis, *offerens seipsum oblationem et hostiam Deo,* ut dicitur Ephes. 5. Unde manifestum est quòd sacramenta Ecclesiæ specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodò nobis copulatur per susceptionem sacramentorum; in cujus signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quæ sunt potissima sacramenta.

Ad primum ergo dicendum quòd *Verbum, prout erat in principio apud Deum, vivificat animas,* sicut agens principale; caro tamen ejus, et mysteria in eâ perpetrata operantur instrumentaliter ad animæ vitam ; ad vitam autem corporis non solùm instrumentaliter, sed etiam per quamdam exemplaritatem, ut supra dictum est, quæst. 56, art. 1, ad 3.

Ad secundum dicendum quòd per fidem Christus habitat in nobis, ut dicitur Ephes. 5. Et ideò virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva peccatorum speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius Christi. Et ideò per fidem passionis ejus specialiter homines liberantur à peccatis, secundùm illud Rom. 3, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Et ideò virtus sacramentorum, quæ ordinatur ad tollenda peccata, præcipuè est ex fide passionis Christi.

Ad tertium dicendum quòd justificatio attribuitur resurrectioni ratione termini *ad quem,* qui est novitas vitæ per gratiam; attribuitur tamen passioni ratione termini *à quo,* scilicet quantùm ad dimissionem culpæ.

Articulus vi. — *Utrùm sacramenta veteris legis gratiam causarent.* — (1-2, *qu.* 103, *art.* 2, *et qu.* 107, *art.* 1, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 5, *quæstiunc.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam sacramenta veteris legis gratiam causarent, quia, sicut dictum est art. præc., sacramenta novæ legis habent efficaciam ex fide passionis Christi. Sed fides passionis Christi fuit in veteri lege, sicut et in novâ : *Habemus* enim *eumdem spiritum fidei*, ut habetur 2 ad Corinth. 4, 13. Sicut ergo sacramenta novæ legis conferunt gratiam, ita etiam sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

2. Præterea, sanctificatio non fit nisi per gratiam. Sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabantur : dicitur enim Levit. 8, 31 : *Cùmque sanctificâsset* Moyses Aaron et filios ejus *in vestitu suo,* etc. Ergo videtur quòd sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

3. Præterea, sicut Beda dicit in homiliâ Circumcisionis, inter princ. et med. (et est inter hom. hiem. de SS.), *idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod baptismus*

agere revelatæ tempore gratiæ consuevit. Sed baptismus nunc confert gratiam. Ergo circumcisio gratiam conferebat, et pari ratione alia sacramenta legalia; quia sicut baptismus est janua sacramentorum novæ legis, ita et circumcisio erat janua sacramentorum veteris legis; propter quod et Apostolus dicit Galat. 5, 3 : *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.*

Sed contra est quod Gal. 4, 9, dicitur : *Convertimini iterùm ad infirma et egena elementa;* Glossa ordin., id est, *ad legem, quæ dicitur infirma, quia perfectè non justificat.* Sed gratia perfectè justificat. Ergo sacramenta veteris legis gratiam non conferebant.

Respondeo dicendum quòd non potest dici quòd sacramenta veteris legis conferrent gratiam justificantem per seipsa, id est, propriâ virtute, quia sic non fuisset necessaria passio Christi, secundùm illud Galat. 2, 21 : *Si ex lege est justitia* (1), *Christus gratis mortuus est.* Sed nec potest dici quòd ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam justificandi. Sicut enim ex prædictis patet, art. præc., virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen : nam continuatio quæ est per fidem, fit per actum animæ; continuatio autem quæ est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequàm sit, movere, secundùm quòd præcedit in actu animæ; sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem, secundùm quòd est apprehensus et desideratus ab ipso; sed illud quod nondùm est in rerum naturâ, non movet secundùm usum exteriorum rerum; unde causa efficiens non potest esse posterior in *esse* ordine durationis, sicut causa finalis. Sic ergo manifestum est quòd à passione Christi, quæ est causa humanæ justificationis, convenienter (2) derivatur virtus justificativa ad sacramenta novæ legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quædam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet quòd sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem quâ operarentur ad conferendam gratiam justificantem; sed solùm significabant fidem per quam justificabantur.

Ad primum ergo dicendum quòd antiqui patres habebant fidem de passione Christi futurâ, quæ secundùm quòd erat in apprehensione animæ, poterat justificare; sed nos habemus fidem de passione Christi præcedenti, quæ potest justificare etiam secundùm realem usum sacramentalium rerum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd illa sanctificatio erat figuralis : per hoc enim sanctificari dicebantur quòd applicabantur cultui divino secundùm ritum veteris legis, qui totus ordinabatur ad figurandum passionem Christi.

Ad tertium dicendum quòd de circumcisione multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quòd per circumcisionem non conferebatur gratia, sed solùm auferebatur peccatum. Sed hoc non potest esse, quia homo non justificatur à peccato nisi per gratiam, secundùm illud Rom. 3, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Et ideò alii dixerunt quòd per circumcisionem conferebatur gratia quantùm ad effectus remotivos culpæ, sed non quantùm ad effectus positivos gratiæ. Sed hoc etiam videtur esse falsum, quia per circumcisionem dabatur pueris facultas perveniendi ad gloriam, quæ est ultimus effectus positivus gratiæ; et propterea, secundùm ordinem causæ formalis, priores sunt naturaliter effectus positivi quàm privativi, licèt secundùm ordinem causæ materialis sit è converso; forma enim non excludit privationem, nisi informando subjectum. Et ideò alii dicunt quòd circumcisio conferebat gratiam etiam quantùm ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vitâ æternâ; non tamen quantùm ad hoc quod est reprimere concupiscentiam impellentem ad peccandum, quod et aliquando mihi visum est, 4, dist. 1, quæst. 2, art. 4, quæst. 3. Sed diligentiùs consideranti apparet hoc etiam non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ, et mereri vitam æternam. Et ideò meliùs dicendum videtur quòd circumcisio, sicut et alia sacramenta veteris legis, erat solùm signum fidei justificantis. Unde Apostolus dicit Rom. 4, 11, quòd Abraham *accepit signum circumcisionis, signaculum justitiæ fidei.* Et ideò in circumcisione conferebatur gratia, in quantum erat signum passionis Christi futuræ, ut infra patebit, quæst. 70, art. 4.

QUÆSTIO LXIII.

De effectu sacramentorum, qui est character. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de alio effectu sacramentorum, qui est character; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm ex sacramentis causetur character aliquis in animâ; 2° quid sit ille character; 3° cujus sit character; 4° in quo sit sicut in subjecto; 5° utrùm insit indelebiliter; 6° utrùm omnia sacramenta imprimant characterem.

Articulus primus. — *Utrùm sacramentum imprimat aliquem characterem in animâ.* — (*4, dist. 4, quæst. 1, art. 4, quæst. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramentum non imprimat aliquem characterem in animâ. Character enim significare videtur quoddam signum distinctivum. Sed distinctio membrorum Christi ab aliis fit per æternam prædestinationem, quæ non ponit aliquid in prædestinato, sed solùm in Deo prædestinante, ut in primâ parte habitum est, quæst. 23, art. 2; dicitur enim 2 Timoth. 2, 19 : *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc : Novit Dominus qui sunt ejus.* Ergo sacramenta non imprimunt characterem in animâ.

2. Præterea, character signum est distin-

(1) Vulgata : *Si enim per legem justitia, ergo,* etc.
(2) Ita cum melioris notæ Mss. editi ferè omnes. Al., *consequenter.*

ctivum. Signum autem, ut Augustinus dicit in 2 de Doctrinâ christ., circa princ., est *quod præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire.* Nihil autem est in animâ quod aliquam speciem sensibus ingerat. Ergo videtur quòd in animâ non imprimatur aliquis character per sacramenta.

3. Præterea, sicut per sacramenta novæ legis distinguitur fidelis ab infideli, ita etiam per sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis non imprimebant aliquem characterem in animâ; unde et dicuntur *justitiæ carnis,* secundùm Apostolum ad Hebr. 9. Ergo videtur quòd neque sacramenta novæ legis imprimant characterem.

Sed contra est quod Apostolus dicit 2 ad Corinth. 1, 21 : *Qui unxit nos, Deus* est, *et qui signavit nos, et dedit pignus Spiritûs in cordibus nostris.* Sed nihil aliud importat character quàm quamdam signationem. Ergo videtur quòd Deus per sacramenta nobis suum characterem imprimat.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet, quæst. præc., art. 1 et 5, sacramenta novæ legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata, et ad perficiendum animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundùm ritum christianæ vitæ. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari; sicut milites, qui adscribebantur ad militiam antiquitùs, solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eò quòd deputabantur ad aliquid corporale. Et ideò cùm homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quòd per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur. Unde Augustinus dicit in 2 contra Parmenianum, cap. 13, à med. : « Si militiæ characterem in corpore « suo non militans pavidus exhorruerit, « et ad clementiam imperatoris confugerit, « ac prece fusâ, et impetratâ jam veniâ, mi- « litare cœperit, numquid, homine liberato « atque correcto, character ille repetitur, ac « non potiùs agnitus approbatur? An fortè « minùs hærent sacramenta christiana quàm « corporalis hæc nota? »

Ad primum ergo dicendum quòd fideles Christi ad præmium quidem futuræ gloriæ deputantur signaculo prædestinationis divinæ; sed ad actus convenientes præsenti Ecclesiæ deputantur quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur.

Ad secundum dicendum quòd character animæ impressus habet rationem signi, in quantum per sensibile sacramentum imprimitur; per hoc enim scitur aliquis esse baptismali charactere insignitus, quòd est ablutus aquâ sensibili. Nihilominùs tamen character vel signaculum dici potest per quamdam similitudinem omne quod configurat alicui, vel distinguit ab alio etiamsi non sit sensibile; sicut Christus dicitur *figura,* vel *character paternæ substantiæ*, secundùm Apostolum, Hebr. 1.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 6, sacramenta veteris legis non habebant in se spiritualem virtutem ad aliquem spiritualem effectum operandum; et ideò in illis sacramentis non requirebatur aliquis spiritualis character, sed sufficiebat ibi corporalis circumcisio, quam Apostolus signaculum nominat, Rom. 4.

Articulus II. — *Utrùm character sit spiritualis potestas.* — (*4, dist. 4, quæst. 1, art. 1.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd character non sit spiritualis potestas. Character enim idem videtur esse quod figura; unde Hebr. 1, 3, ubi dicitur : *Figura substantiæ ejus,* in Græco habetur loco figuræ *character.* Sed figura est in quartâ specie qualitatis, et ita differt à potestate, quæ est in secundâ specie qualitatis. Character ergo non est spiritualis potestas.

2. Præterea, Dionysius dicit cap. 2 eccles. Hierarch., à med., quòd « divina beatitudo « accedentem ad baptismum in suî participa- « tionem recipit, et proprio lumine quasi « quodam signo ipsi tradit suam participa- « tionem; » et sic videtur quòd character sit quoddam lumen. Sed lumen ad tertiam speciem qualitatis videtur pertinere. Non ergo character est potestas, quæ videtur ad secundam speciem qualitatis pertinere.

3. Præterea, à quibusdam character sic definitur : *Character est signum sanctum communionis fidei, et sanctæ ordinationis datum à hierarchâ.* Signum autem est in genere relationis, non autem in genere potestatis. Non ergo character est spiritualis potestas.

4. Præterea, potestas habet rationem causæ et principii, ut patet 5 Metaph., text. 17. Sed signum quod ponitur in definitione characteris, magis pertinet ad rationem effectûs. Character ergo non est spiritualis potestas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 5, in princ. : *Tria sunt in animâ, potentia, habitus et passio.* Sed character non est passio, quia passio citò transit; character autem indelebilis est, ut infra dicetur, art. 5 hujus quæst. Similiter etiam non est habitus, quia nullus habitus est qui se possit ad benè et malè habere; character autem ad utrumque se habet; utuntur enim eo quidam benè, alii verò malè : quod in habitibus non contingit : nam habitu virtutis nullus utitur malè, et habitu malitiæ nullus benè. Ergo relinquitur quòd character sit potentia.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., sacramenta novæ legis characterem imprimunt, in quantum per ea deputantur homines ad cultum Dei secundùm ritum christianæ religionis. Unde Dionysius in cap. 2 eccles. Hierarch., à med., cùm dixisset quòd *Deus in quodam signo tradit suî participationem accedenti ad baptismum,* subjungit : *Perficiens eum divinum et communicatorem divinorum.* Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quædam potentia : nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quædam potentia activa; ad accipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideò character

importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quæ sunt divini cultûs. Sciendum tamen quòd hæc spiritualis potentia est instrumentalis, sicut etiam supra, quæst. præc., art. 4, dictum est de virtute quæ est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei: minister autem habet se per modum instrumenti, ut Philosophus dicit in 1 Politic., cap. 3, à princ. Et ideò sicut virtus quæ est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eò quòd est quiddam fluens et incompletum, ita etiam character non propriè est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd figura est quædam terminatio quantitatis: unde, propriè loquendo, non est nisi in rebus corporeis; in spiritualibus autem dicitur metaphoricè. Non autem ponitur aliquid in genere vel specie, nisi per id quod de eo propriè prædicatur. Et ideò character non potest esse in quartâ specie qualitatis, licèt hoc quidam posuerint.

Ad secundum dicendum quòd in tertiâ specie qualitatis non sunt nisi sensibiles passiones, vel sensibiles qualitates. Character autem non est lumen sensibile; et ideò non est in tertiâ specie qualitatis, ut quidam dixerunt.

Ad tertium dicendum quòd relatio, quæ importatur in nomine signi, oportet quòd super aliquid fundetur. Relatio autem hujus signi, quod est character, non potest fundari immediatè super essentiam animæ, quia sic conveniret omni animæ naturaliter. Et ideò oportet aliquid poni anima, super quod fundetur talis relatio; et hoc est essentia characteris: unde non oportebit quòd sit in genere relationis, sicut quidam posuerunt.

Ad quartum dicendum quòd character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile à quo imprimitur; sed secundùm se consideratus habet rationem principii per modum jam dictum in corp. art.

Articulus III. — *Utrùm character sacramentalis sit character Christi.* — (*4, dist. 4, quæst. 1, art. 2, et art. 3, quæst. 5.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd character sacramentalis non sit character Christi. Dicitur enim Ephes. 4, 30: *Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis.* Sed consignatio importatur in nomine characteris. Ergo character sacramentalis magis debet attribui Spiritui sancto quàm Christo.

2. Præterea, character habet rationem signi. Est autem signum gratiæ, quæ per sacramentum confertur; gratia autem infunditur animæ à totâ Trinitate; unde dicitur in psal. 83, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Ergo videtur quòd character sacramentalis non debeat specialiter attribui Christo.

3. Præterea, ad hoc aliquis characterem accipit, ut eo à cæteris distinguatur. Sed distinctio sanctorum ab aliis fit per charitatem, quæ *sola distinguit inter filios regni et filios perditionis*, ut Augustinus dicit, 15 de Trinit., cap. 18; unde et ipsi perditionis filii characterem bestiæ habere dicuntur, ut patet Apoc. 13. Charitas autem non attribuitur Christo, sed magis Spiritui sancto, secundùm illud Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis;* vel etiam Patri, secundùm illud 2 ad Corinth. ult., 13: *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei.* Ergo videtur quòd character sacramentalis non sit attribuendus Christo.

Sed contra est quòd quidam sic definiunt characterem: *Character est distinctio à charactere æterno impressa animæ rationali, secundùm imaginem, consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens à non configuratis secundùm statum fidei.* Sed character æternus est ipse Christus, secundùm illud Hebr. 1, 3: *Qui cùm sit splendor gloriæ, et figura* (vel *character*) *substantiæ ejus.* Ergo videtur quòd character sit propriè attribuendus Christo.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst., character propriè est signaculum quoddam, quo aliquid insignitur, ut ordinatum in aliquem finem: sicut charactere insignitur denarius ad usum commutationum; et milites charactere insigniuntur, quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur: primò quidem et principaliter ad fruitionem gloriæ; et ad hoc insignitur signaculo gratiæ, secundùm illud Ezech. 9, 4: *Signa Thau super frontes virorum gementium et dolentium;* et Apocal. 7, 3: *Nolite nocere terræ et mari, neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum.* Secundò autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum alii ea quæ pertinent ad cultum Dei; et ad hoc propriè deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianæ religionis derivatur à sacerdotio Christi. Et ideò manifestum est quòd character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundùm sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quàm quædam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus ibi loquitur de consignatione, secundùm quam aliquis deputatur ad futuram gloriam, quæ fit per gratiam; et Spiritui sancto attribuitur, in quantum ex amore procedit quòd Deus nobis aliquid gratis largitur, quod ad rationem gratiæ pertinet. Spiritus autem sanctus amor est: unde et 1 ad Corinth. 12, 4, dicitur: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.*

Ad secundum dicendum quòd character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectûs. Et ideò dupliciter potest aliquid characteri attribui: uno modo secundùm rationem sacramenti, et hoc modo est signum invisibilis gratiæ, quæ in sacramento confertur; alio modo secundùm propriam rationem characteris; et hoc modo est signum confi-

gurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas ejus ad quod aliquis deputatur, sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodò ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum christianum, cujus auctor est Christus, characterem accipiunt, quo Christo configurantur; unde propriè est character Christi.

Ad tertium dicendum quòd charactere distinguitur aliquis ab alio per comparationem ad aliquem finem, in quem ordinatur qui characterem accepit, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., de charactere militari, quo in ordine ad pugnam distinguitur miles regis à milite hostis. Et similiter character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi à servis diaboli vel in ordine ad vitam æternam, vel in ordine ad cultum præsentis Ecclesiæ; quorum primum fit per charitatem et gratiam, ut objectio procedit; secundum autem fit per chraracterem sacramentalem. Unde et character bestiæ intelligi potest per oppositum vel obstinata malitia, quâ aliqui deputantur ad pœnam æternam, vel professio illiciti cultûs.

Articulus iv. — *Utrùm character sit in potentiis animæ sicut in subjecto.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 1, *corp., et art.* 3, *quæst.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd character non sit in potentiis animæ sicut in subjecto. Character enim dicitur esse dispositio ad gratiam. Sed gratia est in essentiâ animæ sicut in subjecto, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 130, art. 4. Ergo videtur quòd character sit in essentiâ animæ, non autem in potentiis.

2. Præterea potentia animæ non videtur esse subjectum alicujus, nisi habitûs vel dispositionis. Sed character, ut dictum est art. 2 huj. qu., non est habitus vel dispositio, sed magis potentia, cujus subjectum non est nisi essentia animæ. Ergo videtur quòd character non sit, sicut in subjecto, in potentiâ animæ, sed magis in essentiâ ipsius.

3. Præterea, potentiæ animæ rationalis distinguuntur per cognitivas et appetitivas. Sed non potest dici quòd character sit tantùm in potentiâ cognitivâ, neque etiam tantùm in potentiâ appetitivâ, quia non ordinatur neque ad cognoscendum tantùm, neque ad appetendum; similiter etiam non potest dici quòd sit in utrâque, quia idem accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo videtur quòd character non sit in potentiâ animæ sicut in subjecto, sed magis in essentiâ.

Sed contra est quòd, sicut in præmissâ definitione characteris continetur, art. præc., character imprimitur animæ rationali secundùm imaginem. Sed imago Trinitatis in animâ attenditur secundùm potentias. Ergo character in potentiis animæ existit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., character est quoddam signaculum quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quæ sunt divini cultûs. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem propriè ordinantur potentiæ animæ, sicut essentia ordinatur ad *esse*. Et ideò character non est sicut in subjecto in essentiâ animæ, sed in ejus potentiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd subjectum alicui accidenti attribuitur secundùm rationem ejus ad quod propinquè disponit, non autem secundùm rationem ejus ad quod disponit remotè vel indirectè. Character autem directè quidem et propinquè disponit animam ad ea quæ sunt divini cultûs exequenda. Et quia hæc idoneè non fiunt sine auxilio gratiæ, quia, ut dicitur Joan. 4, 24, *eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate adorare oportet*, ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam dignè impleant ea ad quæ deputantur. Et ideò characteri magis est attribuendum subjectum secundùm rationem actuum ad divinum cultum pertinentium, quàm secundùm rationem gratiæ.

Ad secundum dicendum quòd essentia animæ est subjectum potentiæ naturalis, quæ ex principiis essentiæ procedit. Talis autem potentia non est character, sed est quædam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde sicut essentia animæ, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, quâ anima spiritualiter vivit, ita potentia naturalis animæ perficitur per spiritualem potentiam, quæ est character. Habitus enim et dispositio pertinent ad potentiam animæ, eò quòd ordinantur ad actus quorum potentiæ sunt principia. Et eâdem ratione omne quod ad actum ordinatur, est potentiæ tribuendum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in corp., character ordinatur ad ea quæ sunt divini cultûs, qui quidem est quædam fidei protestatio per exteriora signa. Et ideò oportet quòd character sit in cognitivâ potentiâ animæ, in quâ est fides.

Articulus v. — *Utrùm character insit animæ indelebiliter.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 4, *et Rom.* 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd character non insit animæ indelebiliter. Quantò enim aliquod accidens est perfectius, tantò firmiùs inhæret. Sed gratia est perfectior quàm character, quia character ordinatur ad gratiam, sicut ad ulteriorem finem; gratia autem amittitur per peccatum. Ergo multò magis character.

2. Præterea, per characterem aliquis deputatur divino cultui, sicut dictum est art. præc., et art. 1 et 2 huj. quæst. Sed aliqui à cultu divino transeunt ad contrarium cultum per apostasim à fide. Ergo videtur quòd tales amittant characterem sacramentalem.

3. Præterea, cessante fine, cessare debet etiam id quod est ad finem; alioquin frustra remaneret; sicut post resurrectionem non erit matrimonium, quia cessabit generatio, ad quam ordinatur matrimonium. Cultus autem exterior, ad quem character ordinatur, non remanebit in patriâ, in quâ nihil agetur in figurâ, sed totum in nudâ veritate.

Ergo character sacramentalis non manet in perpetuum in animâ, et ita non inest indelebiliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit 2 contra Parmenianum, cap. 13, à med. : *Non minùs hærent sacramenta christiana, quàm corporalis nota militiæ.* Sed character militaris non repetitur, sed agnitus approbatur in eo qui veniam meretur ab imperatore post culpam. Ergo nec character sacramentalis deleri potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 3 huj. qu., character sacramentalis est quædam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus, ut scilicet sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles ejus ei configurentur in hoc quòd participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii ejus comparatur ad characterem, sicut id quod est plenum et perfectum, ad aliquam suî participationem. Sacerdotium autem Christi est æternum, secundùm illud psal. 109, 4 : *Tu es sacerdos in æternum secundùm ordinem Melchisedech.* Et inde est quòd omnis sanctificatio quæ fit per sacerdotium ejus, est perpetua, re consecratâ manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis; nam Ecclesiæ vel altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cùm igitur anima sit subjectum characteris secundùm intellectivam partem, in quâ est fides, ut dictum est art. præc., ad 3, manifestum est quòd sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in animâ.

Ad primum ergo dicendum quòd aliter est in animâ gratia, et aliter character. Nam gratia est in animâ sicut quædam forma habens *esse* completum in eâ; character autem est in animâ sicut quædam virtus instrumentalis, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst. Forma autem completa est in subjecto secundùm conditionem subjecti. Et quia anima est mutabilis secundùm liberum arbitrium, quamdiù est in statu viæ, consequens est quòd gratia insit animæ mutabiliter. Sed virtus instrumentalis magis attenditur secundùm conditionem principalis agentis; et ideò character indelebiliter inest animæ, non propter suî perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, à quo derivatur character, sicut quædam instrumentalis virtus.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, lib. 1 de Baptis., contra Donatist., circa princ. lib., *nec ipsos apostatas videmus carere baptismate, quibus utique per pœnitentiam redeuntibus non restituitur, et ideò amitti non posse judicatur.* Et hujus ratio est quia character est virtus instrumentalis, ut dictum est in solut. præc. Ratio autem instrumenti consistit in hoc quòd ab alio moveatur, non autem in hoc quòd ipsum se moveat, quod pertinet ad voluntatem. Et ideò quantùmcumque voluntas moveatur in contrarium, character non removetur, propter immobilitatem principalis moventis.

Ad tertium dicendum quòd quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultûs. Et ideò post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam; sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam victoriam, et in his qui vicerunt, ad gloriam, et in his qui sunt victi, ad pœnam.

ARTICULUS VI. — *Utrùm per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character.* — (*Inf., quæst.* 72, *art.* 5; *et* 4, *dist.* 4, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 2 *et* 3, *et quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 3, *et dist.* 7, *quæst.* 2, *art.* 1, *et quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 3, *et dist.* 23, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character. Per omnia enim sacramenta novæ legis fit aliquis particeps sacerdotii Christi. Sed character sacramentalis nihil est aliud quàm participatio sacerdotii Christi, ut dictum est art. præc. Ergo videtur quòd per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character.

2. Præterea, character se habet ad animam, in quâ est, sicut consecratio ad res consecratas. Sed per quodlibet sacramentum novæ legis homo recipit gratiam sanctificantem, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1. Ergo videtur quòd per quodlibet sacramentum novæ legis imprimatur character.

3. Præterea, character est res et sacramentum. In quolibet autem sacramento novæ legis est aliquid quod est res tantùm, et aliquid quod est sacramentum tantùm, et aliquid quod est res et sacramentum. Ergo per quodlibet sacramentum novæ legis imprimitur character.

Sed contra est quòd sacramenta in quibus imprimitur character, non reiterantur, eò quòd character est indelebilis, ut dictum est art. præc. Quædam autem sacramenta iterantur, sicut patet de pœnitentiâ et matrimonio. Ergo non omnia sacramenta imprimunt characterem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 62, art. 1 et 5, sacramenta novæ legis ad duo ordinantur, scilicet in remedium peccati et ad cultum divinum. Est autem omnibus sacramentis commune quòd per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum, per hoc quòd gratiam conferunt. Non autem omnia sacramenta ordinantur directè ad divinum cultum, sicut patet de pœnitentiâ, per quam homo liberatur à peccato; non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum. Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter : uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in quâ principaliter divinus cultus consistit, in quantum est Ecclesiæ sacrificium; et per

hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulteriùs agendum vel recipiendum in sacramentis, cùm potiùs sit *finis et consummatio omnium sacramentorum*, ut Dionysius dicit, cap. 3 eccl. Hierarch., in princ.; continet tamen in se ipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agens in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiæ sacramenta; unde baptismus dicitur esse janua omnium sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodò confirmatio, ut infra suo loco dicetur, quæst. 72, art. 7. Et ideò per hæc tria sacramenta character imprimitur scilicet per baptismum, confirmationem et ordinem.

Ad primum ergo dicendum quòd per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi; utpote percipiens aliquem effectum ejus; non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid, vel recipiendum quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi; quod quidem exigitur ad hoc quòd sacramentum characterem imprimat.

Ad secundum dicendum quòd per omnia sacramenta sanctificatur homo, secundùm quòd sanctitas importat munditiam à peccato, quæ fit per gratiam; sed specialiter per quædam sacramenta, quæ characterem imprimunt, homo sanctificatur quâdam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum, sicut etiam res inanimatæ sanctificari dicuntur, in quantum divino cultui deputantur.

Ad tertium dicendum quòd licèt character sit res et sacramentum, non tamen oportet omne id quod est res et sacramentum esse characterem. Quid autem sit res et sacramentum, in aliis sacramentis infra dicetur.

QUÆSTIO LXIV.

De causa sacramentorum. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ sacramentorum sive per auctoritatem, sive per ministerium: et circa hoc quæruntur decem: 1° utrùm solus Deus interiùs operetur in sacramentis; 2° utrùm institutio sacramentorum sit solùm à Deo; 3° de potestate quam Christus habuit in sacramentis; 4° utrùm illam potestatem potuerit aliis communicare; 5° utrùm potestas ministerii in sacramentis conveniat malis; 6° utrùm mali peccent dispensando sacramenta; 7° utrùm angeli possint esse ministri sacramentorum; 8° utrùm intentio ministri requiratur in sacramentis; 9° utrùm requiratur ibi recta fides, ita scilicet quòd infidelis non possit tradere sacramenta; 10° utrùm requiratur ibi recta intentio.

Articulus primus. — *Utrùm solus Deus operetur interiùs ad effectum sacramenti.* — (*Inf., art.* 5; *et* 4, *dist.* 5, *qu.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solus Deus, sed etiam minister interiùs operetur ad effectum sacramenti. Interior enim sacramenti effectus est ut homo purgetur à peccatis, et illuminetur per gratiam. Sed ad ministros Ecclesiæ pertinet purgare, illuminare et perficere, ut patet per Dionysium in cap. 5 eccles. Hierarch., à princ. Ergo videtur quòd non solus Deus, sed etiam ministri Ecclesiæ interiùs operentur ad sacramenti effectum.

2. Præterea, in collatione sacramentorum quædam orationum suffragia proponuntur. Sed orationes justorum sunt magis apud Deum exaudibiles, quàm quorumcumque, secundùm illud Joan. 9, 31: *Si quis Dei cultor est, et voluntatem ejus facit, hunc Deus exaudit.* Ergo videtur quòd majorem effectum sacramenti consequatur ille qui recipit ipsum à bono ministro. Sic ergo et minister aliquid operatur ad interiorem effectum, et non solus Deus.

3. Præterea, dignior est homo quàm res inanimata. Sed res inanimata aliquid operatur ad interiorem effectum: nam *aqua corpus tangit et cor abluit*, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 80, à med. Ergo homo aliquid operatur ad interiorem effectum sacramenti, et non solus Deus.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8, 33: *Deus est qui justificat.* Cùm ergo interior effectus omnium sacramentorum sit justificatio, videtur quòd solus Deus operetur interiorem effectum sacramenti.

Respondeo dicendum quòd operari aliquem effectum contingit dupliciter: uno modo per modum principalis agentis; alio modo per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti, tum quia solus Deus illabitur animæ, in quâ sacramenti effectus existit; non autem potest (1) aliquid immediatè operari ubi non est; tum quia gratia, quæ est interior sacramenti effectus, est à solo Deo, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 112, art. 1. Character etiam, qui est interior quorumdam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quæ manat à principali agente, quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, in quantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti: utriusque enim actio exteriùs exhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum quòd purgatio, secundùm quòd attribuitur ministris Ecclesiæ, non est à peccato; sed dicuntur diaconi purgare, in quantum vel immundos ejiciunt à cœtu fidelium, vel eos sacris admonitionibus disponunt ad sacramentorum receptionem. Similiter etiam sacerdotes illuminare dicuntur sacrum populum, non quidem gratiam infundendo, sed sacramenta gratiæ tradendo, ut patet per Dionysium ibidem.

(1) Ita cum Mss. pluribus editi passim. Edit. Rom.: *In quâ sacramenti effectus existit, ubi non est;* hinc quorumdam verborum omissionem deprehendit Garcia. Cod. Alcan.: *In quâ sacramenti effectus consistit; non potest autem*, etc.

Ad secundum dicendum quòd orationes quæ dicuntur in sacramentorum collatione, proponuntur Deo, non ex parte singularis personæ, sed ex parte totius Ecclesiæ, cujus preces sunt apud Deum exaudibiles, secundùm illud Matth. 18, 19 : *Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis à Patre meo.* Nihil tamen prohibet quin devotio viri justi ad hoc aliquid operetur. Illud tamen quod est sacramenti effectus, non impetratur oratione Ecclesiæ vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cujus virtus operatur in sacramentis, ut dictum est quæst. 62, art. 5. Unde effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti sacramentum per devotionem ministri; nec tamen minister illud operatur, sed impetrat operandum à Deo.

Ad tertium dicendum quòd res inanimatæ non operantur aliquid ad interiorem effectum, nisi instrumentaliter, ut dictum est in corp. Et similiter homines non operantur ad sacramentorum interiorem effectum, nisi per modum ministerii, ut dictum est ibid.

Articulus ii. — *Utrùm sacramenta sint solùm ex institutione divinâ.* — (*4, dist.* 3, *qu.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 2, *corp., et dist.* 5, *quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramenta non sint solùm ex institutione divinâ. Ea enim quæ sunt divinitùs instituta, traduntur nobis in sacrâ Scripturâ. Sed quædam aguntur in sacramentis, de quibus nulla fit mentio in sacrâ Scripturâ, putà de chrismate, quo homines confirmantur, et de oleo quo sacerdotes inunguntur, et de multis aliis tam verbis quàm factis, quibus utimur in sacramentis. Non ergo sacramenta sunt solùm ex institutione divinâ.

2. Præterea, sacramenta sunt quædam signa. Res autem sensibiles naturaliter quædam significant; nec tamen potest dici quòd Deus quibusdam significationibus delectetur, et non aliis, quia ipse omnia quæ fecit approbat; hoc autem proprium videtur esse dæmonum, ut quibusdam signis ad aliquid alliciantur; dicit enim Augustinus, 21 de Civ. Dei, art. 6, circ. med. : « Illiciuntur dæmones ad inhabitandum per creaturas, quas « non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus « pro suâ diversitate diversis, non ut anima- « lia cibis, sed ut spiritus signis. » Non ergo videtur quòd sacramenta indigeant esse ex institutione divinâ.

3. Præterea, apostoli vicem Dei gesserunt in terris; unde Apostolus dicit, 2 ad Cor. 2, 10 : *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in personâ Christi*, id est, ac si ipse Christus donâsset. Sic ergo videtur quòd Apostoli et eorum successores possint nova sacramenta instituere.

Sed contra est quòd ille instituit aliquid qui dat ei robur et virtutem, sicut patet de institutoribus legum. Sed virtus sacramenti est à solo Deo, ut patet ex prædictis art. præc., et quæst. 62, art. 1 et 5. Ergo solus Deus potest instituere sacramentum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, ibid., sacramenta instrumentaliter operantur ad spirituales effectus. Instrumentum autem habet virtutem à principali agente. Agens autem respectu sacramenti est duplex, scilicet instituens sacramentum, et utens sacramento instituto, applicando scilicet ipsum ad inducendum effectum. Virtus autem sacramenti non potest esse ab eo qui utitur sacramento, quia non operatur nisi per modum ministerii. Unde relinquitur quòd virtus sacramenti sit ab eo qui instituit sacramentum. Cùm igitur virtus sacramenti sit à solo Deo, consequens est quòd solus Deus sit sacramentorum institutor.

Ad primum ergo dicendum quòd illa quæ aguntur in sacramentis, per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed pertinent ad quamdam solemnitatem, quæ adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt; ea verò quæ sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo. Et licèt non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari apostolorum traditione, sicut Apostolus dicit, 1 ad Cor. 11, 34 : *Cætera, cùm venero, disponam.*

Ad secundum dicendum quòd res sensibiles aptitudinem quamdam habent ad significandum spirituales effectus ex suî naturâ; sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divinâ. Et hoc est quod Hugo de S. Vict., lib. 1 de Sacram., p. 9, cap. 11, ante med., dicit quòd *sacramentum ex institutione significat.* Præelegit tamen Deus quasdam res aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur ejus affectus, sed ut sit convenientior significatio.

Ad tertium dicendum quòd Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantùm ad regimen Ecclesiæ constitutæ per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam; ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta; sed per sacramenta, quæ de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.

Articulus iii. — *Utrùm Christus, secundùm quòd homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum.*—(*Inf., art.* 4, *corp.; et* 4, *dist.* 5, *quæst.* 1, *art.* 1, *et quæst.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum. Dicit enim Joannes Baptista, ut habetur Joan. 1, 33 : « Qui me misit baptizare « in aquâ, ille mihi dixit : Super quem vi- « deris Spiritum descendentem et manentem « super eum, hic est qui baptizat in Spiritu « sancto. » Sed baptizare in Spiritu sancto, est interiùs gratiam Spiritûs sancti conferre; Spiritus sanctus autem descendit super Christum, in quantum homo, non in quantum Deus, quia sic ipse dat Spiritum sanctum.

Ergo videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, habuerit potestatem interiorem effectum sacramentorum causandi.

2. Præterea, Matth. 9, 6, Dominus dicit : *Sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terrâ dimittendi peccata.* Sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti. Ergo videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, interiorem effectum sacramentorum operetur.

3. Præterea, institutio sacramentorum pertinet ad eum qui tanquàm principale agens operatur ad interiorem sacramenti effectum. Manifestum est autem quòd Christus sacramenta instituit. Ergo ipse est qui interiùs operatur sacramentorum effectum.

4. Præterea, nullus potest sine sacramento effectum sacramenti conferre, nisi propriâ virtute sacramenti effectum operetur. Sed Christus sine sacramento contulit sacramenti effectum, ut patet in Magdalenâ, cui dixit, Lucæ 7, 48 : *Dimittuntur tibi peccata.* Ergo videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, operetur interiorem sacramenti effectum.

5. Præterea, illud in cujus virtute sacramentum operatur, est principale agens ad interiorem effectum. Sed sacramenta habent virtutem ex passione Christi, et invocatione nominis ejus, secundùm illud 1 ad Corinth. 1, 12 : *Numquid Paulus pro vobis crucifixus est, aut in nomine Pauli baptizati estis?* Ergo Christus, in quantum homo, operatur interiorem effectum sacramenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit (implic. tract. 80 in Joan., à med., et lib. 3 contra Donatist., cap. 10, à med., sed express. Isidor., lib. 6, cap. 18, circ. med.), quòd *in sacramentis divina virtus secretiùs operatur salutem.* Divina autem virtus est Christi, secundùm quòd est Deus, non autem secundùm quòd est homo. Ergo Christus non operatur interiorem sacramenti effectum, secundùm quòd est homo, sed secundùm quòd est Deus.

Respondeo dicendum quòd interiorem sacramentorum effectum operatur Christus, et secundùm quòd est Deus, et secundùm quòd est homo; aliter tamen et aliter. Nam secundùm quòd est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem; secundùm autem quòd est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritoriè et efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim qu. 48 et 49 quòd passio Christi, quæ competit ei secundùm humanam naturam, causa est nostræ justificationis et meritoriè et effectivè, non quidem per modum principalis agentis, sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, in quantum humanitas est instrumentum divinitatis ejus, ut supra dictum est, qu. 13, art. 1 et 3. Sed tamen quia est instrumentum conjunctum divinitati in personâ, habet quamdam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiæ, ut ex supra dictis patet, art. 1 huj. qu. Et ideò sicut Christus, in quantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita in quantum homo habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiæ; quæ quidem consistit in quatuor : primò quidem in hoc quòd meritum et virtus passionis ejus operatur in sacramentis, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 5. Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, secundùm illud Rom. 3, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius,* quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur; ideò secundò ad potestatem excellentiæ, quam Christus habet in sacramentis, pertinet quòd in ejus nomine sacramenta sanctificentur. Et quia ex ejus institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quòd tertiò ad excellentiam potestatis Christi pertinet quòd ipse qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potiùs è converso, ideò quartò ad excellentiam potestatis Christi pertinet quòd ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.

Et per hoc patet responsio ad objecta : utraque enim pars objectionum secundùm aliquid vera est, ut dictum est in corp.

ARTICULUS IV. — *Utrùm Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, potuerit ministris communicare.*—(4, *dist.* 5, *quæst.* 1, *art.* 2, *et art.* 3, *quæstiunc.* 1 *et* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, non potuerit ministris communicare. Ut enim argumentatur Augustinus contra Maximin., lib. 3, cap. 7, ad fin., *si potuit, et non voluit, invidus fuit.* Sed invidia longè fuit à Christo, in quo fuit summa plenitudo charitatis. Ergo cùm Christus non communicaverit suam potestatem ministris, videtur quòd non potuerit communicare.

2. Præterea, super illud Joan. 14 : *Majora horum faciet,* dicit Augustinus, tract. 72 in Joan., à med. : *Prorsùs majus hoc esse dixerim,* scilicet ut ex impio justus fiat, *quàm creare cœlum et terram.* Sed Christus non potuit communicare ministris quòd crearent cœlum et terram; ergo neque quòd justificarent impium. Cùm igitur justificatio impii fiat per potestatem Christi, quam habet in sacramentis, videtur quòd potestatem suam, quam in sacramentis habuit, non potuerit ministris communicare.

3. Præterea, Christo, in quantum est caput Ecclesiæ, competit ut ab ipso gratia derivetur ad alios, secundùm illud Joan. 1, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Sed hoc non fuit aliis communicabile, quia sic Ecclesia esset monstruosa, multa capita habens. Ergo videtur quòd Christus potestatem suam non potuerit ministris communicare.

Sed contra est quod super illud Joan. 1, 31. *Ego nesciebam eum*, dicit Augustinus, tract. 5 in Joan., ante med., quòd *non noverat potestatem baptismi ipsum Dominum habiturum, et sibi retenturum.* Hoc autem non ignorâsset Joannes, si talis potestas communicabilis non esset. Potuit ergo suam potestatem Christus ministris communicare.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem : unam auctoritatis, quæ

competit ei secundùm quòd Deus, et talis potestas nulli creaturæ potuit communicari, sicut nec divina essentia; aliam potestatem habuit excellentiæ, quæ competit ei secundùm quòd homo, et talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiæ plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum conjunctum, quando fuerit fortius, tantò magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus non ex invidiâ prætermisit potestatem excellentiæ Ecclesiæ ministris communicare, sed propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent, et ne essent diversa sacramenta, ex quibus divisio in Ecclesiâ oriretur; sicut apud illos qui dicebant : *Ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego verò Cephæ,* ut dicitur 1 ad Corinth. 1, 12.

Ad secundum dicendum quòd objectio illa procedit de potestate auctoritatis, quæ convenit Christo secundùm quòd est Deus, licèt et potestas excellentiæ possit auctoritas nominari per comparationem ad alios ministros. Unde super illud 1 ad Cor. 1 : *Divisus est Christus*, dicit Glossa (ord. sup. illud : *Ego verò Cephæ*) quòd *potuit eis dare auctoritatem baptismi, quibus contulit ministerium.*

Ad tertium dicendum quòd ad hoc inconveniens evitandum, ne scilicet multa capita in Ecclesiâ essent, Christus noluit potestatem suæ excellentiæ ministris communicare. Si tamen communicâsset, ipse esset caput principaliter, alii verò secundariò.

Articulus v. — *Utrùm per malos ministros sacramenta conferri possint.* — (*4, dist. 5, quæst. 2, art. 2, et dist. 7, quæst. 3, art. 1, quæst. 1, et dist. 24, quæst. 3, art. 3, quæst. 5, ad 3, et 4 contra, cap. 76.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd per malos ministros sacramenta conferri non possint. Sacramenta enim novæ legis ordinantur ad emundationem culpæ, et collationem gratiæ. Sed mali, cùm sint immundi, non possunt alios à peccato mundare, secundùm illud Eccli. 34, 4 : *Ab immundo quid mundabitur?* et etiam cùm gratiam non habeant, non videtur quòd gratiam conferre possint, quia nullus dat quod non habet. Non ergo videtur quòd per malos sacramenta conferri possint.

2. Præterea, tota virtus sacramentorum derivatur à Christo, ut dictum est art. 3 huj. quæst. Sed mali sunt præcisi à Christo, quia non habent charitatem, per quam membra capiti uniuntur, secundùm illud 1 Joan. 4, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ergo videtur quòd per malos sacramenta conferri non possint.

3. Præterea, si desit aliquid horum quæ debitum est esse in sacramentis, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia. Sed debitus minister sacramenti est ille qui caret maculâ peccati, secundùm illud Levit. 21, 17 : *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, nec accedet ad ministerium ejus.* Ergo videtur quòd si minister sit malus, nihil efficiatur in sacramento.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Joan. 1 : *Super quem videris Spiritum,* etc., tract. 5 in Joan., ante med. . « Quid « in Christo non noverat Joannes? potestatem « baptismi ipsum Dominum habiturum, et « sibi retenturum, sed ministerium planè « transiturum in bonos et malos. Quid tibi fa- « cit malus minister, ubi bonus est Dominus? »

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 et 3 huj. quæst., ministri Ecclesiæ instrumentaliter operantur in sacramentis, eò quòd quodammodò eadem ratio est ministri et instrumenti. Sicut autem supra dictum est, quæst. 62, art. 1 et 4, instrumentum non agit secundùm propriam formam aut virtutem, sed secundùm virtutem ejus à quo movetur. Et ideò accidit instrumento, in quantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, præter id quod exigitur ad rationem instrumenti; sicut quòd corpus medici, quod est instrumentum animæ habentis artem, sit sanum vel infirmum; et sicut quòd fistula, per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea. Unde ministri Ecclesiæ possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali.

Ad primum ergo dicendum quòd ministri Ecclesiæ neque à peccatis mundant homines ad sacramenta accedentes, neque gratiam conferunt suâ virtute; sed hoc facit Christus suâ potestate per eos sicut per quædam instrumenta. Et ideò effectus consequitur in suscipientibus sacramenta non secundùm similitudinem ministrorum, sed secundùm configurationem ad Christum.

Ad secundum dicendum quòd per charitatem membra Christi uniuntur suo capiti, ut ab eo vitam recipiant, quia, ut dicitur 1 Joan. 3, 14, *qui non diligit, manet in morte.* Potest autem aliquis operari per instrumentum carens vitâ, et à se separatum, quantùm ad corporis unionem, dummodò sit conjunctum per quamdam motionem; aliter enim operatur artifex per manum, et aliter per securim. Sic igitur Christus operatur in sacramentis, et per bonos tanquàm per membra viventia, et per malos tanquàm per instrumenta carentia vitâ.

Ad tertium dicendum quòd aliquid est debitum esse in sacramento dupliciter : uno modo sicut existens de necessitate sacramenti, quod quidem si desit, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia; alio modo est aliquid debitum esse in sacramento secundùm quamdam decentiam, et hoc modo debitum est ut ministri sacramentorum sint boni.

Articulus vi. — *Utrùm mali ministrantes sacramenta peccent.* — (*4, dist. 5, quæst. 2, art. 2, quæstiunc. 4, corp., et dist. 19, quæst. 2, art. 2, corp., et dist. 24, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1, et art. 3, quæstiunc. 1 et 5.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd

mali ministrantes sacramenta non peccent. Sicut enim ministratur Deo in sacramentis, ita per opera charitatis; unde dicitur Hebr. ult., 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci : talibus enim hostiis promeretur Deus.* Sed mali non peccant, si ministrent Deo in operibus charitatis; quinimò hoc est eis consulendum, secundùm illud Dan. 4, 24 : *Consilium meum tibi placeat : peccata tua eleemosynis redime.* Ergo videtur quòd mali non peccent sacramenta ministrando.

2. Præterea, quicumque communicat alicui in peccato, etiam ipse est reus peccati, secundùm illud Rom. 1, 32 : *Digni sunt morte, non solùm qui* peccata *faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Sed si mali ministri peccent sacramenta ministrando, illi qui ab eis sacramenta recipiunt, eis in peccato communicant. Ergo etiam ipsi peccarent, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, nullus videtur esse perplexus; quia sic homo cogeretur desperare, quasi non potens peccatum evadere. Sed si mali peccarent sacramenta tradendo, essent perplexi, quia etiam quandoque peccarent, si sacramenta non traderent, putà cùm eis ex officio incumbit necessitas; dicitur enim 1 Corinth. 9, 16 : *Væ mihi, si non evangelizavero ! necessitas enim mihi incumbit;* quandoque etiam propter periculum, sicut si puer in periculo mortis existens offeratur alicui peccatori baptizandus. Ergo videtur quòd mali non peccent sacramenta ministrando.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 1 eccles. Hierarch., vers. fin., quòd *malis non est fas nec tangere symbola,* id est, sacramentalia signa; et in epistolâ ad Demophilum, 8, parùm ante med., dicit : « Talis, » scilicet peccator, « audax videtur, sacerdotalibus « manum apponens, et non timet, neque « verecundatur divina præter divinitatem « exequens, et Deum putat ignorare quæ « ipse in semetipso cognovit; et decipere « existimat falso nomine patrem ab ipso ap- « pellatum, et audet immundas infamias, non « dicam orationes, super divina signa christi- « formiter enuntiare. »

Respondeo dicendum quòd aliquis in agendo peccat ex hoc quòd operatur non secundùm quòd oportet, ut patet per Philosophum in libro 2 Ethic., cap. 3 et 5. Dictum est autem art. præc., ad 3, conveniens esse ut sacramentorum ministri sint justi, quia ministri debent Domino conformari, secundùm illud Levit. 19, 2 : *Sancti eritis* (1), *quoniam ego sanctus sum;* et Eccli. 10, 2 : *Secundùm judicem populi, sic et ministri ejus.* Et ideò non est dubium quin mali exhibentes se ministros Dei et Ecclesiæ in dispensatione sacramentorum peccent. Et quia hoc peccatum pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sacramentorum, quantum est ex parte ipsius peccatoris (licèt sacramenta secundùm seipsa incontaminabilia sint), consequens est quòd tale peccatum ex genere suo sit mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd opera charitatis non sunt aliquâ consecratione sanctificata, sed ipsa pertinent ad justitiæ sanctitatem, sicut quædam justitiæ partes. Et ideò homo qui se exhibet Deo ministrum in operibus charitatis, si sit justus, ampliùs sanctificatur; si verò sit peccator, per hoc ad sanctitatem disponitur. Sed sacramenta in seipsis sanctificationem quamdam habent per mysticam consecrationem; et ideò præexigitur in ministro sanctitas justitiæ, ut congruat suo ministerio; et ideò incongruè agit et peccat, si in peccato existens ad tale ministerium accedat.

Ad secundum dicendum quòd ille qui ad sacramenta accedit, suscipit sacramenta à ministro Ecclesiæ, non in quantum est talis persona, sed in quantum est minister Ecclesiæ. Et ideò quamdiù ab Ecclesiâ toleratur in ministerio, ille qui ab eo suscipit sacramentum, non communicat peccato ejus, sed communicat Ecclesiæ, quæ eum tanquàm ministrum exhibet. Si verò ab Ecclesiâ non toleratur, putà cùm degradatur, vel excommunicatur, vel suspenditur, peccat qui ab eo accipit sacramentum, quia communicat peccato ipsius.

Ad tertium dicendum quòd ille qui est in peccato mortali, non est perplexus simpliciter, si ex officio ei incumbat sacramenta dispensare, quia potest pœnitere de peccato, et licitè ministrare. Non est autem inconveniens quòd sit perplexus, supposito quodam, scilicet quòd velit remanere in peccato. In articulo tamen necessitatis non peccaret, baptizando in casu in quo etiam posset laicus baptizare; sic enim patet quòd non exhiberet se ministrum Ecclesiæ, sed subveniret necessitatem patienti. Secus est autem in illis sacramentis quæ non sunt tantæ necessitatis, sicut baptismus, ut infra patebit, quæst 67, art. 3.

Articulus vii. — *Utrùm angeli possint sacramenta ministrare.* — (4, *dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli possint sacramenta ministrare. Quicquid enim potest minister inferior, potest et superior, sicut quicquid potest diaconus, potest sacerdos, sed non convertitur. Sed angeli sunt superiores ministri in ordine hierarchico quàm etiam quicumque homines, ut patet per Dionysium in lib. cœlest. Hier., cap. 9, ante med. Ergo cùm homines possint ministrare in sacramentis, videtur quòd multò magis angeli.

2. Præterea, homines sancti assimilantur angelis in cœlo, ut dicitur Matth. 22. Sed aliqui sancti in cœlo existentes possunt ministrare in sacramentis : quia character sacramentalis est indelebilis, ut dictum est quæst. præc., art. 5. Ergo videtur quòd etiam angeli possint sacramenta ministrare.

3. Præterea, sicut supra dictum est, quæst. 8, art. 7, diabolus est caput malorum, et mali sunt membra ejus; sed per malos possunt ministrari sacramenta; ergo videtur quòd etiam per dæmones.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 5, 1: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum.* Sed Angeli boni vel mali non sunt ex homini-

(1) Vulgata, *estote.*

bus. Ergo ipsi non constituuntur ministri in his quæ sunt ad Deum, id est, in sacramentis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 3 huj. quæst., tota virtus sacramentorum à passione Christi derivatur, quæ est Christi secundùm quòd est homo, cui in naturâ conformantur homines, non autem angeli, sed potiùs secundùm passionem dicitur *modico ab angelis minoratus*, ut patet Hebr. 2. Et ideò ad homines pertinet dispensare sacramenta, et in eis ministrare, non autem ad angelos.

Sciendum tamen quòd sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiæ ministris, quin etiam angelis possit virtutem tribuere ministrandi sacramenta. Et quia boni angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium à bonis angelis perficeretur, esset ratum habendum: quia deberet constare hoc fieri voluntate divinâ; sicut quædam templa dicuntur angelico ministerio consecrata. Si verò dæmones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.

Ad primum ergo dicendum quòd illud quod faciunt homines inferiori modo, scilicet per sensibilia sacramenta, quæ sint proportionata naturæ ipsorum, faciunt angeli tanquàm superiores ministri superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo.

Ad secundum dicendum quòd sancti qui sunt in cœlo sunt similes angelis quantùm ad participationem gloriæ, non autem quantùm ad conditionem naturæ, et per consequens neque quantùm ad sacramenta.

Ad tertium dicendum quòd mali homines non habent quòd possint ministrare in sacramentis ex hoc quòd per malitiam sunt membra diaboli; et ideò non sequitur quòd diabolus, qui est eorum caput, magis hoc possit.

Articulus viii. — *Utrùm intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti.* — (*Sup., quæst.* 60, *art.* 8, *corp.; et* 4, *dist.* 6, *qu.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 1, *et dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *ad* 3, *et dist.* 8, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæstiunc.* 3, *ad* 1, *et dist.* 30, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd intentio ministri non requiratur ad perfectionem sacramenti. Minister enim in sacramento instrumentaliter operatur. Sed actio non perficitur secundùm intentionem instrumenti, sed secundùm intentionem principalis agentis. Ergo intentio ministri non requiritur ad perfectionem sacramenti.

2. Præterea, non potest homini esse nota intentio alterius. Si igitur intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti, non posset homini ad sacramentum accedenti esse notum quòd sacramentum suscepisset, et ita non posset habere certitudinem salutis, præcipuè cùm quædam sacramenta sint de necessitate salutis, ut infra dicetur, quæst. 65, art. 3 et 4.

3. Præterea, intentio hominis non potest esse ad id circa quod non est attentus. Sed aliquando illi qui in sacramentis ministrant, non attendunt ad ea quæ dicunt vel faciunt, alia cogitantes. Ergo secundùm hoc non perficeretur sacramentum, propter intentionis defectum.

Sed contra est quòd ea quæ sunt præter intentionem, sunt causalia, quod non est dicendum de operatione sacramentorum. Ergo sacramenta requirunt intentionem ministri.

Respondeo dicendum quòd quando aliquid se habet ad multa, oportet quòd per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea verò quæ in sacramentis aguntur, possunt diversimodè agi, sicut ablutio aquæ, quæ fit in baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad ludum, et ad multa alia hujusmodi; et ideò oportet quòd determinetur ad unum, id est, ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis; et hæc intentio exprimitur per verba quæ in sacramentis dicuntur, putà cùm dicit: *Ego te baptizo in nomine Patris*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectûs, sed loco intentionis est motus, quo movetur à principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut minister, non solùm movetur, sed etiam quodammodò movet seipsum, in quantum suâ voluntate movet membra ad operandum; et ideò requiritur ejus intentio, quâ se subjiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia.

Ad secundum dicendum quòd circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt quòd requiritur mentalis intentio in ministro, quæ si desit, non perficitur sacramentum; sed hunc defectum in pueris, qui non habent intentionem accedendi ad sacramentum, supplet Christus, qui interiùs baptizat; in adultis autem, qui intendunt sacramentum suscipere, supplet illum defectum fides et devotio. Sed hoc satis posset dici quantùm ad ultimum effectum, qui est justificatio à peccatis; sed quantùm ad effectum qui est res et sacramentum, scilicet quantùm ad characterem, non videtur quòd per devotionem accedentis possit suppleri, quia character nunquàm imprimitur nisi per sacramentum.

Et ideò alii meliùs dicunt quòd minister sacramenti agit in personâ totius Ecclesiæ, cujus est minister; in verbis autem quæ profert, exprimitur intentio Ecclesiæ, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exteriùs exprimatur ex parte ministri, vel recipientis sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd licèt ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem habitualem, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, putà cùm sacerdos accedens ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia; unde si postea in ipso exercitio actûs cogitatio ejus ad alia rapiatur, ex virtute primæ intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiosè curare debeat sacramenti minister ut etiam actualem intentio-

nem adhibeat; sed hoc non est totaliter positum in hominis potestate, quia præter intentionem, cùm homo vult multùm intendere, incipit alia cogitare, secundùm illud psal. 39, 13: *Cor meum dereliquit me.*

Articulus ix. — *Utrùm fides ministri sit de necessitate sacramenti.* — (*4, dist.* 6, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides ministri sit de necessitate sacramenti. Sicut enim dictum est art. præc., intentio ministri est necessaria ad sacramenti perfectionem. Sed *fides intentionem dirigit,* ut Augustinus dicit contra Julianum (implic. lib. 4, cap. 3, ad fin., et expressè in præfat. ad psal. 31, parùm ante med.). Ergo si desit vera fides in ministro, non perficitur sacramentum.

2. Præterea, si minister Ecclesiæ veram fidem non habeat, videtur esse hæreticus. Sed hæretici, ut videtur, non possunt sacramenta conferre; dicit enim Cyprianus in epist. contra hæreticos (sub fin., et est 12, lib. 1): *Omnia quæcumque faciunt hæretici, carnalia sunt, et inania, et falsa, ut nihil eorum quæ illi gesserint, à nobis probari debeat;* et Leo papa dicit in epist. ad Leonem Augustum, 165, cap. 5, in princ.: *Manifestum est per crudelissimam et insanissimam vesaniam in Alexandrinâ sede omne cœlestium sacramentorum lumen extinctum; intercepta est sacrificii oblatio; defecit chrismatis sanctificatio, et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxêre mysteria.* Ergo vera fides ministri est de necessitate sacramenti.

3. Præterea, illi qui non habent veram fidem, videntur esse per excommunicationem ab Ecclesiâ separati; dicitur enim in secundâ Canonicâ Joannis, 10: *Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite eum recipere in domum, nec Ave dixeritis ei;* et ad Tit. 3, 10: *Hæreticum hominem post primam et secundam correctionem devita.* Sed excommunicatus non videtur posse conferre Ecclesiæ sacramentum, cùm ab Ecclesiâ sit separatus, ad cujus ministerium pertinet sacramentorum dispensatio. Ergo videtur quòd vera fides ministri sit de necessitate sacramenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Petilianum Donatistam, lib. 2, cap. 47, sub fin.: *Memento sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum, quo illa vel non sint, vel minùs sancta sint.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 5 huj. qu., et qu. 62, art. 1 et 2, quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propriâ, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis charitas, ita et fides. Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quòd minister sit in charitate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ut supra dictum est, art. 5 huj. quæst., ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus; sed infidelis potest verum sacramentum præbere, dummodò cætera adsint quæ sunt de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum quòd potest contingere quòd aliquis patiatur defectum fidei circa aliquid, et non circa veritatem sacramenti quod exhibet, putà si aliquis credat juramentum esse in omni casu illicitum, et tamen credat baptismum efficaciam habere ad salutem; et sic talis infidelitas non impedit intentionem conferendi sacramentum. Si verò patiatur fidei defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet, licèt credat per id quod agitur exteriùs, nullum sequi interiorem effectum, non tamen ignorat quòd Ecclesia catholica intendit per hujusmodi quæ exteriùs aguntur, præbere sacramentum; unde, non obstante infidelitate, potest intendere facere id quod facit Ecclesia, licèt æstimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum, quia, sicut supra dictum est, art. præc., ad 2, minister sacramenti agit in personâ totius Ecclesiæ, ex cujus fide suppletur id quod deest fidei ministri.

Ad secundum dicendum quòd hæreticorum quidam in collatione sacramentorum formam Ecclesiæ non servant, et tales neque sacramentum conferunt, neque rem sacramenti; quidam verò servant Ecclesiæ formam, et tales conferunt quidem sacramentum, sed non conferunt rem sacramenti. Et hoc dico, si sunt manifestè ab Ecclesiâ præcisi, quia ex hoc ipso quòd aliquis accipit sacramenta ab eis, peccat, et per hoc impeditur ne effectum sacramenti consequatur. Unde Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petrum, cap. 36: *Firmissimè tene, et nullatenùs dubites, extra Ecclesiam baptizatis, si ad Ecclesiam non redierint, baptismo cumulari perniciem.* Et per hunc modum dicit Leo papa, *in sede Alexandrinâ omne sacramentorum lumen esse extinctum,* scilicet quantùm ad rem sacramenti, non autem quantùm ad ipsum sacramentum. Cyprianus autem nullo modo sacramentum conferre hæreticos posse credebat; sed in hoc ejus sententia non tenetur. Unde Augustinus dicit, lib. de unico Baptismo, contra Petil., cap. 13, à med.: *Martyrem Cyprianum, quia apud hæreticos vel schismaticos datum baptismum nolebat agnoscere, tanta merita usque ad triumphum martyrii secuta sunt, ut charitatis, quâ excellebat, luce obumbratio illa fugaretur, et si quid purgandum erat, passionis falce tolleretur.*

Ad tertium dicendum quòd potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spiritualem characterem, qui indelebilis est, ut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 5. Et ideò per hoc quòd aliquis ab Ecclesiâ suspenditur, vel excommunicatur, vel etiam degradatur, non amittit potestatem conferendi sacramentum, sed licentiam utendi hâc potestate; et ideò sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo: et similiter ille qui ab eo accipit sacramentum, et sic non percipit rem sacramenti, nisi fortè per ignorantiam excusetur.

Articulus x. — *Utrùm intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti.* — (*Inf., quæst.* 74, *art.* 2, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 6, *qu.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 2, *et dist.* 11, *art.* 1, *quæst.* 3, *ad* 1, *et dist.* 10, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 3.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd intentio recta ministri requiratur ad perfe-

ctionem sacramenti. Intentio enim ministri debet conformari intentioni Ecclesiæ, ut ex dictis patet, art. 8 huj. quæst., ad 2. Sed intentio Ecclesiæ semper est recta. Ergo de necessitate ad sacramenti perfectionem requiritur intentio recta ministri.

2. Præterea, perversa intentio deterior esse videtur quàm intentio jocosa. Sed intentio jocosa tollit sacramentum, putà si aliquis non seriò, sed ludo aliquem baptizaret. Ergo multò magis perversa intentio aufert sacramentum, putà si aliquis aliquem baptizaret, ut postmodùm eum occideret.

3. Præterea, perversa intentio facit totum opus vitiosum, secundùm illud Luc. 11, 34: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit*. Sed sacramenta Christi non possunt inquinari per malos homines, sicut Augustinus dicit contra Petil., lib. 2, cap. 47, ad fin., et lib. contra Crescon., capp. 5 et 6. Ergo videtur quòd si sit perversa intentio ministri, non sit ibi verum sacramentum.

Sed contra est quòd perversa intentio pertinet ad malitiam ministri. Sed malitia ministri non tollit sacramentum. Ergo nec perversa intentio.

Respondeo dicendum quòd intentio ministri potest perverti dupliciter: uno modo respectu ipsius sacramenti, putà cùm aliquis non intendit sacramentum conferre, sed derisoriè aliquid agere; et talis perversitas tollit veritatem sacramenti, præcipuè quando suam intentionem exteriùs manifestat. Alio modo potest perverti intentio ministri quantùm ad id quod sequitur sacramentum; putà si sacerdos intendat aliquam fœminam baptizare, ut abutatur eâ, vel si intendat conficere corpus Christi, ut eo ad veneficia utatur. Et quia prius non dependet à posteriori, inde est quòd talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit; sed ipse minister ex tali intentione graviter peccat.

Ad primum ergo dicendum quòd Ecclesiæ intentio recta est et quantùm ad sacramenti perfectionem, et quantùm ad sacramenti usum; sed prima rectitudo perficit sacramentum, secunda operatur ad meritum. Et ideò minister qui conformat intentionem suam Ecclesiæ, quantùm ad primam rectitudinem, non autem quantùm ad secundam, perficit quidem sacramentum, sed non est ei ad meritum.

Ad secundum dicendum quòd intentio ludicra vel jocosa excludit primam rectitudinem intentionis, per quam perficitur sacramentum. Et ideò non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd perversa intentio pervertit opus intendentis, non autem opus alterius. Et ideò ex perversâ intentione ministri pervertitur id quod agit in sacramentis, in quantum est opus ejus, non in quantum est opus Christi, cujus est minister; et est simile, si minister alicujus hominis pravâ intentione deferret pauperibus eleemosynam, quam dominus rectâ intentione mandaret.

QUÆSTIO LXV.

De numero sacramentorum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de numero sacramentorum, et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm sint septem sacramenta; 2° de ordine eorum ad invicem; 3° de comparatione eorum; 4° utrùm omnia sint de necessitate salutis.

Articul. primus.—*Utrùm debeant esse septem sacramenta Ecclesiæ.*—(*4, dist. 1, quæst. 1, art. 2, et 4 cont., cap. 58, et in 1 ad Cor. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divinâ, et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina, et una Christi passio; *unâ enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*, ut dicitur Hebr. 10, 14. Ergo non debuit esse nisi unum sacramentum.

2. Præterea, sacramentum ordinatur contra defectum peccati. Hic autem est duplex, scilicet pœna et culpa. Ergo sufficeret esse duo sacramenta.

3. Præterea, sacramenta pertinent ad actiones ecclesiasticæ hierarchiæ, ut per Dionysium patet, capp. 2 et 5 eccles. Hierarch., à princ. Sed, sicut ipse dicit ibid., tres sunt actiones hierarchiæ, scilicet purgatio, illuminatio et perfectio. Ergo non debent esse nisi tria sacramenta.

4. Præterea, Augustinus dicit, 19 contra Faustum, cap. 13, à med., quòd sacramenta novæ legis sunt numero pauciora quàm sacramenta veteris legis. Sed in veteri lege non erat aliquod sacramentum quod responderet confirmationi et extremæ unctioni. Ergo neque hæc debent numerari inter sacramenta novæ legis.

5. Præterea, luxuria non est gravius inter cætera peccata, ut patet ex his quæ in secundâ parte dicta sunt, 2-2, qu. 154, art. 3. Sed contra alia peccata non instituitur aliquod sacramentum. Ergo neque contra luxuriam debuit institui sacramentum matrimonii.

6. Sed contra videtur quòd sint plura sacramenta. Sacramenta enim dicuntur quasi quædam sacra signa. Sed multæ aliæ sanctificationes fiunt in Ecclesiâ secundùm sensibilia signa, sicut aqua benedicta, consecratio altaris, et alia hujusmodi. Ergo sunt plura sacramenta quàm septem.

7. Præterea, Hugo de S. Victore dicit lib. 1 de Sacramentis, part. 12, cap. 10, quòd sacramenta veteris legis fuerunt oblationes, decimæ et sacrificia. Sed sacrificium Ecclesiæ est unum sacramentum, quod dicitur Eucharistia. Ergo etiam oblationes et decimæ debent dici sacramenta.

8. Præterea, tria sunt genera peccatorum, originale, mortale et veniale. Sed contra originale peccatum ordinatur baptismus, contra mortale autem pœnitentia. Ergo deberet esse aliud præter septem, quod ordinetur contra veniale.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 62, art. 3, et qu. 63, art. 3, sacramenta Ecclesiæ ordinantur ad duo, scilicet ad perficiendum hominem in his quæ pertinent ad cultum Dei secundùm religionem christianæ vitæ, et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta.

Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cætera corporalia conformitatem quamdam spiritualium habent. In vitâ autem corporali dupliciter aliquis perficitur : uno modo quantùm ad personam propriam; alio modo per respectum ad totam communitatem societatis in quâ vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem suî ipsius perficitur homo in vitâ corporali dupliciter : uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitæ perfectionem; alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitæ, putà ægritudines, vel aliquid hujusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter : primò quidem per generationem, per quam homo incipit esse et vivere ; et loco hujus in spirituali vitâ est baptismus, qui est spiritualis regeneratio, secundùm illud ad Tit. 3, 5 : *Per lavacrum regenerationis,* etc. Secundò, per augmentum quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem; et loco hujus in spirituali vitâ est confirmatio, in quâ datur Spiritus sanctus ad robur. Unde dicitur discipulis jam baptizatis Luc. ult., 49 : *Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.* Tertiò per nutritionem, quâ conservatur in homine vita et virtus ; et loco hujus in vitâ spirituali est Eucharistia. Unde dicitur Joan. 6, 54 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdùm et corporalem infirmitatem, et spiritualem, scilicet peccatum, ideò necessaria est homini curatio ab infirmitate; quæ quidem est duplex : una quidem est sanatio, quæ sanitatem restituit, et loco hujus in spirituali vitâ est pœnitentia, secundùm illud psal. 40, 5 : *Sana animam meam, quia peccavi tibi;* alia autem est restitutio valetudinis pristinæ per convenientem diætam et exercitium, et loco hujus in spirituali vitâ est extrema unctio, quæ removet peccatorum reliquias, et hominem paratum reddit ad finalem gloriam. Unde dicitur Jacobi 5, 15 : *Et si in peccatis sit, dimittentur ei.* Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter : uno modo per hoc quòd accipit potestatem regendi multitudinem, et exercendi actus publicos; et loco hujus in spirituali vitâ est sacramentum ordinis, secundùm illud Hebr. 7, quòd sacerdotes hostias offerunt non solùm pro se, sed etiam pro populo. Secundò quantùm ad naturalem propagationem; quod fit per matrimonium tam in corporali quàm in spirituali vitâ, eò quòd est non solùm sacramentum, sed naturæ officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundùm quòd ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitæ spiritualis ; confirmatio contra infirmitatem animi, quæ in nuper natis invenitur ; Eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum; pœnitentia contra actuale peccatum post baptismum commissum ; extrema unctio contra reliquias peccatorum, quæ scilicet non sunt sufficienter per pœnitentiam sublatæ, aut ex negligentiâ, aut ex ignorantiâ; ordo contra dissolutionem multitudinis; matrimonium in remedium contra concupiscentiam personalem, et contra defectum multitudinis, qui per mortem accidit. Quidam verò accipiunt numerum sacramentorum per quamdam adaptationem ad virtutes et ad defectus culparum et pœnalitatum, dicentes quòd fidei respondet baptismus, et ordinatur contra culpam originalem ; spei extrema unctio, et ordinatur contra culpam venialem; charitati Eucharistia, et ordinatur contra pœnalitatem malitiæ; prudentiæ ordo, et ordinatur contra ignorantiam ; justitiæ pœnitentia, et ordinatur contra peccatum mortale; temperantiæ matrimonium, et ordinatur contra concupiscentiam; fortitudini confirmatio, et ordinatur contra infirmitatem.

Ad primum ergo dicendum quòd idem agens principale utitur diversis instrumentis ad diversos effectus, secundùm congruentiam operum. Et similiter virtus divina et passio Christi operantur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta.

Ad secundum dicendum quòd culpa et pœna diversitatem habent et secundùm speciem, in quantum sunt diversæ species culparum et pœnarum; et secundùm diversos hominum status et habitudines : et secundùm hoc oportuit multiplicari sacramenta, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd in actionibus hierarchicis considerantur et agentes, et recipientes, et actiones. Agentes autem sunt ministri Ecclesiæ, ad quos pertinet ordinis sacramentum; recipientes autem sunt illi qui ad sacramentum accedunt, qui producuntur per matrimonium; actiones autem sunt purgatio, illuminatio et perfectio. Sed sola purgatio non potest esse sacramentum novæ legis, quod gratiam confert, sed pertinet ad quædam sacramentalia, quæ sunt catechismus et exorcismus. Purgatio autem et illuminatio simul, secundùm Dionysium, cap. 3 eccles. Hierarch., parùm à princ., pertinent ad baptismum, et propter recidivum secundariò pertinent ad pœnitentiam et extremam unctionem. Perfectio autem, quantùm ad virtutem quidem, quæ est quasi perfectio formalis, pertinet ad confirmationem; quantùm autem ad consecutionem finis, pertinet ad Eucharistiam.

Ad quartum dicendum quòd in sacramento confirmationis datur plenitudo Spiritûs sancti ad robur; in extremâ autem unctione præparatur homo ut recipiat immediatè gloriam, quorum neutrum competit veteri Testamento. Et ideò nihil potuit his sacramentis in veteri lege respondere. Nihilominùs tamen sacramenta in veteri lege plura fuerunt numero, propter diversitatem sacrificiorum et cæremoniarum.

Ad quintum dicendum quòd contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per aliquod sacramentum : primò quidem quia per hujusmodi concupiscentiam non solùm vitiatur persona, sed etiam natura; secundò propter vehementiam ejus quæ rationem absorbet.

Ad sextum dicendum quòd aqua benedicta et aliæ consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiæ consecutio, sed sunt dispositiones quædam ad sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias dæmonum, et contra peccata venialia; vel etiam idoneitatem quamdam faciendo ad sacramenti perfectionem et perceptionem, sicut consecrantur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiæ.

Ad septimum dicendum quòd oblationes et decimæ erant tam in lege naturæ quàm in lege Moysi ordinatæ non solùm in subsidium ministrorum et pauperum, sed etiam in figuram; et ideò erant sacramenta. Nunc autem non remanserunt, in quantum sunt figuralia; et ideò non sunt sacramenta.

Ad octavum dicendum quòd ad deletionem venialis peccati non requiritur infusio gratiæ. Unde cùm in quolibet sacramento novæ legis gratia infundatur, nullum sacramentum novæ legis instituitur directè contra veniale, quod tollitur per quædam sacramentalia, putà per aquam benedictam et alia hujusmodi. Quidam tamen dicunt extremam unctionem contra veniale peccatum ordinari. Sed de hoc suo loco dicetur in Supplem., quæst. 30, art. 1.

Articulus ii. — *Utrùm sacramenta convenienter ordinentur secundùm modum prædictum.* — (*4, dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 3, *et dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 3, *et Ephes.* 5, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter sacramenta ordinentur secundùm modum prædictum; ut enim Apostolus dicit, 1 ad Corinh. 15, 46, *priùs est quod est animale, deinde quod spirituale* (1). Sed per matrimonium generatur homo primâ generatione, quæ est animalis; per baptismum autem regeneratur homo secundâ generatione, quæ est spiritualis. Ergo matrimonium debet præcedere baptismum.

2. Præterea, per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales. Sed agens est prior suâ actione. Ergo ordo debet præcedere et baptismum et alia sacramenta.

3. Præterea, Eucharistia est spirituale nutrimentum; confirmatio autem comparatur augmento. Nutrimentum autem est causa augmenti, et per consequens prius eo. Ergo Eucharistia est prior confirmatione.

4. Præterea, pœnitentia præparat hominem ad Eucharistiam. Sed dispositio præcedit perfectionem. Ergo pœnitentia debet præcedere Eucharistiam.

5. Præterea, quod est propinquius fini ultimo, est posterius. Sed extrema unctio inter omnia sacramenta propinquior est ultimo fini beatitudinis. Ergo debet habere ultimum locum inter sacramenta.

In contrarium est quòd communiter ordinantur ab omnibus sacramenta, sicut priùs dictum est, art. præc.

Respondeo dicendum quòd ratio ordinis sacramentorum apparet ex his quæ supra dicta sunt, ibid. Nam sicut unum est prius quàm multitudo, ita sacramenta quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ, naturaliter præcedunt ea quæ ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideò ultimò inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quæ ordinantur ad multitudinis perfectionem; matrimonium tamen post ordinem, eò quòd minùs participat de ratione spiritualis vitæ, ad quam ordinantur sacramenta. Inter ea verò quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ, naturaliter sunt priora illa quæ per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitæ quàm illa quæ ordinantur per accidens, scilicet ad removendum accidens nocivum superveniens, cujusmodi sunt pœnitentia et extrema unctio; posterior tamen est naturaliter extrema unctio, quæ consummat sanationem, pœnitentiâ, quæ inchoat. Inter alia verò tria manifestum est quòd baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est priùs; et deinde confirmatio, quæ ordinatur ad formalem perfectionem virtutis; postmodùm Eucharistia, quæ ordinatur ad perfectionem (2) finis.

Ad primum ergo dicendum quòd matrimonium, secundùm quòd ordinatur ad animalem vitam, est naturæ officium; sed secundùm quòd habet aliquid spiritualitatis, est sacramentum; et quia minimum habet de spiritualitate, ultimò ponitur inter sacramenta.

Ad secundum dicendum quòd ad hoc quòd aliquid sit agens, præsupponitur quòd sit in se perfectum. Et ideò priora sunt sacramenta quibus aliquis in seipso perficitur, quàm sacramentum ordinis, quo aliquis constituitur perfector aliorum.

Ad tertium dicendum quòd nutrimentum et præcedit augmentum, sicut causa ejus, et subsequitur augmentum, sicut conservans hominem in perfectâ quantitate et virtute. Et ideò potest Eucharistia præmitti confirmationi, ut Dionysius facit in lib. de ecclesiast. Hierarch., capp. 3 et 4; et potest postponi, sicut Magister facit in 4 Sentent., dist. 7 et 8.

Ad quartum dicendum quòd ratio illa rectè procederet, si pœnitentia ex necessitate requireretur ut præparatoria ad Eucharistiam. Sed hoc non est verum: nam si aliquis esset sine peccato mortali, non indigeret pœnitentiâ ad sumptionem Eucharistiæ. Et sic patet quòd per accidens pœnitentia præparat ad Eucharistiam, scilicet supposito peccato. Unde dicitur 2 Paralip. ult.: *Tu, Domine, Deus justorum, non posuisti pœnitentiam justis* (2).

Ad quintum dicendum quòd extrema unctio propter rationem inductam est ultimum inter sacramenta quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ.

Articulus iii. — *Utrùm sacramentum Eucharistiæ sit potissimum inter sacramenta.* — (*4, dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 3, *corp.*, *et dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *et* 4 *contra*, *cap.* 74, *et Ver. quæst.* 7, *art.* 4, *corp.*, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramentum Eucharistiæ non sit potissi-

(1) Vulgata: *Sed non priùs quod spirituale est, sed quod animale; deinde,* etc.

(1) Al., *ad consecutionem.*

(2) Habetur in oratione Manasse inter apocrypha ante librum 3 Esdræ.

mum inter sacramenta. Bonum enim commune potius est quàm bonum unius, ut dicitur 1 Ethic., cap. 2, in fin. Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune speciei humanæ per viam generationis; sacramentum autem Eucharistiæ ordinatur ad bonum proprium sumentis. Ergo non est potissimum sacramentorum.

2. Præterea, digniora sacramenta esse videntur quæ per majorem ministrum conferuntur. Sed sacramentum confirmationis et sacramentum ordinis non conferuntur nisi per episcopum, qui est major minister quàm simplex sacerdos, per quem confertur Eucharistiæ sacramentum. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

3. Præterea, sacramenta tantò sunt potiora, quantò majorem virtutem habent. Sed quædam sacramenta imprimunt characterem, scilicet baptismus, confirmatio et ordo; quod non facit Eucharistia. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

4. Præterea, illud videtur esse potius ex quo alia dependent, et non è converso. Sed ex baptismo dependet Eucharistia; non enim potest aliquis Eucharistiam accipere, nisi fuerit baptizatus. Ergo baptismus est potior Eucharistiâ.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 3 eccl. Hierarch., parùm à princ., quòd *non contingit aliquem perfici perfectione hierarchicâ, nisi per divinissimam Eucharistiam.* Ergo hoc sacramentum est potissimum omnium aliorum.

Respondeo dicendum quòd simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiæ est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet: primò quidem ex eo quod in eo continetur; nam in sacramento Eucharistiæ continetur ipse Christus substantialiter; in aliis autem sacramentis continetur quædam virtus instrumentalis participata à Christo, ut ex supra dictis patet, quæst. 62, art. 3, ad 4; semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem. Secundò hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem: nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quòd sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiæ consecrationem; sacramentum verò baptismi ordinatur ad Eucharistiæ receptionem, in quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere à tali sacramento; per pœnitentiam etiam, et extremam unctionem præparatur homo ad dignè sumendum corpus Christi; matrimonium etiam saltem suâ significatione attingit hoc sacramentum, in quantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ, cujus unitas per sacramentum Eucharistiæ figuratur. Unde et Apostolus dicit Ephes. 5, 31: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesiâ.* Tertiò hoc apparet ex ritu sacramentorum. Nam ferè omnia sacramenta in Eucharistiâ consummantur, ut Dionysius dicit, cap. 3 eccl. Hier., circ. princ., sicut patet quòd ordinati communicant, et etiam baptizati, si sint adulti

Aliorum autem sacramentorum comparatio ad invicem potest esse multiplex: nam in viâ necessitatis baptismus est potissimum sacramentorum; in viâ autem perfectionis, sacramentum ordinis; medio autem modo se habet sacramentum confirmationis; sacramentum verò pœnitentiæ et extremæ unctionis sunt inferioris gradûs à prædictis sacramentis, quia, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ordinantur ad vitam christianam non per se, sed quasi per accidens, scilicet in remedium supervenientis defectûs: inter quæ tamen extrema unctio comparatur ad pœnitentiam, sicut confirmatio ad baptismum; ita scilicet quòd pœnitentia est majoris necessitatis, sed extrema unctio perfectionis.

Ad primum ergo dicendum quòd matrimonium ordinatur ad commune bonum corporaliter; sed bonum commune spirituale totius Ecclesiæ continetur substantialiter in ipso Eucharistiæ sacramento.

Ad secundum dicendum quòd per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia quæ pertinent ad officium principis; et ideò tradere hujusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum, qui est quasi princeps in Ecclesiâ. Per sacramentum verò Eucharistiæ non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd character sacramentalis, sicut supra dictum est, quæst. 63, art. 3, est quædam participatio sacerdotii Christi. Unde sacramentum quod ipsum Christum conjungit homini, est dignius sacramento quod imprimit Christi characterem.

Ad quartum dicendum quòd ratio illa procedit ex parte necessitatis; sicut enim baptismus, cùm sit maximæ necessitatis, est potissimum sacramentorum; sic ordo et confirmatio habent quamdam excellentiam ratione ministerii, et matrimonium ratione significationis; nihil enim prohibet aliquid esse secundùm quid dignius, quod tamen non est dignius simpliciter.

Articulus iv. — *Utrùm omnia sacramenta sint de necessitate salutis.* — (*4, dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *et quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia sacramenta sint de necessitate salutis. Illud enim quod non est necessarium, videtur esse superfluum. Sed nullum sacramentum est superfluum, quia Deus nihil facit frustra. Ergo omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

2. Præterea, sicut de baptismo dicitur Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei;* ita de Eucharistiâ dicitur Joan. 6, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Ergo sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et Eucharistia.

3. Præterea, sine sacramento baptismi potest aliquis salvus fieri, *dummodò non contemptus religionis, sed necessitas sacramentum excludat*, ut infra dicetur, quæst. 68,

art. 1 et 2. Sed in quolibet sacramento contemptus religionis impedit hominis salutem. Ergo pari ratione omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

Sed contra est quòd pueri salvantur per solum baptismum, sine aliis sacramentis.

Respondeo dicendum quòd necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter : uno modo, sine quo non potest haberi finis, sicut cibus est necessarius vitæ humanæ, et hoc est simpliciter necessarium ad finem; alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter, sicut equus necessarius est ad iter ; hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. Primo igitur modo necessitatis sunt tria sacramenta necessaria : duo quidem personæ singulari ; baptismus quidem simpliciter et absolutè ; pœnitentia autem, supposito peccato mortali post baptismum ; sacramentum autem ordinis est necessarium Ecclesiæ, quia *ubi non est gubernator, populus corruet,* ut dicitur Proverb. 11, 14. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta : nam confirmatio quodammodò perficit baptismum, extrema unctio pœnitentiam ; matrimonium verò Ecclesiæ multitudinem per propagationem conservat.

Ad primum ergo dicendum quòd ad hoc quòd aliquid non sit superfluum, sufficit quòd sit necessarium primo vel secundo modo ; et sic sunt necessaria omnia sacramenta, sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd illud verbum Domini est intelligendum de spirituali manducatione, et non de solâ sacramentali, ut Augustinus exponit super Joan. tract. 26, à med.

Ad tertium dicendum quòd licèt omnium sacramentorum contemptus sit saluti contrarius, non tamen est contemptus sacramenti ex hoc quòd aliquis non curat accipere sacramentum, quod non est de necessitate salutis ; alioquin omnes qui non accipiunt ordinem, et qui non contrahunt matrimonium, contemnerent hujusmodi sacramenta.

QUÆSTIO LXVI.

De pertinentibus ad sacramentum baptismi. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de singulis sacramentis in speciali : primò de baptismo ; secundò de confirmatione ; tertiò de Eucharistiâ ; quartò de pœnitentiâ ; quintò de extremâ unctione ; sextò de ordine ; septimò de matrimonio.

Circa primum occurrit duplex consideratio : prima de ipso baptismo ; secunda de præparatoriis ad baptismum.

Circa primum quatuor consideranda occurrunt : primò de his quæ pertinent ad sacramentum baptismi ; secundò de ministro hujus sacramenti ; tertiò de recipientibus hoc sacramentum ; quartò de effectu hujus sacramenti.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° quid sit baptismus, utrùm scilicet sit ablutio ; 2° de institutione hujus sacramenti ; 3° utrùm aqua sit propria materia hujus sacramenti ; 4° utrùm requiratur aqua simplex ; 5° utrùm hæc sit conveniens forma hujus sacramenti : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti ;* 6° utrùm sub hâc formâ possit aliquis baptizari : *Ego te baptizo in nomine Christi ;* 7° utrùm immersio sit de necessitate baptismi ; 8° utrùm requiratur trina immersio ; 9° utrùm baptismus possit iterari ; 10° de ritu baptismi ; 11° de distinctione baptismatum ; 12° de comparatione baptismatum.

Articulus primus. — *Utrùm baptismus sit ipsa ablutio.* — (4, *dist.* 4, *art.* 1, *et* 4 *cont., cap.* 60.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd baptismus non sit ipsa ablutio. Ablutio enim corporalis transit ; baptismus autem permanet. Ergo baptismus non est ipsa ablutio, sed potiùs *regeneratio,* et *sigillum,* et *custodia,* et *illuminatio,* ut Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 10, in med.

2. Præterea, Hugo de S. Victore dicit, lib. 3 de Sacram., part. 6, cap. 2, quòd *baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.* Aqua autem non est ipsa ablutio, sed ablutio est quidam usus aquæ. Ergo, etc.

3. Præterea, Augustinus dicit super Joan. tract. 80, à med. : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Elementum autem est ipsa aqua in sacramento baptismi. Ergo baptismus est ipsa aqua, non autem ablutio.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 34, 30 : *Qui baptizatur à mortuo, et iterùm tangit mortuum, quid proficit lavatio ejus ?* Videtur ergo quòd baptismus sit ipsa ablutio.

Respondeo dicendum quòd in sacramento baptismi est tria considerare : aliquid scilicet quod est sacramentum tantùm ; aliquid autem quod est res et sacramentum ; aliquid verò quod est res tantùm.

Sacramentum tantùm est aliquid visibile exteriùs existens, quòd scilicet est signum interioris effectûs ; hoc enim pertinet ad rationem sacramenti : exteriùs autem suppositum sensui est ipsa aqua, et ejus usus, qui est ablutio. Quidam ergo existimaverunt quòd ipsa aqua sit sacramentum, quod quidem sonare videntur verba Hugonis de S. Victore, cit. in arg. 2; nam ipse in communi definitione sacramenti, lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 2, à princ., dicit quòd *est materiale elementum ;* et in definitione baptismi dicit quòd *est aqua.* Sed hoc non videtur esse verum ; cùm enim sacramenta novæ legis sanctificationem quamdam operentur, ibi perficitur sacramentum, ubi perficitur sanctificatio. In aquâ autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quædam sanctificationis virtus instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est veræ sanctificationis subjectum ; et ideò sacramentum non (1) perficitur in ipsâ aquâ, sed in applicatione aquæ ad hominem, quæ est ablutio. Et ideò Magister in 3 dist. 4 Sent., dicit quòd *baptismus est ablutio corporis exterior, facta sub formâ præscriptâ verborum.* Res autem et sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem ; et est signum sacramentale interioris justifi-

(1) Ita Mss. et editi passim. Al. deest *non.*

cationis quæ est res tantùm hujus sacramenti, scilicet significata, et non significans.

Ad primum ergo dicendum quòd id quod est sacramentum tantùm in baptismo, transit; permanet autem et id quod est sacramentum et res, scilicet character, et id quod est res tantùm, scilicet interior justificatio; sed character permanet indelebiliter, ut supra dictum est, quæst. 63, art. 5; justificatio autem permanet, sed amissibiliter. Damascenus autem baptismum definivit, non quantùm ad id quod exteriùs agitur, quod est sacramentum tantùm, sed quantùm ad id quod est interius. Unde posuit duo pertinentia ad characterem, scilicet *sigillum et custodiam*, in quantum ipse character, qui sigillum dicitur, quantùm est de se, custodit animam in bono. Duo etiam posuit pertinentia ad ultimam rem sacramenti, scilicet *regenerationem*, quæ ad hoc pertinet quòd per baptismum homo inchoat novam vitam justitiæ, *et illuminationem*, quæ pertinet specialiter ad fidem, per quam homo spiritualem vitam accipit, secundùm illud Habac. 2, 2: *Justus ex fide vivit* (1). Baptismus autem est quædam fidei protestatio; unde dicitur *fidei sacramentum*. Et similiter Dionysius baptismum definivit per ordinem ad alia sacramenta, dicens, cap. 2 eccles. Hier., parùm à princ., quòd est *quoddam principium sanctissimorum mandatorum sacræ actionis, ad eorum susceptivam opportunitatem formans nostros animales habitus*. Et iterùm in ordine ad cœlestem gloriam, quæ est ultimus finis sacramentorum, cùm subdit: *Ad supercœlestis quietis anagogen nostrum iter faciens;* et iterùm quantùm ad principium spiritualis vitæ, per hoc quod subdit: *Sacræ et divinissimæ nostræ regenerationis traditio.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in corpore art., opinionem Hugonis de S. Victore in hâc parte sequi non oportet. Potest tamen verificari ut baptismus dicatur esse aqua, quia aqua est materiale baptismi principium, et sic erit prædicatio per causam.

Ad tertium dicendum quòd accedente verbo ad elementum, fit sacramentum, non quidem in ipso elemento, sed in homine, cui adhibetur elementum per usum ablutionis; et hoc etiam signat verbum, quod accedit ad elementum, cùm dicitur: *Ego te baptizo*, etc.

Articulus ii. — *Utrùm baptismus fuerit institutus post Christi passionem.* — (4, *dist.* 3, *art.* 5, *et dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 3, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd baptismus fuerit institutus post Christi passionem. Causa enim præcedit effectum. Sed passio Christi operatur in sacramentis novæ legis. Ergo passio Christi præcedit institutionem sacramentorum novæ legis, et præcipuè institutionem (2) baptismi, cùm Apostolus dicat Rom. 6, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*, etc.

(1) Vulgata ibi: *Justus autem in fide suâ vivet*. Sic autem habet Apostolus Rom. 1, 17.

(2) Ita communiter optimè. Al., *intentionem*.

2. Præterea, sacramenta novæ legis efficaciam habent ex mandato Christi. Sed Christus mandatum baptizandi dedit discipulis post passionem et resurrectionem suam, dicens: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris*, etc., ut habetur Matth. ult., 19. Ergo videtur quòd post passionem Christi baptismus fuerit institutus.

3. Præterea, baptismus est sacramentum necessitatis, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, et ita videtur quòd ex quo baptismus institutus fuit, homines obligarentur ad baptismum. Sed ante passionem Christi homines non obligabantur ad baptismum, quia adhuc circumcisio suam virtutem habebat, in cujus locum successit baptismus. Ergo videtur quòd baptismus non fuerit institutus ante passionem Christi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone de Epiphaniâ, serm. 1 Dom. inf. oct., à med.: *Ex quo Christus in aquâ mergitur, ex eo omnium peccata abluit aqua.* Sed hoc hoc fuit ante Christi passionem. Ergo videtur quòd baptismus ante Christi passionem fuerit institutus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est supra, quæst. 62, art. 1, sacramenta ex suî institutione habent quòd conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc verè baptismus institutus fuit quantùm ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem, et resurrectionem, tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit baptismus, et alia sacramenta novæ legis; tum etiam quia per baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, in quantum moritur peccato, et incipit novam justitiæ vitam. Et ideò oportuit Christum priùs pati et resurgere, quàm hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni ejus.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam ante passionem Christi baptismus habebat efficaciam à Christi passione, in quantum eam præfigurabat, aliter tamen quàm sacramenta veteris legis: nam illa erant figuræ tantùm; baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat justificandi, per cujus virtutem ipsa etiam passio salutifera fuit.

Ad secundum dicendum quòd homines non(1) debebant multiplicibus figuris arctari per Christum, qui venerat suâ veritate figuras impletas auferre. Et ideò ante passionem suam baptismum institutum non posuit sub præcepto, sed voluit ad ejus exercitium homines assuefieri, et præcipuè in populo Judæorum, apud quem omnia facta figuralia erant, ut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 4, cap. 2, circ. med. Post passionem verò et resurrectionem non solùm Judæis, sed etiam gentilibus sub præcepto necessitatem baptismi imposuit, dicens Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes.*

(1) Al. deest *non*.

Ad tertium dicendum quòd sacramenta non sunt obligatoria, nisi quando sub præcepto ponuntur, quod quidem non fuit ante passionem, ut dictum est in corp. art. Quod enim Dominus ante passionem Nicodemo dixit Joan. 3, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, magis videtur ad futurum respicere quàm ad præsens tempus.

Articulus iii. — *Utrùm aqua sit propria materia baptismi.*—(4, *dist.* 3, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *et dist.* 17, *qu.* 3, *art.* 4, *quæstiunc.* 3, *et* 4 *cont., cap.* 59, *et quodl.* 2, *art.* 10, *corp., et Joan.* 3, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd aqua non sit propria materia baptismi. Baptismus enim secundùm Dionysium, cap. 2 eccl. Hier., et Damascenum, lib. 4 orth. Fid., cap. 10, circ. med., habet vim illuminativam. Sed illuminatio maximè competit igni. Ergo baptismus magis debet fieri in igne quàm in aquâ; præsertim cùm Joannes Baptista prænuntians Christi baptismum dicat, Matth. 3, 11 : *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto et igni.*

2. Præterea, in baptismo significatur ablutio peccatorum. Sed multa alia sunt ablutiva quàm aqua; sicut vinum et oleum, et hujusmodi alia. Ergo etiam in his potest fieri baptismus. Non ergo aqua est propria materia baptismi.

3. Præterea, sacramenta Ecclesiæ fluxerunt de latere Christi pendentis in cruce, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 5. Sed inde fluxit non solùm aqua, sed etiam sanguis. Ergo videtur quòd etiam in sanguine possit fieri baptismus, qui etiam videtur magis convenire cum causâ et effectu baptismi, quia dicitur Apocal. 1, 5 : *Lavit nos à peccatis nostris in sanguine suo.*

4. Præterea, sicut Augustinus (implic. serm. 36, de Temp., à med.), et Beda, loc. cit., qu. 62, art. 4 (et habetur in Glossâ ord., sup. illud Lucæ 3 : *Jesu baptizato*, etc.), dicunt, *Christus tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam et purgativam contulit aquis.* Sed non omnis aqua continuatur cum aquâ Jordanis, quam Christus tetigit suâ carne. Ergo videtur quòd non omni aquâ possit fieri baptismus; et ita aqua, in quantum hujusmodi, non est propria materia baptismi.

5. Præterea, si aqua secundùm se esset propria baptismi materia, non oporteret aliquid aliud fieri circa aquam, ad hoc quòd in eâ baptismus fieret. Sed in solemni baptismo aqua in quâ debet celebrari baptismus, exorcizatur et benedicitur. Ergo videtur quòd aqua secundùm se non sit propria baptismi materia.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Respondeo dicendum quòd ex institutione divinâ aqua est propria materia baptismi; et hoc convenienter, primò quidem quantùm ad ipsam rationem baptismi, qui est regeneratio ad spiritualem vitam, quod maximè congruit aquæ. Unde et semina, ex quibus generantur omnia viventia, scilicet plantæ et animalia, humida sunt, et ad aquam pertinent. Propter quod quidam philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium, sicut dicitur 1 Metaph. cap. 3, ùt et lib. de Sensu, cap. 4. Secundò quantùm ad effectus baptismi, quibus competunt aquæ proprietates, quæ suâ humiditate lavat; ex quo conveniens est ad significandam et causandam ablutionem peccatorum; suâ frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandam concupiscentiam fomitis; suâ diaphaneitate est luminis susceptiva, unde competit baptismo, in quantum est fidei sacramentum. Tertiò quia convenit ad repræsentandum mysteria Christi, quibus justificamur. Ut enim dicit Chrysostomus super illud Joan. 3 : *Nisi quis renatus fuerit*, etc., hom. 24 in Joan., à med., « sicut in quodam sepulcro in aquâ submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsùm occultatur, et deinde novus rursùs ascendit. » Quartò quia ratione suæ communitatis et abundantiæ est conveniens materia necessitatis hujus sacramenti; potest enim ubique de facili haberi.

Ad primum ergo dicendum quòd illuminatio pertinet ad ignem activè. Ille autem qui baptizatur non efficitur illuminans, sed illuminatus per fidem, *quæ est ex auditu*, ut dicitur Rom. 10. Et ideò magis competit aqua baptismo quàm ignis. Quod autem dicitur : *Baptizabit vos in Spiritu sancto et igni*, potest per ignem, ut Hieronymus dicit, sup. hunc. loc. Matth., intelligi Spiritus sanctus, qui super discipulos in igneis linguis apparuit, ut dicitur Act. 2. Vel per ignem potest intelligi tribulatio, ut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 3 in Op. imperf., aliquant à med.), quia *tribulatio peccata purgat, et concupiscentiam diminuit.* Vel quia, ut Hilarius dicit super Matth. can. 2, circ. med., *baptizatis in Spiritu sancto reliquum est consummari igne judicii.*

Ad secundum dicendum quòd vinum et oleum non communiter assumuntur ad usum ablutionis, sicut aqua; nec etiam ita perfectè abluunt, quia ex eorum ablutione remanet aliqua infectio quantùm ad odorem, quod non contingit de aquâ. Illa etiam non ita communiter et abundanter habentur, sicut aqua.

Ad tertium dicendum quòd ex latere Christi fluxit aqua ad abluendum, sanguis autem ad redimendum. Et ideò sanguis competit sacramento Eucharistiæ, aqua autem sacramento baptismi, qui tamen habet vim ablutivam ex virtute sanguinis Christi.

Ad quartum dicendum quòd virtus Christi derivata est ad omnem aquam, non propter continuitatem loci, sed propter similitudinem speciei. Unde dicit Augustinus in quodam sermone Epiphaniæ, 36 de Temp., à med. : *Quæ de Salvatoris baptismate benedictio fluxit, tanquàm fluvius spiritualis, omnium gurgitum tractus, universorum fontium venas implevit.*

Ad quintum dicendum quòd illa benedictio quæ adhibetur aquæ, non est de necessitate

baptismi, sed pertinet ad quamdam solemnitatem, per quam excitatur devotio fidelium, et impeditur astutia dæmonis, ne impediat baptismi effectum.

ARTICULUS IV. — *Utrùm ad baptismum requiratur aqua simplex.* — (4, *dist.* 3, *art.* 3, *qu.* 2, *et* 4 *cont.*, *cap.* 58.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad baptismum non requiratur aqua simplex. Aqua enim quæ apud nos est, non est aqua pura, quod præcipuè apparet de aquâ maris, in quâ plurimum admiscetur de terrestri, ut patet per Philosophum in lib. 2 Meteor., cap. 3. Et tamen in tali aquâ potest fieri baptismus. Ergo non requiritur aqua simplex et pura ad baptismum.

2. Præterea in solemni celebratione baptismi aquæ infunditur chrisma. Sed hoc videtur impedire puritatem et simplicitatem aquæ. Ergo aqua pura et simplex non requiritur ad baptismum.

3. Præterea, aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce fuit signum baptismi, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed aqua illa non videtur fuisse aqua pura, eò quòd in corpore mixto, cujusmodi fuit corpus Christi, non sunt elementa in actu. Ergo videtur quòd non requiratur aqua pura vel simplex ad baptismum.

4. Præterea, lixivium non videtur esse aqua pura : habet enim contrarias proprietates (1) aquæ, scilicet calefaciendi et desiccandi. Et tamen in lixivio videtur posse fieri baptismus, sicut et in aquis balneorum, quæ transeunt per venas sulphureas, sicut et lixivium colatur per cineres. Ergo videtur quòd aqua simplex non requiratur ad baptismum.

5. Præterea, aqua rosacea fit per sublimationem (2) à rosis, sicut etiam aquæ alchimicæ generantur per sublimationem ab aliquibus corporibus. Sed in his aquis, ut videtur, potest fieri baptismus, sicut et in aquis pluvialibus quæ per sublimationem vaporum generantur. Cùm igitur hujusmodi aquæ non sint puræ et simplices, videtur quòd aqua pura et simplex non requiratur ad baptismum.

Sed contra est quòd propria materia baptismi est aqua, ut dictum est art. præc. Sed speciem aquæ non habet nisi aqua simplex. Ergo aqua pura et simplex de necessitate requiritur ad baptismum.

Respondeo dicendum quòd aqua suam puritatem et simplicitatem potest amittere dupliciter : uno modo per mixtionem alterius corporis ; alio modo per alterationem. Utrumque autem horum contingit fieri dupliciter, scilicet per artem et per naturam. Ars autem deficit ab operatione naturæ, quia natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest ; sed omnes formæ artificiales sunt accidentales, nisi fortè apponendo proprium agens ad propriam materiam, sicut ignem combustibili ; per quem modum à quibusdam quædam animalia per putrefactionem generantur.

Quæcumque igitur transmutatio circa aquam facta est per artem, sive commiscendo, sive alterando, non transmutatur species aquæ. Unde in tali aquâ potest fieri baptismus ; nisi fortè aqua admisceatur per artem in tam parvâ quantitate alicui corpori, quòd compositum magis sit aliud quàm aqua, sicut lutum magis est terra quàm aqua, et vinum lymphatum magis est vinum quàm aqua.

Sed transmutatio, quæ fit à naturâ, quandoque quidem speciem aquæ solvit ; et hoc fit quando aqua efficitur per naturam de substantiâ alicujus corporis mixti, sicut aqua conversa in liquorem uvæ est vinum, unde non habet speciem aquæ ; aliquando autem fit per naturam transmutatio aquæ sine solutione speciei ; et hoc tam per alterationem, sicut patet de aquâ calefactâ à sole, quàm etiam per mixtionem, sicut patet de aquâ fluminis turbidâ ex permixtione terrestrium partium. Sic ergo dicendum est quòd in quâlibet aquâ quâlitercumque transmutatâ, dummodò non solvatur species aquæ, potest fieri baptismus ; si verò solvatur species aquæ, non potest fieri baptismus.

Ad primum ergo dicendum quòd transmutatio facta in aquâ maris, et etiam in aliis aquis quæ penes nos sunt, non est tanta quòd solvat speciem aquæ. Et ideò in hujusmodi aquis potest fieri baptismus.

Ad secundum dicendum quòd admixtio chrismatis non solvit speciem aquæ, sicut nec etiam aqua decoctionis carnium aut aliorum hujusmodi ; nisi fortè sit facta tanta resolutio corporum lixatorum in aquâ, quòd liquor plus habeat de alienâ substantiâ quàm de aquâ, quod ex spissitudine perspici potest. Si tamen ex liquore sic inspissato exprimatur aqua subtilis, potest in eâ fieri baptismus, sicut et in aquâ quæ exprimitur ex luto, licèt in luto baptismus fieri non possit.

Ad tertium dicendum quòd aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce non fuit humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt ; in tali enim humore non posset fieri baptismus, sicut nec in sanguine animalis, aut in vino, aut quocumque liquore alicujus plantæ. Fuit autem aqua pura, miraculosè egrediens à corpore mortuo, sicut et sanguis, ad comprobandam veritatem dominici corporis, contra Manichæorum errorem, ut scilicet per aquam, quæ est unum quatuor elementorum, ostenderetur corpus Christi verè fuisse compositum ex quatuor elementis ; per sanguinem verò ostenderetur esse compositum ex quatuor humoribus.

Ad quartum dicendum quòd in lixivio et in aquis sulphureorum balneorum potest fieri baptismus, quia tales aquæ non incorporantur per artem vel naturam aliquibus corporibus mixtis, sed solùm alterationem quamdam recipiunt ex hoc quòd transeunt per aliqua corpora.

Ad quintum dicendum quòd aqua rosacea est liquor rosæ resolutus ; unde in eâ non

(1) Nicolaius, *proprietates contrarias.*

(2) Ita Mss. Tarrac., Alcan., aliique editi passim. Al., *subtiliationem.*

potest fieri baptismus; et eâdem ratione nec in aquis alchimicis, sicut nec in vino. Nec est eadem ratio de aquis pluvialibus, quæ generantur ex majori parte ex sublimatione vaporum resolutorum ex aquis; minimum autem est ibi de liquoribus corporum mixtorum, qui tamen per hujusmodi sublimationem virtute naturæ, quæ est fortior arte, resolvuntur in veram aquam, quod ars facere non potest: unde aqua pluvialis nullam proprietatem retinet alicujus corporis mixti, quod de aquis rosaceis et aquis alchimicis dici non potest.

Articulus v. — *Utrùm hæc sit conveniens forma baptismi:* Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti. — (*Inf., quæst.* 84, *art.* 3, *corp.; et* 4, *dist.* 3, *art.* 6, *quæst.* 1, 8, *et* 1 *Cor.* 1, *lect.* 2, *col.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc non sit conveniens forma baptismi: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii et Spiritûs sancti.* Actus enim magis debet attribui principali agenti quàm ministro. Sed in sacramento minister agit ut instrumentum, ut supra dictum est, quæst. 64, art. 1; principale autem agens in baptismo est Christus, secundùm illud Joan. 1, 33: *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Inconvenienter ergo minister dicit: *Ego te baptizo*, præsertim quia in hoc quod dicitur, *baptizo*, intelligitur *ego:* et sic videtur superfluè apponi.

2. Præterea, non oportet quòd ille qui aliquem actum exercet, de actu exercito faciat mentionem, sicut ille qui docet, non oportet quòd dicat: *Ego vos doceo.* Dominus autem simul tradidit præceptum baptizandi et docendi, dicens, Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes*, etc. Ergo non oportet quòd in formâ baptismi fiat mentio de actu baptismi.

3. Præterea, ille qui baptizatur, quandoque non intelligit verba, putà si sit surdus aut puer. Frustra autem ad talem sermo dirigitur, secundùm illud Eccli. 32, 6: *Ubi non est auditus, non effundas sermonem.* Ergo inconvenienter dicitur: *Ego te baptizo*, sermone directo ad eum qui baptizatur.

4. Præterea, contingit simul plures baptizari, et à pluribus, sicut apostoli baptizaverunt unâ die tria millia, et aliâ die quinque millia, ut dicitur Act. 2 et 4. Non ergo debet forma baptismi determinari in singulari numero, ut dicatur: *Ego te baptizo*, sed potest dici: *Nos vos baptizamus.*

5. Præterea, baptismus virtutem habet à passione Christi. Sed per formam baptismus sanctificatur. Ergo videtur quòd in formâ baptismi debeat fieri mentio de passione Christi.

6. Præterea, nomen designat proprietatem rei. Sed tres sunt proprietates personales divinarum personarum, ut in primâ parte dictum est, quæst. 32, art. 3. Non ergo debet dici: *In nomine Patris, et Filii et Spiritûs sancti*, sed: *In nominibus.*

7. Præterea, persona Patris non solùm significatur nomine Patris, sed etiam nomine innascibilis et genitoris; Filius etiam significatur nomine Verbi et imaginis, et geniti; Spiritus etiam sanctus potest significari nomine doni et amoris procedentis. Ergo videtur quòd etiam his nominibus utendo perficiatur baptismus.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.*

Respondeo dicendum quòd baptismus per suam formam consecratur, secundùm illud Ephes. 5, 26: *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ:* et Augustinus dicit in lib. de unico Baptismo, seu lib. 4 de Baptismo cont. Donatist., cap. 15, et lib. 6, cap. 25, quòd *baptismus verbis evangelicis consecratur.* Et ideò oportet quòd in formâ baptismi exprimatur causa baptismi. Est autem ejus duplex causa: una quidem principalis, à quâ virtutem habet, quæ est sancta Trinitas; alia autem instrumentalis, scilicet minister, qui tradit exteriùs sacramentum. Et ideò oportet in formâ baptismi de utrâque fieri mentionem. Minister autem tangitur, cùm dicitur: *Ego te baptizo;* causa autem principalis, cùm dicitur: *In nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.* Unde hæc est conveniens forma baptismi: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.*

Ad primum ergo dicendum quòd actio attribuitur instrumento, sicut immediatè agenti; attribuitur autem hujusmodi actio principali agenti, sicut in cujus virtute instrumentum agit. Et ideò in formâ baptismi convenienter significatur minister ut exercens actum baptismi, per hoc quod dicitur: *Ego te baptizo*, sicut et ipse Dominus baptizandi actum attribuit ministris, dicens, Matth. ult., 19: *Baptizantes eos*, etc. Causa autem principalis significatur, ut in cujus virtute sacramentum agitur, per hoc quod dicitur: *In nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti;* non enim Christus baptizat sine Patre et Spiritu sancto. Græci autem non attribuunt actum baptismi ministris, ad evitandum antiquorum errorem, qui virtutem baptismi baptizantibus attribuebant, dicentes, 1 Cor. 1, 12: *Ego sum Pauli, et ego Cephæ;* et ideò dicunt: *Baptizatur servus Christi*, talis, *in nomine Patris*, etc. Et quia exprimitur actus exercitus per ministrum cum invocatione Trinitatis, verum perficitur sacramentum. Quòd autem additur *ego* in formâ nostrâ, non est de substantiâ formæ, sed ponitur ad majorem expressionem intentionis.

Ad secundum dicendum quòd quia ablutio hominis in aquâ propter multa fieri potest, oportet quòd determinetur in verbis formæ, ad quid fiat: quod quidem non fit per hoc quod dicitur: *In nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti*, quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur Coloss. 3. Et ideò si non exprimatur actus baptismi vel per modum nostrum, vel per modum Græcorum, non perficitur sacramentum, secundùm illam Decretalem Alexandri III (quæ habetur cap. *Si quis*, de Baptismo et ejus Effect.): « Si quis « puerum ter in aquâ immersit in nomine « Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, amen, et « non dixerit: *Ego te baptizo in nomine Pa-*

tris, et Filii, t Spiritûs sancti, amen, non « est puer baptizatus. »

Ad tertium dicendum quòd verba quæ proferuntur in formis sacramentorum, non pronuntiantur solùm causâ significandi, sed etiam causâ efficiendi, in quantum habent efficaciam ab illo Verbo per quod facta sunt omnia, et ideò convenienter diriguntur non solùm ad homines non intelligentes, sed etiam ad creaturas insensibiles; ut cùm dicitur: *Exorcizo te, creatura salis.*

Ad quartum dicendum quòd plures simul non possunt unum baptizare, quia actus multiplicatur secundùm multiplicationem agentium, si perfectè ab unoquoque agatur. Et sic si convenirent duo, quorum unus esset mutus, qui non posset proferre verba, et alius carens manibus, qui non posset exercere actum, non possent ambo simul baptizare, uno dicente verba, et alio exercente actum. Possunt autem, si necessitas exigit, plures simul baptizari, quia nullus eorum reciperet nisi unum baptismum; sed tunc oportebit dicere : *Ego baptizo vos;* nec erit mutatio formæ, quia *vos* nihil aliud est quàm *te* et *te;* quod autem dicitur *nos,* non est idem dicere quòd *ego* et *ego*, sed *ego* et *tu,* et sic jam mutaretur forma. Similiter autem mutaretur, si diceretur : *Ego baptizo me.* Et ideò nullus potest baptizare seipsum. Propter quod et Christus à Joanne voluit baptizari, ut dicitur extra. de Baptismo et ejus Effectu, cap. *Debitum.*

Ad quintum dicendum quòd passio Christi etsi sit principalis causa respectu ministri, est tamen causa instrumentalis respectu SS. Trinitatis, et ideò potiùs commemoratur Trinitas quàm passio Christi.

Ad sextum dicendum quòd etsi sint tria nomina personalia trium personarum, est tamen nomen unum essentiale. Virtus autem divina, quæ operatur in baptismo, ad essentiam pertinet, et ideò dicitur *in nomine*, et non *in nominibus.*

Ad septimum dicendum quòd sicut aqua sumitur ad baptismum, quia ejus usus est communior ad abluendum, ita ad significandum tres personas in formâ baptismi assumuntur illa nomina quibus communiùs consueverunt nominari personæ in illâ linguâ; nec in aliis nominibus perficitur sacramentum.

Articulus vi. — *Utrùm in nomine Christi possit dari baptismus.* — (*4, dist. 4, art. 3, quæst. 2, ad 3, et 1 Cor. 1, lect. 2, col. 4.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in nomine Christi possit dari baptismus. Sicut enim una est fides, ita est unum baptisma, ut dicitur Ephes. 4. Sed Act. 8, 12, dicitur quòd *in nomine Christi baptizabantur viri et mulieres.* Ergo etiam nunc potest dari baptismus in nomine Christi.

2. Præterea, Ambrosius dicit, lib. 1 de Spiritu S., cap. 3, ante med. : *Si Christum dicas et Patrem, à quo unctus est, et ipsum qui unctus est, Filium et Spiritum sanctum, quo unctus est, designâsti.* Sed in nomine Trinitatis potest fieri baptismus. Ergo et in nomine Christi.

3. Præterea, Nicolaus I papa, ad consulta Bulgarorum respondens, dicit, cap. 104, et habetur cap. *A quodam,* de Consecrat., dist. 4 : « Qui in nomine sanctæ Trinitatis, vel « tantùm in nomine Christi, sicut in Actibus « Apostolorum legitur, baptizati sunt (unum « quippe idemque est, ut sanctus ait Ambro « sius), rebaptizari non debent ». Rebaptizarentur autem, si in hâc formâ baptizati sacramentum baptismi non reciperent. Ergò potest conferri baptismus in nomine Christi sub hâc formâ : *Ego te baptizo in nomine Christi.*

Sed contra est quod Pelagius papa scribit Gaudentio episcopo (ut habetur cap. *Si reverà,* de Consecrat., dist. 4) : « Si hi qui in « locis dilectioni tuæ vicinis commorari di- « cuntur, se solummodò in nomine Domini « baptizatos fuisse confitentur, sine cujus- « cumque dubitationis ambiguo, eos ad fidem « catholicam venientes in sanctæ Trinitatis « nomine baptizabis. » Didymus etiam dicit in lib. 2 de Spiritu sancto, parùm à princ., inter op. Hieron. : « Licèt quis possit exi- « stere saxei, ut ita dicam, cordis, et penitùs « mentis alienæ, qui ita baptizare conetur, « ut unum de prædictis nominibus (*scilicet* « *trium personarum*) prætermittat, tamen « sine perfectione baptizabit. »

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., sacramenta habent efficaciam ab institutione Christi. Et ideò si prætermittatur aliquid eorum quæ Christus instituit circa aliquod sacramentum, efficaciâ caret, nisi ex speciali dispensatione ejus qui virtutem suam sacramentis non alligavit. Christus autem instituit sacramentum baptismi dari cum invocatione Trinitatis. Et ideò quicquid desit ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi. Nec obstat quòd in nomine unius personæ intelligitur alia (sicut in nomine Patris intelligitur Filius), aut quòd ille qui nominat unam solam personam, potest habere rectam fidem de tribus, quia sicut ad sacramentum requiritur materia sensibilis, ita et forma sensibilis; unde non sufficit intellectus, vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Unde et in baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri baptismi, affuit Trinitas in sensibilibus signis, scilicet Pater in voce, Filius in humanâ naturâ, Spiritus sanctus in columbâ.

Ad primum ergo dicendum quòd ex speciali Christi revelatione Apostoli in primitivâ Ecclesiâ in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi, quod erat odiosum Judæis et Gentilibus, honorabile redderetur per hoc quòd ad ejus invocationem Spiritus sanctus dabatur in baptismo.

Ad secundum dicendum quòd Ambrosius assignat rationem quare convenienter talis dispensatio fieri potuit in primitivâ Ecclesiâ, quia scilicet in nomine Christi tota Trinitas intelligitur. Et ideò servabatur ad minus in-

tegritate intelligibili forma quam Christus tradidit in Evangelio.

Ad tertium dicendum quòd Nicolaus papa dictum suum confirmat ex duobus præmissis. Et ideò ejus responsio patet ex primis duabus solutionibus.

Articulus vii. — *Utrùm immersio in aquâ sit de necessitate baptismi.* — (4, *dist.* 3, *art.* 4, *qu.* 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd immersio in aquâ sit de necessitate baptismi. Ut enim dicitur Ephes. 4, 5, *una fides, unum baptisma.* Sed apud multos communis modus baptizandi est per immersionem. Ergo videtur quòd non possit esse baptismus sine immersione.

2. Præterea, Apostolus dicit Rom. 6, 3 : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus ; consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem.* Sed hoc fit per immersionem ; dicit enim Chrysostomus super illud Joan. 3 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto,* etc., hom. 24 in Joan., à med. : « Sicut in quodam « sepulcro, in aquâ submergentibus nobis « capita, vetus homo sepelitur, et submersus « deorsùm occultatur ; deinde novus rursùs « ascendit. » Ergo videtur quòd immersio sit de necessitate baptismi.

3. Præterea, si sine immersione totius corporis posset fieri baptismus, sequeretur quòd pari ratione sufficeret quamlibet partem aquâ perfundi. Sed hoc videtur inconveniens, quia originale peccatum, contra quod præcipuè datur baptismus, non est in unâ tantùm corporis parte. Ergo videtur quòd requiratur immersio ad baptismum, et non sufficiat sola aspersio.

Sed contra est quod Hebr. 10, 22, dicitur : *Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda à conscientiâ malâ, et abluti corpus aquâ mundâ.*

Respondeo dicendum quòd aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum ablutionis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ablutio autem fieri potest per aquam, non solùm per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis. Et ideò quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis (quia hoc habet communior usus), potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis, vel etiam per modum effusionis, secundùm illud Ezech. 36, 25 : *Effundam super vos aquam mundam*, sicut beatus Laurentius legitur baptizâsse (cùm ab eo in craticulâ superposito se baptizari S. Romanus petiisset) ; et hoc præcipuè propter necessitatem, vel quia est magna multitudo baptizandorum, ut patet Act. 2 et 4, ubi dicitur quòd crediderunt unâ die tria millia, et aliâ die quinque millia. Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquæ, vel propter debilitatem baptizandi, cui potest imminere periculum mortis ex immersione. Et ideò dicendum est quòd immersio non est de necessitate baptismi.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ sunt per accidens, non variant substantiam rei. Per se autem requiritur ad baptismum corporalis ablutio per aquam ; unde et baptismus lavacrum nominatur, secundùm illud Ephes. 5, 26 : *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ.* Sed quòd fiat ablutio hoc vel illo modo, accidit baptismo. Et ideò talis diversitas non tollit unitatem baptismi.

Ad secundum dicendum quòd in immersione expressiùs repræsentatur figura sepulturæ Christi ; et ideò hic modus baptizandi est communior et laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi repræsentatur aliquo modo, licèt non ita expressè : nam quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis, vel aliqua pars ejus aquæ supponitur, sicut corpus Christi sub terrâ fuit positum.

Ad tertium dicendum quòd principalis pars corporis præcipuè quantùm ad exteriora membra, est caput, in quo vigent omnes sensus et interiores et exteriores. Et ideò si totum corpus aquâ non possit perfundi propter aquæ paucitatem, vel propter aliquam aliam causam, oportet caput perfundere, in quo manifestatur principium animalis vitæ. Et licèt per membra quæ generationi deserviunt, peccatum originale traducatur, non tamen sunt membra illa potiùs aspergenda quàm caput, quia per baptismum non tollitur transmissio originalis in prolem per actum generationis, sed liberatur anima à maculâ et reatu peccati quod incurrit. Et ideò debet præcipuè lavari illa pars corporis in quâ manifestantur opera animæ. In veteri autem lege remedium contra originale peccatum institutum erat in membro generationis, quia adhuc ille per quem originale erat amovendum, nasciturus erat ex semine Abrahæ, cujus fidem circumcisio significabat, ut dicitur Rom. 4.

Articulus viii. — *Utrùm trina immersio sit de necessitate baptismi.* — (4, *dist.* 3, *art.* 4, *qu.* 2 *et* 3, *et dist.* 23, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd trina immersio sit de necessitate baptismi. Dicit enim Augustinus in quodam sermone de Symbolo ad baptizatos, hom. 2 ad neophytos, ut refertur in Decr., dist. 4, de Consec., cap. *Postquàm*) : « Rectè tertiò mersi estis, « qui accepistis baptismum in nomine sanctæ « Trinitatis ; rectè tertiò mersi estis, qui ac- « cepistis baptismum in nomine Jesu Christi, « qui etiam tertiâ die resurrexit à mortuis ; « illa enim tertiò repetita immersio typum « dominicæ exprimit sepulturæ, per quam « Christo consepulti estis in baptismo. » Sed utrumque videtur ad necessitatem baptismi pertinere, scilicet et quòd significetur in baptismo Trinitas personarum, et quòd fiat configuratio ad sepulturam Christi. Ergo videtur quòd trina immersio sit de necessitate baptismi.

2. Præterea, sacramenta ex mandato Christi efficaciam habent. Sed trina immersio est ex mandato Christi ; scribit enim Pelagius papa Gaudentio episcopo (et habetur cap. *Multi sunt*, de Consecrat., dist. 4 : « Evangelicum præceptum, ipso Domino Deo, « et Salvatore nostro Jesu Christo tradente, « nos admonet, in nomine Trinitatis trinâ im-

« mersione sanctum baptismum unicuique « tribuere. » Ergo sicut baptizare in nomine Trinitatis est de necessitate baptismi, ita etiam baptizare trinâ immersione videtur esse de necessitate baptismi.

3. Præterea, si trina immersio non sit de necessitate baptismi, ergo ad primam immersionem aliquis baptismi consequitur sacramentum. Si ergo addatur secunda vel tertia, videtur quòd secundò vel tertiò baptizetur; quod est inconveniens. Non ergo una immersio sufficit ad sacramentum baptismi; sed trina immersio videtur esse de necessitate ipsius.

Sed contra est quod Gregorius dicit scribens Leandro episcopo (in Regist., lib. 1, epist. 41, à med.): « Reprehensibile esse nullatenùs potest infantem in baptismate vel « ter vel semel immergere; quoniam et in « tribus immersionibus personarum Trinitas, « et in unâ potest Divinitatis singularitas de- « signari. »

Respondeo dicendum quòd, sicut priùs dictum est, art. præc., ad 1, ad baptismum per se requiritur ablutio aquæ, quæ est de necessitate sacramenti, modus autem ablutionis per accidens se habet ad sacramentum. Et ideò, sicut ex prædictâ auctoritate Gregorii patet, quantùm est de se, utrumque licitè fieri potest, scilicet et semel et ter immergere, quia unicâ immersione significatur unitas mortis Christi et unitas Deitatis; per trinam autem immersionem significatur triduum sepulturæ Christi, et etiam Trinitas personarum.

Sed diversis ex causis secundùm ordinationem Ecclesiæ quandoque institutus est unus modus, quandoque alius; quia enim à principio nascentis Ecclesiæ quidam de Trinitate malè sentiebant, Christum purum hominem esse æstimantes, nec dici Filium Dei et Deum nisi propter meritum ejus, quod præcipuè fuit in morte, ideò non baptizabant in nomine Trinitatis, sed in commemoratione mortis Christi, et unâ immersione, quod reprobatum fuit in primitivâ Ecclesiâ. Unde in Canonibus apostolicis, can. 49 (et habetur cap. 79 de Consecrat., dist. 4): « Si quis presbyter aut « episcopus non trinam immersionem unius « mysterii celebret, sed semel mergat in ba- « ptismate, quod dari à quibusdam dicitur in « morte Domini, deponatur: non enim nobis « dixit Dominus : In morte meâ baptizate, « sed : In nomine Patris, et Filii, et Spiritûs « sancti. » Postmodùm verò inolevit quorumdam schismaticorum et hæreticorum error homines rebaptizantium, sicut de Donatistis Augustinus narrat super Joan. tract. 11, à med., et lib. de Hæresib., hæres. 69. Et ideò in detestationem erroris eorum fuit statutum in conc. Toletano IV, can. 6 (et habetur cap. 85, de Consecrat., dist. 4), quòd fieret una sola immersio : ubi sic legitur : « Propter vi- « tandum schismatis scandalum, vel hæretici « dogmatis usum, simplam teneamus bapti- « smi immersionem. » Sed cessante tali causâ, communiter observatur in baptismo trina immersio. Et ideò graviter peccaret aliter baptizans, quasi ritum Ecclesiæ non observans; nihilominùs tamen esset baptismus.

Ad primum ergo dicendum quòd Trinitas est sicut agens principale in baptismo. Similitudo autem agentis pervenit ad effectum secundùm formam, et non secundùm materiam. Et ideò significatio Trinitatis fit in baptismo per verba formæ; nec est de necessitate quòd significetur Trinitas per usum materiæ; sed hoc fit ad majorem expressionem. Similiter etiam mors Christi figuratur sufficienter in unicâ immersione. Triduum autem sepulturæ non est de necessitate salutis nostræ, quia etiamsi uno die fuisset sepultus vel mortuus, suffecisset ad perficiendam nostram redemptionem. Sed triduum illud ordinatur ad manifestandum veritatem mortis, ut supra dictum est, quæst. 51, art. 4, et quæst. 53, art. 2. Et ideò patet quòd trina immersio nec ex parte Trinitatis, nec ex parte passionis Christi est de necessitate sacramenti.

Ad secundum dicendum quòd Pelagius papa intelligit trinam immersionem esse de mandato Christi in suo simili, in hoc scilicet quòd Christus præcepit baptizari *in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.* Non tamen est similis ratio de formâ et de usu materiæ, ut dictum est in solut. præc.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 64, art. 8, intentio requiritur ad baptismum. Et ideò ex intentione ministri Ecclesiæ, qui intendit unum baptismum dare trinâ immersione, efficitur unum baptisma. Unde Hieronymus dicit super Epistolam ad Ephes., sup. illud cap. 4 : *Unus Dominus*, etc.: *Licèt ter baptizemur, id est, immergamur, propter mysterium Trinitatis, tamen unum baptisma reputatur.* Si verò intenderet ad unamquamque immersionem unum baptisma dare, ad singulas immersiones repetens verba formæ, peccaret, quantùm in se est, pluries baptizans.

Articulus ix. — *Utrùm baptismus possit iterari.*—(4, *dist.* 6, *qu.* 2, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *et* 4 *contra, cap.* 59, *fin., et cap.* 70 *et* 71, *et Joan.* 3, *col.* 4, *et Ephes.* 4, *lect.* 2, *col.* 1, *ut et supra, quæst.* 63, *art.* 5.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd baptismus possit iterari. Baptismus enim videtur institutus ad ablutionem peccatorum. Sed peccata iterantur. Ergo multò magis baptismus debet iterari, quia misericordia Christi transcendit hominis culpam.

2. Præterea, Joannes Baptista præcipuè fuit à Christo commendatus, cùm de eo dictum sit Matth. 11, 11 : *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptistâ.* Sed baptizati à Joanne iterùm baptizabantur, ut habetur Act. 19, ubi dicitur quòd Paulus baptizabat eos qui erant baptizati baptismo Joannis. Ergo multo fortiùs illi qui sunt baptizati ab hæreticis vel peccatoribus, sunt rebaptizandi.

3. Præterea, in Nicæno conc., can. 19, statutum est, *si quis confugerit ad Ecclesiam catholicam de Paulianistis et Cataphrygis, rebaptizari eos omninò debere.* Videtur autem esse eadem ratio de aliis hæreticis. Ergo baptizati ab hæreticis debent rebaptizari.

4. Præterea, baptismus est necessarius ad salutem. Sed de quibusdam baptizatis aliquando dubitatur an sint baptizati. Ergo videtur quòd debeant iterùm baptizari.

5. Præterea, Eucharistia est perfectius sacramentum quàm baptismus, ut supra dictum est, qu. præc., art. 3. Sed sacramentum Eucharistiæ iteratur. Ergo videtur quòd multò magis baptismus possit iterari.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 5: *Una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum quòd baptismus iterari non potest : primò quidem quia baptismus est quædam spiritualis regeneratio, prout scilicet aliquis moritur veteri vitæ, et incipit novam vitam agere; unde dicitur Joan. 3, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Unius autem non est nisi una generatio. Et ideò non potest baptismus iterari, sicut nec carnalis generatio. Unde Augustinus, super illud Joan. 3 : *Numquid potest homo in ventrem matris suæ iteratò introire, et renasci?* dicit, tract. 11 in Joan., ante med. : « Sic tu intellige nativitatem spiritûs, quomodò intellexit Nicodemus nativitatem carnis : quomodò enim uterus non potest repeti, sic nec baptismus. » Secundò quia in morte Christi baptizamur, per quam morimur peccato, et resurgimus in novitatem vitæ. Christus autem semel tantùm mortuus est. Et ideò baptismus iterari non debet. Propter quod Hebr. 6, 6, contra quosdam rebaptizari volentes dicitur : *Rursùs crucifigentes sibimetipsis Filium Dei;* ubi Glossa (ord. sup. illud : *Renovari rursùs*) dicit : *Una Christi mors unum baptisma consecravit.* Tertiò quia baptismus imprimit characterem qui est indelebilis, et cum quâdam consecratione datur. Unde sicut aliæ consecrationes non iterantur in Ecclesiâ, ita nec baptismus. Et hoc est quod Augustinus dicit 2 contra Epist. Parmeniani, cap. 13, à med., quòd « character militaris non repetitur, » et quòd « non minùs hæret sacramentum Christi quàm corporalis hæc nota; cùm videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per pœnitentiam redeuntibus non restituitur. » Quartò quia baptismus principaliter datur contra originale peccatum. Et ideò sicut originale peccatum non iteratur, ita etiam nec baptismus iteratur, quia, ut dicitur Rom. 5, 18, *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ.*

Ad primum ergo dicendum quòd baptismus operatur in virtute passionis Christi, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst. Et ideò sicut peccata sequentia virtutem passionis Christi non auferunt, ita etiam non auferunt baptismum, ut necesse sit ipsum iterari; sed pœnitentiâ superveniente tollitur peccatum, quod impediebat effectum baptismi.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit super illud Joan. 1 : *Sed ego nesciebam eum,* tract. 5 in Joan., vers. fin. : « Ecce post Joannem baptizatum est, post homicidam non est baptizatum; quia Joannes dedit baptismum suum, homicida dedit baptismum Christi : quod sacramentum tam sanctum est, ut nec homicidâ ministrante polluatur. »

Ad tertium dicendum quòd Pauliani et Cataphrygæ non baptizabant in nomine Trinitatis. Unde Gregorius dicit scribens Quirino episcopo in Regist. lib. 9, epist. 61, parùm à princ. : « Hi hæretici qui in Trinitatis nomine minimè baptizantur, sicut sunt Bonosiani et Cataphrygæ » (qui scilicet idem sentiebant cum Paulianis), « quia et illi Christum Deum non credunt », existimantes ipsum scilicet esse purum hominem, et isti, scilicet Cataphrygæ, « Spiritum sanctum perverso sensu esse quemdam pravum hominem, Montanum scilicet credunt; tales cùm ad sanctam Ecclesiam veniunt, baptizantur, quia baptisma non fuit, quod in errore positi in sanctæ Trinitatis nomine minimè perceperunt. » Sed, sicut in regulis eccl. (scilicet in lib. de ecclesiasticis Dogm., cap. 52) dicitur, « si qui apud illos hæreticos baptizati sunt qui in sanctæ Trinitatis confessione baptizabant, et veniunt ad catholicam fidem, recipiantur ut baptizati. »

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicit Decret. Alexandri III (quæ habetur cap. *De quibus*, 11, de Bapt. et de ejus Effect.): « De quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizentur, his verbis præmissis : Si baptizatus es, ego non te baptizo; sed si nondùm baptizatus es, ego te baptizo, etc., non enim videtur iterari quod nescitur esse factum. »

Ad quintum dicendum quòd utrumque sacramentum, scilicet baptismi et Eucharistiæ, est repræsentativum dominicæ mortis et passionis, aliter tamen et aliter : nam in baptismo commemoratur mors Christi, in quantum homo Christo commoritur, ut in novam vitam regeneretur; sed in sacramento Eucharistiæ commemoratur mors Christi, in quantum ipse Christus passus exhibetur nobis, quasi paschale convivium, secundùm illud 1 Corinth. 5, 7 : *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur.* Et quia homo semel nascitur, multoties autem cibatur, semel tantùm datur baptismus, multoties autem Eucharistia.

Articulus x. — *Utrùm ritus quo Ecclesia in baptizando utitur, sit conveniens.* — (4, *dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 7, *et dist.* 6, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæstiunc.* 3.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens ritus quo Ecclesia utitur in baptizando. Ut enim dicit Chrysostomus (habetur in Fragment. Chromatii in Biblioth. PP. et cap. 10 de Consecrat., dist. 4), « nunquàm aquæ baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent. » Hoc autem factum fuit in baptismo Christi; qui celebratur in festo Epiphaniæ. Ergo magis deberet celebrari solemnis baptismus in festo Epiphaniæ quàm in vigiliâ Paschæ et in vigiliâ Pentecostes.

2. Præterea, ad idem sacramentum non videtur pertinere diversarum materiarum usus. Sed ad baptismum pertinet ablutio

aquæ. Inconvenienter igitur ille qui baptizatur, bis inungitur oleo sancto, primùm in pectore, deinde inter scapulas, et tertiò chrismate in vertice.

3. Præterea, *in Christo Jesu non est masculus et fœmina, barbarus et Scytha* (1), Coloss. 3, 11; et eâdem ratione nec aliquæ aliæ hujusmodi differentiæ. Multò igitur minùs diversitas vestium aliquid operatur in fide Christi. Inconvenienter igitur baptizatis traditur candida vestis.

4. Præterea, sine hujusmodi observantiis potest baptismus celebrari. Hæc igitur quæ dicta sunt videntur esse superflua, et ita inconvenienter ab Ecclesiâ instituta esse in ritu baptismi.

Sed contra est quòd Ecclesia regitur Spiritu sancto, qui nihil inordinatum operatur.

Respondeo dicendum quòd in sacramento baptismi aliquid agitur quod est de necessitate sacramenti, et aliquid est quod ad quamdam solemnitatem sacramenti pertinet. De necessitate quidem sacramenti est forma, quæ designat principalem causam sacramenti; et minister, qui est causa instrumentalis; et usus materiæ, scilicet ablutio in aquâ, quæ designat principalem sacramenti effectum.

Cætera verò omnia quæ in ritu baptizandi observat Ecclesia, magis pertinent ad quamdam solemnitatem sacramenti. Quæ quidem adhibentur in sacramento propter tria: primò quidem ad excitandam devotionem fidelium et reverentiam ad sacramentum. Si enim simpliciter fieret ablutio in aquâ absque solemnitate, de facili ab aliquibus æstimaretur quasi quædam communis ablutio. Secundò ad fidelium instructionem. Simplices enim, qui litteris non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, putà per picturas et aliqua hujusmodi; et per hunc modum per ea quæ in sacramentis aguntur, vel instruuntur, vel sollicitantur ad quærendum de his quæ per hujusmodi sensibilia signa significantur. Et ideò quia præter principalem sacramenti effectum, oportet quædam alia scire circa baptismum, conveniens fuit ut etiam quibusdam exterioribus signis repræsentarentur. Tertiò quia per orationes et benedictiones et alia hujusmodi cohibetur vis dæmonis ab impedimento sacramentalis effectûs.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus in Epiphaniâ baptizatus est baptismo Joannis, ut supra dictum est, quæst. 39, art. 2; quo quidem baptismo non baptizantur fideles, sed potiùs baptismo Christi, qui quidem habet efficaciam ex passione Christi, secundùm illud Rom. 6, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus;* et ex Spiritu sancto, secundùm illud Joannis 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto,* etc. Et ideò solemnis baptismus agitur in Ecclesiâ et in vigiliâ Paschæ, quando fit commemoratio dominicæ sepulturæ et resurrectionis ejusdem (propter quod et Dominus post resurrectionem præceptum de baptismo discipulis dedit, ut habetur Matth. ult.), et in vigiliâ Pentecostes, quando incipit celebrari solemnitas Spiritûs sancti; unde et apostoli leguntur ipso die Pentecostes, quo Spiritum sanctum receperant, tria millia hominum baptizâsse.

Ad secundum dicendum quòd usus aquæ adhibetur in baptismo, quasi pertinens ad substantiam sacramenti; sed usus olei vel chrismatis adhibetur ad quamdam solemnitatem. Nam primò baptizandus inungitur oleo sancto et in pectore et in scapulis, *quasi athleta Dei*, ut Ambrosius dicit in lib. 1 de Sacramentis, cap. 2, in princ., sicut pugiles inungi consueverunt. Unde, sicut Innocentius III dicit in quâdam Decr. de sacrâ Unctione (cap. *Cùm venisset*) « baptizandus in pectore inungitur, ut per Spiritûs sancti donum « errorem abjiciat et ignorantiam, et fidem « rectam suscipiat, quia justus ex fide vivit. « Inter scapulas autem inungitur, ut per « Spiritûs sancti gratiam excutiat negligentiam, et torporem, et bonam operationem « exerceat, quia fides sine operibus mortua « est, ut per fidei sacramentum sit munditia « cogitationum in pectore, et per operis « exercitium fortitudo laborum in scapulis, ut « per dilectionem operetur. » Post baptismum verò, ut Rabanus dicit, libro Institut. cleric., cap. 28, circa med., « statim signatur in cerebro « à presbytero cum sacro chrismate, sequente » simul et oratione, ut Christi regni particeps « fiat, et à Christo Christianus possit vocari »; vel, sicut Ambrosius dicit, lib. 3 de Sacram., cap. 1, à princ., « unguentum super caput « effunditur, quia sapientis sensus in capite « ejus » (quod sequitur habet Innoc. III, loc. cit.), « in vertice inungitur, ut sit paratus omni « petenti de fide reddere rationem. »

Ad tertium dicendum quòd vestis illa candida traditur baptizato, non quidem eâ ratione quòd non liceat ei aliis vestibus uti, sed in signum gloriosæ resurrectionis, ad quam homines per baptismum regenerantur, et ad significandam puritatem vitæ, quam debent post baptismum observare, secundùm illud Rom. 6, 4: *In nativitate vitæ ambulemus.*

Ad quartum dicendum quòd ea quæ pertinent ad solemnitatem sacramenti, etsi non sint de necessitate sacramenti, non tamen sunt superflua, quia sunt ad benè esse sacramenti, ut dictum est in corp.

Articulus xi. — *Utrùm convenienter describantur tria baptismata.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 3, *et quæst.* 6, *art.* 4, *et Joan.* 112, *lect.* 1, *fin.*, *et Hebr.* 6, *lect.* 3, *fin.*)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter describantur tria baptismata, scilicet aquæ, sanguinis et flaminis, sive Spiritûs sancti, quia Apostolus dicit Ephes. 4, 5: *Una fides, unum baptisma.* Sed non est nisi una fides. Ergo non debent poni tria baptismata.

2. Præterea, baptisma est quoddam sacramentum, ut ex supra dictis patet, quæst. 65, art. 1. Sed solus baptismus aquæ est sacramentum. Ergo non debent poni alia duo baptismata.

3. Præterea, Damascenus in lib. 4 orth.

(1) Vulgata: *Ubi non est gentilis et Judæus, circumcisio et præputium, barbarus et Scytha.*

Fid., cap. 10, à med., determinat plura alia genera baptismatum. Non ergo debent poni solùm tria baptismata.

Sed contra est quod super illud Hebr. 6 : *Baptismatum doctrinæ,* dicit Glossa ordin. : *Pluraliter dicit, quia est baptismus aquæ, pœnitentiæ et sanguinis.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst. et quæst. 62, art. 5, baptismus aquæ efficaciam habet à passione Christi, cui aliquis configuratur per baptismum, et ulteriùs sicut à primâ causâ à Spiritu sancto. Licèt autem effectus dependeat à primâ causâ, causa tamen superexcedit effectum, nec dependet ab effectu. Et ideò præter baptismum aquæ potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, in quantum quis ei conformatur, pro Christo patiendo. Unde dicitur Apocalyps. 7, 14 : « Hi sunt qui venerunt ex magnâ tribulatio- « ne, et laverunt stolas suas, et dealbaverunt « eas in sanguine Agni. » Eâdem etiam ratione aliquis per virtutem Spiritûs sancti consequitur effectum baptismi, non solùm sine baptismo aquæ, sed etiam sine baptismo sanguinis, in quantum scilicet alicujus cor per Spiritum sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum, et pœnitendum de peccatis ; unde etiam dicitur baptismus pœnitentiæ. Et de hoc dicitur Isa. 4, 4 : « Si « abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et « sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus « in spiritu judicii et spiritu ardoris. »

Sic igitur utrumque aliorum baptismatum nominatur baptismus, in quantum supplet vicem baptismi aquæ. Unde dicit Augustinus in lib. 4 de unico Baptismo parvulorum, cont. Donatist., cap. 22, in princ. : « Baptismi vicem « aliquando implere passionem, de latrone « illo, cui non baptizato dictum est : *Hodie me-* « *cum eris in paradiso,* beatus Cyprianus non « leve documentum assumpit ; quod etiam « atque etiam considerans, invenio non tan- « tùm passionem pro nomine Christi, id quod « baptismo deerat, posse supplere, sed etiam « fidem conversionemque cordis, si fortè ad « celebrandum mysterium baptismi in angu- « stiis temporum succurri non potest. »

Ad primum ergo dicendum quòd alia duo baptismata includuntur in baptismo aquæ, qui efficaciam habet et ex passione Christi, et ex Spiritu sancto. Et ideò per hoc non tollitur unitas baptismatis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 60, art. 1 et 2, sacramentum habet rationem signi ; alia verò duo conveniunt cum baptismo aquæ non quidem quantùm ad rationem signi, sed quantùm ad effectum baptismatis ; et ideò non sunt sacramenta.

Ad tertium dicendum quòd Damascenus ponit quædam baptismata figuralia ; sicut diluvium, quod fuit signum nostri baptismi, quantùm ad salvationem fidelium in Ecclesiâ, sicut *tunc paucæ animæ* (1) *salvæ factæ sunt in arcâ,* ut dicitur 1 Petri 3, 20. Ponit etiam transitum maris Rubri, qui significat nostrum baptisma, quantùm ad liberationem à servitute peccati ; unde et Apostolus dicit 1 Corinth. 10, 2, quòd *omnes baptizati sunt in nube et in mari.* Ponit etiam ablutiones diversas, quæ fiebant in veteri lege, præfigurantes nostrum baptisma, quantùm ad purgationem peccatorum. Ponit etiam baptismum Joannis, qui fuit præparatorius ad nostrum baptisma.

(1) Vulgata : *In quâ pauci, id est, octo animæ,* etc.

Articulus xii. — *Utrùm baptismus sanguinis sit potissimus inter alia baptismata.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 4, *et Hebr.* 6, *lect.* 3, *fin.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd baptismus sanguinis non sit potissimus inter tria prædicta baptismata. Baptismus enim aquæ imprimit characterem, quod quidem baptismus sanguinis non facit. Ergo baptismus sanguinis non est potior quàm baptismus aquæ.

2. Præterea, baptismus sanguinis non valet sine baptismo flaminis, qui est per charitatem : dicitur enim 1 ad Corinth. 13, 3 : *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Sed baptismus flaminis valet sine baptismo sanguinis, non enim soli martyres salvantur. Ergo baptismus sanguinis non est potissimus.

3. Præterea, sicut baptismus aquæ habet efficaciam à passione Christi, cui secundùm prædicta art. præc. respondet baptismus sanguinis, ita passio Christi efficaciam habet à Spiritu sancto, secundùm illud Hebr. 9, 14 : *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum obtulit semetipsum pro nobis, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis,* etc. Ergo baptismus flaminis potior est quàm baptismus sanguinis. Non ergo baptismus sanguinis est potissimus.

Sed contra est quod Augustinus ad Fortunatum loquens de comparatione baptismatum dicit (Gennadius in lib. de eccles. Dogmatib., cap. 74) : « Baptizatus confitetur fidem suam « coram sacerdote, martyr coram persecutore : « ille post confessionem aspergitur aquâ, hic « sanguine ; ille per impositionem manûs « pontificis recipit Spiritum sanctum, hic tem- « plum efficitur Spiritûs sancti. »

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., effusio sanguinis pro Christo, et operatio interior Spiritûs sancti dicuntur baptismata, in quantum efficiunt effectum baptismi aquæ. Baptismus autem aquæ efficaciam habet à passione Christi et à Spiritu sancto, ut dictum est art. præc. Quæ quidem duæ causæ operantur in quolibet horum trium baptismatum, excellentissimè tamen in baptismo sanguinis : nam passio Christi operatur quidem in baptismo aquæ per quamdam figuralem repræsentationem ; in baptismo autem flaminis vel pœnitentiæ per quamdam affectionem ; sed in baptismo sanguinis per imitationem operis. Similiter etiam virtus Spiritûs sancti operatur in baptismo aquæ per quamdam virtutem latentem ; in baptismo autem pœnitentiæ per cordis commotionem ; sed in baptismo sanguinis per potissimum dilectionis et affectionis fervorem secundùm

illud (1) Joan. 15, 13: *Majorem hâc dilectionem nemo habet quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Ad primum ergo dicendum quòd character est res et sacramentum. Non autem dicimus quòd baptismus sanguinis præeminentiam habeat secundùm rationem sacramenti, sed quantùm ad sacramenti effectum.

Ad secundum dicendum quòd effusio sanguinis non habet rationem baptismi, si sit sine charitate. Ex quo patet quòd baptismus sanguinis includit baptismum flaminis, et non è converso: unde ex hoc ipso probatur perfectior.

Ad tertium dicendum quòd baptismus sanguinis præeminentiam habet, non solùm ex parte passionis Christi, sed etiam ex parte Spiritûs sancti, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO LXVII.

De ministris per quos traditur baptismi sacramentum. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ministris, per quos traditur sacramentum baptismi.

Circa hoc quæruntur octo: 1° utrùm ad diaconum pertineat baptizare; 2° utrùm pertineat ad presbyterum, vel solùm ad episcopum; 3° utrùm laicus possit sacramentum baptismi conferre; 4° utrùm hoc possit facere mulier; 5° utrùm non baptizatus possit baptizare; 6° utrùm plures possint simul baptizare unum et eumdem; 7° utrùm necesse sit aliquem esse qui baptizatum de sacro fonte recipiat; 8° utrùm suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad ejus instructionem.

Articulus primus. — *Utrùm ad officium diaconi pertineat baptizare.* — (4, *dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *et dist.* 7, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp.*, *et dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad officium diaconi pertineat baptizare. Simul enim injungitur à Domino officium prædicandi Evangelium et baptizandi, secundùm illud Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos,* etc. Sed ad officium diaconi pertinet evangelizare. Ergo videtur quòd etiam ad officium diaconi pertineat baptizare.

2. Præterea, secundùm Dionysium, cap. 5 eccles. Hierarch., aliquant. à princ., purgare pertinet ad officium diaconi. Sed purgatio à peccatis maximè fit per baptismum, secundùm illud Ephes. 5, 26: *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ.* Ergo videtur quòd baptizare pertineat ad diaconum.

3. Præterea, de B. Laurentio legitur quòd cùm ipse esset diaconus, plurimos baptizabat. Ergo videtur quòd ad diaconos pertineat baptizare.

Sed contra est quod Gelasius I papa dixit, epist. 9, cap. 7 (et habetur in Decret. dist. 93, cap. 13): « Diaconos propriam constituimus observare mensuram; » et infra: « Absque episcopo vel presbytero baptizare non audeant, « nisi prædictis ordinibus fortassè longiùs « constitutis, necessitas extrema compellat. »

Respondeo dicendum quòd sicut cœlestium ordinum proprietates et eorum officia ex eorum nominibus accipiuntur, ut Dionysius dicit, cap. 7 cœlest. Hierarch., in princ., ita etiam ex nominibus ecclesiasticorum ordinum accipi potest quid ad unumquemque pertineat ordinem.

Dicuntur autem diaconi, quasi ministri, quia videlicet ad diaconos non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio præbere, sed adhibere ministerium aliis majoribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconum non pertinet, quasi ex proprio officio, tradere sacramentum baptismi, sed in collatione hujus sacramenti et aliorum assistere, et ministrare majoribus. Unde Isidorus dicit in epist. ad Laudefred.: « Ad diaconum pertinet assistere « sacerdotibus et ministrare in omnibus quæ « aguntur in sacramentis Christi, in baptismo « scilicet, in chrismate, in patenâ et in calice. »

Ad primum ergo dicendum quòd ad diaconum pertinet recitare Evangelium in ecclesiâ, et prædicare ipsum per modum catechizantis; unde et Dionysius dicit, cap. 5 eccles. Hierarch., circa med., et cap. 3, quòd diaconi habent officium super immundos, inter quos ponit catechumenos. Sed docere, id est, exponere Evangelium, pertinet propriè ad episcopum, cujus actus est perficere, secundùm Dionysium, cap. 5 eccles. Hierarch., ante med. Perficere autem idem est quòd docere. Unde non sequitur quòd ad diaconos pertineat officium baptizandi.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Dionysius dicit in eccles. Hierarch., parùm à princ., baptismus non solùm habet purgativam, sed etiam illuminativam virtutem, et ideò excedit officium diaconi, ad quem pertinet solùm purgare, scilicet vel repellendo immundos, vel disponendo eos ad sacramenti susceptionem.

Ad tertium dicendum quòd quia baptismus est sacramentum necessitatis, permittitur diaconis, necessitate urgente, in absentiâ majorum baptizare, sicut patet ex auctoritate Gelasii supra inductâ in arg. *Sed contra.* Et hoc modo B. Laurentius diaconus existens baptizavit

Articulus II. — *Utrùm baptizare pertineat ad officium presbyterorum.* — (4, *dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 2, *et dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 3, *corp.*, *et dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 2, *corp.*, *et dist.* 24, *quæst.* 2, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd baptizare non pertineat ad officium presbyterorum, sed solùm episcoporum, quia, sicut dictum est quæst. præc., art. 5, arg. 1, et art. præc., arg. 1, sub eodem præcepto injungitur Matth. ult., officium docendi et baptizandi. Sed docere, quod est perficere, pertinet ad officium episcopi, ut patet per Dionysium, cap. 5 et 6 eccles. Hier. Ergo et baptizare pertinet tantùm ad officium episcopi.

2. Præterea, per baptismum annumeratur

(1) Ita cum Mss. Garcia et posteriores editi. Al., *per potissimum dilectionis, secundùm illud,* etc.

aliquis populo christiano; quod quidem videtur ad officium solius principis pertinere. Sed principatum in Ecclesiâ tenent episcopi, qui, ut dicitur in Glossâ (ord. Bedæ sup. illud: *Designavit Dominus*), Luc. 10, tenent locum apostolorum, de quibus dicitur in psal. 44, 17: *Constitues eos principes super omnem terram.* Ergo videtur quòd baptizare pertineat solùm ad officium episcopi.

3. Præterea, Isidorus dicit, loc. cit. art. præc., quòd *ad episcopum pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris et confectio chrismatis; ipse ordines ecclesiasticos distribuit, et sacras virgines benedicit.* Sed his omnibus majus est sacramentum baptismi. Ergo videtur quòd multò magis ad officium solius episcopi pertineat baptizare.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 2 de Offic., cap. 24, ad fin.: *Constat baptisma solis sacerdotibus esse traditum.*

Respondeo dicendum quòd sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum corporis Christi conficiant, sicut supra dictum est, quæst. 63, art. 2 et 6, et quæst. 65, art. 3. Illud autem est sacramentum ecclesiasticæ unitatis, secundùm illud Apostoli 1 Cor. 10, 17: *Unus panis et unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane et de uno calice participamus.* Per baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticæ unitatis; unde et accipit jus ad mensam Domini accedendi. Et ideò sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam (ad quod principaliter sacerdotium ordinatur), ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare; ejusdem enim videtur esse operari totum, et partem in toto disponere.

Ad primum ergo dicendum quòd utrumque officium, scilicet docendi et baptizandi, Dominus apostolis injunxit, quorum vicem gerunt episcopi, aliter tamen et aliter. Nam officium docendi commisit eis Christus, ut ipsi per se illud exercerent, tanquàm principalissimum: unde et ipsi apostoli dixerunt, Act. 6, 2: *Non est æquum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Officium autem baptizandi commisit apostolis, ut per alios exercendum. Unde et Apostolus dicit 1 Cor. 1, 17: *Non misit me Christus baptizare, sed evangelizare;* et hoc ideò quia in baptizando nihil operatur meritum et sapientia ministri, sicut in docendo, ut patet ex supra dictis, quæst. 64, art. 5, 6 et 9; in cujus etiam signum nec ipse Dominus baptizavit, sed discipuli ejus, ut dicitur Joan. 4. Nec tamen per hoc excluditur quin episcopi possint baptizare, quia quod potest potestas inferior, potest et superior; unde et Apostolus ibidem dicit se quosdam baptizâsse.

Ad secundum dicendum quòd in quâlibet republicâ ea quæ sunt minora, pertinent ad minores, majora verò majoribus reservantur, secundùm illud Exodi 18, 22: *Quidquid majus fuerit referant ad te; et ipsi tantummodò minora judicent.* Et ideò ad minores civitatis principes pertinet disponere de infimo populo; ad summos autem principes pertinet disponere ea quæ pertinent ad majores civitatis. Per baptismum autem non adipiscitur aliquis nisi infimum gradum in populo christiano. Et ideò baptizare pertinet ad minores principes Ecclesiæ, id est, ad presbyteros, qui tenent locum septuaginta duorum discipulorum Christi, ut dicit Glossa Lucæ 10, cit. in arg.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 65, art. 3, in corp., et ad 4, sacramentum baptismi est potissimum necessitate; sed quantùm ad perfectionem sunt quædam alia potiora, quæ episcopis reservantur.

Articulus iii. — *Utrùm laicus possit baptizare.* — (2-2, *quæst.* 100, *art.* 2, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *et* 3, *et dist.* 6, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 2 *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd laicus baptizare non possit. Baptizare enim, sicut dictum est art. præc., propriè pertinet ad ordinem sacerdotalem. Sed ea quæ sunt ordinis, non possunt committi non habenti ordinem. Ergo videtur quòd laicus, qui non habet ordinem, baptizare non possit.

2. Præterea majus est baptizare quàm alia sacramentalia baptismi perficere, sicut catechizare et exorcizare, et aquam baptismalem benedicere. Sed hæc non possunt fieri à laicis, sed solùm à sacerdotibus. Ergo videtur quòd multò minùs laici possint baptizare.

3. Præterea, sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et pœnitentia. Sed laicus non potest absolvere in foro pœnitentiali. Ergo neque potest baptizare.

Sed contra est quod Gelasius I papa, epist. 9, cap. 7, et Isidor., lib. 2 de Offic., cap. 24, ad fin., dicunt, quòd *baptizare, necessitate imminente, laicis christianis plerùmque conceditur.*

Respondeo dicendum quòd ad misericordiam ejus qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet ut in his quæ sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat. Inter omnia autem sacramenta maximæ necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter omninò subveniri non potest, et adulti non possunt aliter quàm per baptismum plenam remissionem consequi et quantùm ad culpam et quantùm ad pœnam. Et ideò ut homo circa remedium tam necessarium defectum pati non possit, institutum est ut et materia baptismi sit communis, scilicet aqua, quæ à quolibet de facili haberi potest, et minister baptismi etiam sit quicumque non ordinatus, ne propter defectum baptismi homo salutis suæ dispendium patiatur.

Ad primum ergo dicendum quòd baptizare pertinet ad ordinem sacerdotalem secundùm quamdam convenientiam et solemnitatem; non autem hoc est de necessitate sacramenti; unde etiamsi extra necessitatis articulum laicus baptizet, peccat quidem, tamen sacramentum baptismi confert; nec est rebaptizandus ille qui sic est baptizatus.

Ad secundum dicendum quòd illa sacramentalia baptismi pertinent ad solemnitatem, non autem ad necessitatem baptismi. Et ideò fieri non debent, nec possunt à laico,

sed solùm à sacerdote, cujus est solemniter baptizare.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 65, art. 3 et 4, pœnitentia non est tantæ necessitatis sicut baptismus; potest enim per contritionem suppleri defectus sacerdotalis absolutionis, quæ non liberat à totâ pœnâ, nec etiam pueris adhibetur. Et ideò non est simile de baptismo, cujus effectus per nihil aliud suppleri potest.

Articulus iv. — *Utrùm mulier possit baptizare.* — (*Sup., art.* 3, *et locis ibidem inductis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non possit baptizare. Legitur enim in Carthaginensi concilio 4, can. 99, etc., quòd *mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere vel aliquos baptizare non præsumat.* Sed nullo modo licet mulieri docere in conventu, secundùm illud 1 Cor. 14, 35: *Turpe est mulieri in ecclesiâ loqui.* Ergo videtur quòd nec etiam aliquo modo mulieri liceat baptizare.

2. Præterea, baptizare pertinet ad officium prælationis; unde à sacerdotibus habentibus curam animarum debet accipi baptismus. Sed hoc non potest competere mulieri, secundùm illud 1 Timoth. 2, 12: *Docere mulieri non permitto, nec dominari in virum, sed esse in silentio.* Ergo mulier baptizare non potest.

3. Præterea, in spirituali regeneratione videtur aqua habere locum materni uteri, ut Augustinus dicit super illud Joan. 3: *Numquid homo potest in ventrem matris suæ iteratò introire et renasci?* tract. 11 in Joan., ante med.; ille autem qui baptizat, videtur magis habere patris officium. Sed hoc non competit mulieri. Ergo mulier baptizare non potest.

Sed contra est quod Urbanus papa dicit (et habetur in Decr. 30, quæst. 3, cap 4): « Super quibus consuluit nos tua dilectio, « hoc videtur nobis ex sententiâ respon- « dendum, ut baptismus sit, si instante ne- « cessitate fœmina puerum in nomine sanctæ « Trinitatis baptizaverit. »

Respondeo dicendum quòd Christus est qui principaliter baptizat, secundùm illud Joan. 1, 33: *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat.* Dicitur autem Coloss. 3 (æquivalenter) quòd in Christo non est masculus et fœmina. Et ideò sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi; ita etiam et fœmina. Quia tamen *caput mulieris est vir, et caput viri est Christus*, ut dicitur 1 Corinth. 11, non debet mulier baptizare, si adsit copia viri; sicut nec laicus præsente clerico, nec clericus præsente sacerdote; qui tamen potest baptizare præsente episcopo, eò quòd hoc pertinet ad officium sacerdotis.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut mulieri non permittitur publicè docere, potest tamen privatâ doctrinâ vel monitione aliquem instruere, ita non permittitur ei publicè et solemniter baptizare, sed tamen potest baptizare in necessitatis articulo.

Ad secundum dicendum quòd quando baptismus solemniter et ordinatè celebratur, debet aliquis sacramentum baptismi suscipere à presbytero curam animarum habente, vel ab aliquo vice ejus. Hoc tamen non requiritur in articulo necessitatis, in quo potest mulier baptizare.

Ad tertium dicendum quòd in generatione carnali masculus et fœmina operantur secundùm virtutem propriæ naturæ; et ideò fœmina non potest esse principium generationis activum, sed passivum tantùm. Sed in generatione spirituali neuter operantur in virtute propriâ, sed instrumentaliter tantùm per virtutem Christi; et ideò eodem modo potest vir et mulier in casu necessitatis baptizare. Si tamen mulier etiam extra casum necessitatis baptizaret, non esset rebaptizandus, sicut et de laico dictum est art. præc.; peccaret tamen ipsa baptizans, et alii qui ad hoc cooperarentur, vel baptismum ab eâ suscipiendo, vel ei baptizandum aliquem offerendo.

Articulus v. — *Utrùm non baptizatus possit sacramentum baptismi conferre.* — (*Sup., art.* 3, *et locis ibidem notatis.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui non est baptizatus, non possit sacramentnm baptismi conferre. Nullus enim dat quod non habet. Sed non baptizatus non habet sacramentum baptismi. Ergo non potest ipsum conferre.

2. Præterea, sacramentum baptismi confert aliquis in quantum est minister Ecclesiæ. Sed ille qui non est baptizatus, nullo modo pertinet ad Ecclesiam, scilicet nec re nec sacramento. Ergo non potest sacramentum baptismi conferre.

3. Præterea, majus est sacramentum conferre quàm suscipere. Sed non baptizatus non potest alia sacramenta suscipere. Ergo multò minùs potest aliquod sacramentum conferre.

Sed contra est quod Isidorus dicit (habetur cap. *Si quis per ignorantiam*, 1, quæst. 1): *Romanus pontifex non hominem judicat qui baptizat, sed Spiritum Dei subministrare gratiam baptismi, licèt paganus sit qui baptizat.* Sed ille qui est baptizatus, non dicitur paganus. Ergo etiam non baptizatus potest conferre sacramentum baptismi.

Respondeo dicendum quòd hanc quæstionem Augustinus indeterminatam reliquit. Dicit enim 2 contra Epistolam Parmeniani, cap. 13, à med.: « Hæc quidem alia quæstio est, « utrùm et ab his qui nunquàm fuerunt chri- « stiani, possit baptismus dari; nec aliquid « temerè inde affirmandum est, sine auctori- « tate tanti concilii, quantùm tantæ rei suf- « ficit. » Postmodùm verò per Ecclesiam determinatum est quòd non baptizati, sive sint Judæi, sive pagani, possunt sacramentum baptismi conferre, dummodò in formâ Ecclesiæ baptizent. Unde Nicolaus I papa respondet, de Consecr., dist. 4, cap. 24, ad consulta Bulgar., cap. 104: « A quodam Judæo, nesci- « tis utrùm christiano, an pagano, multos « in patriâ vestrâ asseritis baptizatos; et quid « inde sit agendum, consulitis. Hi profectò, « si in nomine sanctæ Trinitatis baptizati « sint, rebaptizari non debent; si autem far-

« ma Ecclesiæ non fuerit observata, sacra-« mentum baptismi non confertur. » Et sic intelligendum est quod Gregorius III scribit Bonifacio episcopo, epist. 1, can. 1 (et habetur cap. 52 de Consecrat., dist. 4) : *Quos à paganis baptizatos esse asseruisti*, scilicet Ecclesiæ formâ non servatâ, *ut denuò baptizes in nomine Trinitatis, mandamus.*

Et hujus ratio est quia sicut ex parte materiæ, quantùm ad necessitatem sacramenti, sufficit quæcumque aqua, ita etiam sufficit ex parte ministri quicumque homo. Et ideò etiam non baptizatus in articulo necessitatis baptizare potest, ut si duo non baptizati se invicem baptizent, dùm priùs unus baptizaret alium, et postea baptizaretur ab eodem, et consequeretur uterque non solùm sacramentum, sed etiam rem sacramenti. Si verò extra articulum necessitatis hoc fieret, uterque graviter peccaret, scilicet baptizans et baptizatus; et per hoc impediretur baptismi effectus, licèt non tolleretur ipsum sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd homo baptizans adhibet tantummodò ministerium exterius; sed Christus est qui interiùs baptizat, qui potest uti omnibus hominibus ad quodcumque voluerit. Et ideò non baptizati possunt baptizare, quia, ut Nicolaus papa dicit, baptismus *non est illorum*, scilicet baptizantium, *sed ejus*, scilicet Christi (hoc habet express. August., lib. 3 contra Crescon., cap. 6, in fin.).

Ad secundum dicendum quòd ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad Ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actûs, in quantum scilicet intendit facere quod facit Ecclesia, et formam Ecclesiæ servat in baptizando; et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis.

Ad tertium dicendum quòd alia sacramenta non sunt tantæ necessitatis, sicut baptismus; et ideò magis conceditur quòd non baptizatus possit baptizare, quàm quòd possit alia sacramenta suscipere.

Articulus vi. — *Utrùm plures possint simul unum baptizare.* — (*4, dist.* 3, *art.* 2, *quæst.* 2, *ad* 1, *et* 2, *dist.* 6, *qu.* 2, *art.* 4, *quæst.* 1, *ad* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd plures possint simul unum baptizare. In multitudine enim continetur unum, sed non convertitur; unde videtur quòd quidquid potest facere unus, possint facere multi, et non è converso; sicut multi trahunt navem, quam unus trahere non posset. Sed unus homo potest simul plures baptizare. Ergo et plures possunt simul unum baptizare.

2. Præterea, difficilius est quòd unum agens agat in plura, quàm quòd plures agentes agant simul in unum. Sed unus homo potest simul plures baptizare. Ergo multò magis plures possunt simul unum baptizare.

3. Præterea, baptismus est sacramentum maximæ necessitatis. Sed in aliquo casu videtur esse necessarium quòd plures simul unum baptizent : putà si aliquis parvulus esset in articulo mortis, et adessent duo, quorum alter esset mutus, et alter manibus et brachiis careret; tunc enim oporteret quòd mutilatus verba proferret, et mutus actum baptismi exerceret. Ergo videtur quòd plures possint simul unum baptizare.

Sed contra est quòd unius agentis est una actio. Si ergo plures unum baptizarent, videtur sequi quòd essent plures baptismi, quod est contra id quod dicitur Ephes. 4, 5 : *Una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum quòd sacramentum baptismi præcipuè habet virtutem ex formâ, quam Apostolus nominat *verbum vitæ*, Ephes. 5. Et ideò considerare oportet, si plures simul unum baptizent, quâ formâ uterentur. Si enim dicerent : *Nos te baptizamus in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti*, dicunt quidam quòd non conferretur sacramentum baptismi, eò quòd non servaretur forma Ecclesiæ, quæ sic habet : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.* Sed hoc excluditur per formam baptizandi, quâ utitur Ecclesia Græcorum : possent enim dicere : *Baptizetur servus Christi N. in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti*, etc., sub quâ formâ Græci baptismum suscipiunt; quæ tamen forma multò magis dissimilis est formæ quâ nos utimur, quàm si dicatur : *Nos te baptizamus.* Sed considerandum est quòd ex tali formâ : *Nos te baptizamus*, exprimitur talis intentio quòd plures conveniant ad unum baptismum conferendum; quod quidem videtur esse contra rationem ministerii : homo enim non baptizat nisi ut minister Christi, et vicem ejus gerens; unde sicut unus est Christus, ita oportet esse unum ministrum, qui Christum repræsentet. Propter quod signanter Apostolus dicit Ephes. 4, 5 : *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.* Et ideò contraria intentio videtur excludere baptismi sacramentum.

Si verò uterque diceret : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti*, uterque exprimeret suam intentionem, quasi ipse singulariter baptismum conferret; quod posset contingere in eo casu in quo contentiosè uterque aliquem baptizare conaretur, et tunc manifestum est quòd ille qui priùs verba proferret, daret baptismi sacramentum; alius verò, quantùmcumque jus baptizandi (1) haberet, nihil faceret; et si verba pronuntiare præsumeret, esset puniendus tanquàm rebaptizator. Si autem omninò simul ambo verba proferrent, et hominem immergerent aut aspergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi, et non de iteratione baptismi, quia uterque intenderet non baptizatum baptizare; et uterque, quantùm est in se, baptizaret. Nec traderent aliud et aliud sacramentum; sed Christus, qui est unus interiùs baptizans, unum sacramentum per utrumque conferret.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa locum habet in his quæ agunt propriâ virtute. Sed homines non baptizant propriâ virtute, sed virtute Christi, qui, cùm sit unus,

(1) Ita cum plurimis Mss. editi passim. Al., *intentionem baptizandi.*

per unum ministrum perficit suum opus.

Ad secundum dicendum quòd in casu necessitatis unus posset simul plures baptizare sub hâc formâ : *Ego vos baptizo*, putà si immineret ruina aut gladius, aut aliquid hujusmodi, quod omninò moram non pateretur, ut sigillatim omnes baptizarentur. Nec per hoc diversificaretur forma Ecclesiæ, quia plurale non est nisi singulare geminatum, præsertim cùm pluraliter dicatur Matth. ult. : *Baptizantes eos*, etc. Nec est simile de baptizante et baptizato, quia Christus, qui principaliter baptizat, est unus ; sed multi per baptismum efficiuntur unum in Christo.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 66, art. 3 et 5, integritas baptismi consistit in formâ verborum et in usu materiæ. Et ideò neque ille qui tantùm verba profert baptizat, neque ille qui immergit. Et ideò si unus verba proferat, et alius immergat, nulla forma verborum poterit esse conveniens ; neque enim poterit dici : *Ego te baptizo*, cùm ipse non immergat, et per consequens non baptizet ; neque etiam poterit dici : *Nos te baptizamus*, cùm neuter baptizaret ; si enim duo sint quorum unus unam partem libri scribat, et alius aliam, non erit propria locutio : *Nos scripsimus librum istum*, sed synecdochica, in quantum totum ponitur pro parte.

Articulus VII. — *Utrùm in baptismo requiratur aliquis qui baptizatum levet de sacro fonte.* — (*Inf.*, *art.* 8, *ad* 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in baptismo non requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte levet. Baptismus enim noster per baptismum Christi consecratur, et ei conformatur. Sed Christus baptizatus non est ab aliquo de fonte susceptus ; sed, sicut dicitur Matth. 3, 16 : *Baptizatus Jesus confestim ascendit de aquâ*. Ergo videtur quòd nec in aliorum baptismo requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte suscipiat.

2. Præterea, baptismus est spiritualis regeneratio, ut dictum est art. 3 huj. quæst. Sed in carnali generatione non requiritur nisi principium activum, quod est pater, et principium passivum, quod est mater. Igitur cùm in baptismo locum patris obtineat ille qui baptizat, locum autem matris ipsa aqua baptismi, ut Augustinus dicit in quodam sermone Epiphaniæ, 1 Dom. infr. octav., videtur quòd non requiratur aliquis alius qui baptizatum de sacro fonte levet.

3. Præterea, in sacramentis Ecclesiæ nihil derisorium fieri debet. Sed hoc derisorium videtur quòd adulti baptizati, qui seipsos sustentare possunt et de sacro fonte exire, ab alio suscipiantur. Ergo videtur quòd non requiratur aliquis, præcipuè in baptismo adultorum, qui baptizatum de sacro fonte levet.

Sed contra est quod Dionysius dicit cap. 2 eccl. Hier., ante med., quòd *sacerdotes assumentes baptizatum, tradunt eum ad educationem susceptori et duci*.

Respondeo dicendum quòd spiritualis regeneratio, quæ fit per baptismum, assimilatur quodammodò generationi carnali ; unde dicitur 1 Petri 2, 2 : *Sicut modò geniti infantes, rationabile, sine dolo, lac concupiscite*. In generatione autem carnali parvulus nuper natus indiget nutrice et pædagogo. Unde et in spirituali generatione baptismi requiritur aliquis qui fungatur vice nutricis et pædagogi, informando et instruendo eum, quasi novitium in fide, de his quæ pertinent ad fidem et vitam christianam ; ad quod prælati Ecclesiæ vacare non possunt circa communem curam populi occupati ; parvuli enim et novitii indigent speciali curâ præter communem ; et ideò requiritur quòd aliquis suscipiat baptizatum de sacro fonte, quasi in suam instructionem et tutelam.

Et hoc est quod Dionysius dicit ult. cap. eccles. Hierarch., versùs fin. : « Divinis nostris « ducibus, » id est, apostolis, « ad mentem « venit, et visum est suscipere infantes secun- « dùm istum sanctum modum, quòd naturales pueri parentes traderent puerum cui- « dam docto in divinis pædagogo, et reliquum « sub ipso puer ageret, sicut sub divino pa- « tre, et salvationis sanctæ susceptore. »

Ad primum ergo dicendum quòd Christus non est baptizatus, ut ipse regeneraretur, sed ut alios regeneraret ; et ideò post baptismum non indiguit pædagogo, tanquàm parvulus.

Ad secundum dicendum quòd in generatione carnali non requiritur ex necessitate nisi pater et mater, sed ad facilem partum et educationem pueri convenientem requiritur obstetrix, et nutrix, et pædagogus ; quorum vicem implet in baptismo ille qui puerum de sacro fonte levat. Unde non est de necessitate sacramenti ; sed unus solus potest aliquem baptizare, necessitate imminente.

Ad tertium dicendum quòd baptizatus non suscipitur à patrino de sacro fonte propter imbecillitatem corporalem, sed propter imbecillitatem spiritualem, ut dictum est in corp. art.

Articulus VIII. — *Utrùm ille qui aliquem levat de sacro fonte, teneatur ad ejus instructionem.* — (*Inf.*, *quæst.* 71, *art.* 1, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 6, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 3, *corp.*, *et ad* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, non obligetur ad ejus instructionem, quia nullus potest instruere nisi instructus. Sed etiam quidam non instructi, sed simplices, admittuntur levare aliquem de sacro fonte. Ergo ille qui suscipit baptizatum, non obligatur ad ejus instructionem.

2. Præterea, filius magis potest à patre instrui quàm ab alio extraneo, nam filius habet à patre esse, et nutrimentum et disciplinam, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 12, circa med. Si ergo ille qui suscipit baptizatum, teneretur eum instruere, magis esset conveniens quòd pater carnalis filium suum de fonte susciperet, quàm aliquis alius, quod tamen videtur esse prohibitum, ut habetur in Decret. 30, qu. 1, cap. *Pervenit*, et cap. *Dictum est*.

3. Præterea, plures magis possunt instruere quàm unus solus. Si ergo ille qui sus-

cipit aliquem baptizatum, teneretur eum instruere, magis deberent plures suscipere quàm unus solus : cujus contrarium habetur ex decreto Leonis papæ, quod habetur cap. 101, de Consecrat., dist. 4 : *Non plures,* inquit, *ad suscipiendum de baptismo infantem, quàm unus, accedant, sive vir, sive mulier.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone paschali, 7 in Dom. in Albis : « Vos ante omnia tam viros quàm mu« lieres, qui filios in baptismate suscepistis, « moneo ut vos cognoscatis fidejussores apud « Deum extitisse pro illis quos visi estis de « sacro fonte suscipere. »

Respondeo dicendum quòd unusquisque obligatur ad exequendum officium quod accepit. Dictum est autem art. præc., quòd ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, assumit sibi officium pædagogi; et ideò obligatur ad habendam curam de ipso, si necessitas immineret, sicut eo tempore et loco in quo baptizati inter infideles nutriuntur. Sed ubi nutriuntur inter catholicos christianos, satis possunt ab hâc curâ excusari, præsumendo quòd à suis parentibus diligenter instruantur. Si tamen quocumque modo sentirent contrarium, tenerentur secundùm suum modum saluti spiritualium filiorum curam impendere.

Ad primum ergo dicendum quòd ubi immineret periculum, oporteret esse aliquem doctum in divinis, sicut Dionysius dicit, cap. 7 eccles. Hierarch., vers. fin., qui baptizatum de sacro fonte susciperet; sed ubi hoc periculum non imminet, propter hoc quòd pueri nutriuntur inter catholicos, admittuntur quicumque ad hoc officium; quia ea quæ pertinent ad christianam vitam et fidem, publicè omnibus nota sunt. Attamen ille qui non est baptizatus, non potest suscipere baptizatum, ut est declaratum in Concilio Moguntino (habetur cap. *In baptismate*, de Consecrat., dist. 4), licèt non baptizatus possit baptizare, quia persona baptizantis est de necessitate sacramenti, non autem persona suscipientis, sicut dictum est art. præc., ad 2.

Ad secundum dicendum quòd sicut est alia generatio spiritualis à carnali, ita etiam debet esse alia disciplina, secundùm illud Hebr. 12, 9 : *Patres quidem carnis nostræ habuimus eruditores, et reverebamur eos, non multò magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus?* Et ideò alius debet esse pater spiritualis à patre carnali, nisi necessitas contrarium exigat.

Ad tertium dicendum quòd confusio esset disciplinæ, nisi esset unus principalis instructor, et ideò in baptismo unus debet esse principalis susceptor; alii tamen possunt admitti quasi coadjutores.

QUÆSTIO LXVIII.

De suscipientibus baptismum. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de suscipientibus baptismum; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrùm omnes teneantur ad suscipiendum baptismum; 2° utrùm aliquis possit salvari sine baptismo; 3° utrùm baptismus sit differendus; 4° utrùm peccatores sint baptizandi; 5° utrùm peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria; 6° utrùm requiratur confessio peccatorum; 7° utrùm requiratur intentio ex parte baptizati; 8° utrùm requiratur fides; 9° utrùm pueri sint baptizandi; 10° utrùm pueri Judæorum sint baptizandi invitis parentibus; 11° utrùm aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes; 12° utrùm furiosi et amentes sint baptizandi.

Articulus primus. — *Utrùm omnes teneantur ad susceptionem baptismi.* — (*Inf., quæst.* 70, *art.* 2, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 2, *corp., et ad* 3, *et dist.* 6, *qu.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp., et* 4 *cont., cap.* 71.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneantur omnes ad susceptionem baptismi. Per Christum enim non est hominibus arctata via salutis. Sed ante Christi adventum poterant homines salvari sine baptismo. Ergo et post Christi adventum.

2. Præterea, baptismus maximè videtur esse institutus in remedium peccati originalis. Sed ille qui est baptizatus, cùm non habeat originale peccatum, non videtur quòd possit illud transfundere in prolem. Ergo filii baptizatorum non videntur esse baptizandi.

3. Præterea, baptismus datur ad hoc quòd aliquis per gratiam à peccato mundetur. Sed hoc consequuntur illi qui sunt sanctificati in utero sine baptismo. Ergo non tenentur ad suscipiendum baptismum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 3, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*; et lib. de eccl. Dogmatibus, cap. 74, dicitur : *Baptizatis tantùm iter salutis esse credimus.*

Respondeo dicendum quòd ad illud homines tenentur sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est autem quòd nullus potest salutem consequi nisi per Christum. Unde et Apostolus dicit Rom. 5, 18 : *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ.*

Ad hoc autem datur baptismus ut aliquis per ipsum regeneratus incorporetur Christo; factus membrum ipsius; unde dicitur Galat. 3, 27 : *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Unde manifestum est quòd omnes ad baptismum tenentur, et sine eo non potest esse salus hominibus.

Ad primum ergo dicendum quòd nunquàm homines potuerunt salvari etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi, quia, ut dicitur Act. 4, 12, *non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Sed ante adventum Christi homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventûs; cujus fidei signaculum erat circumcisio, ut Apostolus dicit Rom. 4; ante verò quàm circumcisio institueretur, solâ fide, ut Gregorius dicit, lib. 4 Moral., cap. 3, à princ., cum sacrificiorum oblatione, quibus suam fidem antiqui patres profitebantur, homines Christo incorporabantur. Post adventum etiam Christi homines per fidem Christo

incorporantur, secundùm illud Ephes. 3, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Sed alio signo manifestatur fides rei jam præsentis, quàm demonstraretur, quando erat futura, sicut etiam aliis verbis significatur præsens, præteritum et futurum. Et ideò licèt ipsum sacramentum baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem, fides tamen, cujus baptismus sacramentum est, semper necessaria fuit.

Ad secundum dicendum quòd, sicut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 81, art. 3, ad 2, illi qui baptizantur, renovantur per baptismum secundùm spiritum; corpus tamen remanet subjectum vetustati peccati, secundùm illud Rom. 8, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum; spiritus verò vivit propter justificationem.* Unde et Augustinus probat in lib. 6 contra Julianum, cap. 17, circa med., quòd *non baptizatur in homine quidquid in eo est.* Manifestum est autem quòd homo non generat generatione carnali secundùm spiritum, sed secundùm carnem. Et ideò filii baptizatorum cum peccato originali nascuntur; unde indigent baptizari.

Ad tertium dicendum quòd illi qui sunt sanctificati in utero, consequuntur quidem gratiam emundantem à peccato originali; non tamen ex hoc ipso consequuntur characterem, quo Christo configurentur. Et propter hoc si aliqui nunc sanctificarentur in utero, necesse esset eos baptizari, ut per susceptionem characteris aliis membris Christi conformarentur.

Articulus ii. — *Utrùm sine baptismo aliquis possit salvari.* — (1-2, *quæst.* 113, *art.* 3, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 3, *quæst.* 2, *corp., et ad* 3, *et* 4 *cont.*, *cap.* 72, *et quodl.* 1, *art.* 4, *et Joan.* 6, *lect.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sine baptismo nullus possit salvari. Dicit enim Dominus Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed illi soli salvantur qui regnum Dei intrant. Ergo nullus potest salvari sine baptismo, quo aliquis regeneratur ex aquâ et Spiritu sancto.

2. Præterea, in lib. de ecclesiast. Dogmatibus, cap. 74, dicitur: *Nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, vitam æternam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota virtus sacramenti baptismi completur.* Sed si aliquis sine baptismo posset salvari, maximè hoc haberet locum in catechumenis bona opera habentibus, qui videntur habere fidem per dilectionem operantem. Ergo videtur quòd sine baptismo nullus possit salvari.

3. Præterea, sicut supra dictum est, quæst. 65, art. 3 et 4, sacramentum baptismi est de necessitate salutis. Necessarium autem est, sine quo non potest aliquid esse, ut dicitur 5 Metaph., text. 6. Ergo videtur quòd sine baptismo nullus possit consequi salutem.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Leviticum, quæst. 48: « Invisibilem sanctifi- « cationem quibusdam affuisse, et profuisse « sine visibilibus sacramentis; visibilem verò « sanctificationem quæ fit in sacramento visi- « bili, sine invisibili posse adesse, sed non « posse prodesse. » Cùm igitur sacramentum baptismi ad visibilem sanctificationem pertineat, videtur quòd sine sacramento baptismi aliquis possit salutem consequi per invisibilem sanctificationem.

Respondeo dicendum quòd sacramentum baptismi dupliciter potest alicui deesse: uno modo et re et voto, quod contingit illis qui nec baptizantur nec baptizari volunt, quod manifestè ad contemptum sacramenti pertinet, quantùm ad illos qui habent usum liberi arbitrii. Et ideò hi quibus hoc modo deest baptismus, salutem consequi non possunt, quia nec sacramentaliter nec mentaliter Christo incorporantur, per quem solum est salus; alio modo potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto; sicut cùm aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu prævenitur morte, antequàm baptismum suscipiat, et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interiùs hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Unde Ambrosius dicit in lib. de Obitu Valentin., aliquant. à med., de Valentiniano, qui catechumenus mortuus fuit: « Quem regeneraturus eram, amisi; verùm- « tamen ille gratiam quam poposcit non « amisit. »

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicitur 1 Reg. 16, 7: *Homo videt ea quæ parent; Dominus autem intuetur cor.* Ille autem qui desiderat per baptismum regenerari ex aquâ et Spiritu sancto, corde quidem regeneratus est, licèt non corpore; sicut et Apostolus dicit Rom. 2, 26, quòd « circumcisio cordis « est in spiritu, non in litterâ, cujus laus non « ex hominibus, sed ex Deo est. »

Ad secundum dicendum quòd nullus pervenit ad vitam æternam, nisi absolutus ab omni culpâ et reatu pœnæ; quæ quidem universalis absolutio fit in perceptione baptismi et in martyrio; propter quod dicitur quòd in martyrio omnia sacramenta baptismi complentur, scilicet quantùm ad plenam liberationem à culpâ et pœnâ. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium baptismi, quia aliter in bonis operibus non moreretur, quæ non possunt esse sine fide per dilectionem operante, talis decedens non statim pervenit ad vitam æternam, sed patietur pœnam pro peccatis præteritis; ipse tamen *salvus erit sic quasi per ignem*, ut dicitur 1 ad Cor. 3, 5.

Ad tertium dicendum quòd pro tanto dicitur sacramentum baptismi esse de necessitate salutis, quia non potest esse homini salus, nisi saltem in voluntate habeatur, quæ apud Deum reputatur pro facto.

Articulus iii. — *Utrùm baptismus sit differendus.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 2, *et dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 1, *qu.* 4, *corp., et Mal. quæst.* 4, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd baptismus sit differendus. Dicit enim Leo papa epist. 4, cap. 5: « Duo tempora » (id est, Pascha et Pentecoste) « ad baptizandum à Ro-

« mano pontifice legitimè præfixa sunt. Unde « dilectionem vestram monemus ut nullos « alios dies huic observationi misceatis. » Videtur ergo quòd oporteat non statim aliquem baptizari, sed usque ad prædicta tempora baptismum differri.

2. Præterea, in concilio Agathensi, can. 34 (et habetur cap. 93 de Consecrat., dist. 4), legitur : « Judæi, quorum perfidia frequen« ter ad vomitum redit, si ad leges catholicas « venire noluerint, octo menses inter cate« chumenos Ecclesiæ limen introeant; et si « purâ fide venire noscantur, tunc demùm « baptismi gratiam mereantur. » Non ergo statim sunt homines baptizandi, sed usque ad certum tempus est differendum baptisma.

3. Præterea, sicut dicitur Isaiæ 27, 9, *iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Sed magis videtur auferri peccatum, vel etiam diminui, si baptismus diù differatur; primò quidem quia peccantes post baptismum graviùs peccant, secundùm illud Hebr. 10, 29 : « Quantò magis putatis deteriora mereri sup« plicia, qui sanguinem Testamenti pollu« tum duxerit, in quo sanctificatus est? » scilicet per baptismum. Secundò quia baptismus tollit peccata præterita, non autem futura; unde quantò magis baptismus differtur, tantò plura peccata tollit. Videtur ergo quòd baptismus debeat diù differri.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 5, 8 : *Non tardes converti ad Dominum, et ne differas de die in diem.* Sed perfecta conversio ad Deum est eorum qui regenerantur in Christo per baptismum. Non ergo debet baptismus differri de die in diem.

Respondeo dicendum quòd circa hoc distinguendum est utrùm sint baptizandi pueri vel adulti. Si enim pueri sint baptizandi, non est differendum baptisma, primò quidem quia non expectatur in eis major instructio, aut etiam plenior conversio; secundò propter periculum mortis, quia non potest eis alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi.

Adultis verò subveniri potest per solum baptismi desiderium, ut supra dictum est, art. præc. Et ideò adultis, non statim cùm convertuntur, est sacramentum baptismi conferendum, sed oportet differre usque ad aliquod certum tempus, primò quidem propter cautelam Ecclesiæ, ne decipiatur, sacramentum fictè accedentibus conferens, secundùm illud 1 Joan. 4, 1 : *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint*; quæ quidem probatio sumitur de accedentibus ad baptismum, quando per aliquod spatium eorum fides et mores examinantur. Secundò hoc est necessarium ad utilitatem eorum qui baptizantur, quia aliquo temporis spatio indigent, ad hoc quòd plenè instruantur de fide et exercitentur in his quæ pertinent ad vitam christianam. Tertiò hoc est necessarium ad quamdam reverentiam sacramenti, dùm in solemnitatibus præcipuis, scilicet Paschæ et Pentecostes, homines ad baptismum admittuntur, et ita devotiùs sacramentum suscipiunt.

Hæc tamen dilatio est prætermittenda duplici ratione : primò quidem quando illi qui sunt baptizandi apparent perfectè instructi in fide, et ad baptismum idonei; sicut Philippus statim baptizavit Eunuchum, ut habetur Act. 8, et Petrus Cornelium et eos qui cum eo erant, ut habetur Act. 10. Secundò propter infirmitatem aut aliquod periculum mortis. Unde Leo papa dicit, ubi supra, cap. 6, circa princ. : « Hi qui necessitate mortis, ægri« tudinis, obsidionis, persecutionis et nau« fragii urgentur, omni tempore debent ba« ptizari. »

Si tamen aliquis morte præveniatur, articulo necessitatis sacramentum excludente, dùm expectat tempus ab Ecclesiâ institutum, salvatur, licèt per ignem, ut supra dictum est, art. præc. Peccat autem si ultra tempus institutum ab Ecclesiâ differat accipere baptismum, nisi ex causâ necessariâ, et licentiâ prælatorum Ecclesiæ. Sed tamen et hoc peccatum cum aliis deleri potest per succedentem contritionem, quæ supplet vicem baptismi, ut supra dictum est, in corp. et art. præc.

Ad primum ergo dicendum quòd illud mandatum Leonis papæ de observandis duobus temporibus in baptismo, intelligendum est de adultis, excepto tamen periculo mortis, quod semper in pueris est timendum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd illud de Judæis est institutum ad Ecclesiæ cautelam, ne simplicium fidem corrumpant, si non fuerint plenè conversi; et tamen, ut ibidem subditur, *si infra tempus præscriptum aliquod periculum infirmitatis incurrerint, debent baptizari.*

Ad tertium dicendum quòd baptismus per gratiam quam confert, non solùm removet peccata præterita, sed etiam impedit peccata futura, ne fiant. Hoc autem præcipuè desiderandum est ut homines non peccent, secundariò autem ut leviùs peccent, vel etiam ut eorum peccata mundentur, secundùm illud 1 Joan. 2, 1 : « Filioli mei, hæc scribo « vobis, ut non peccetis. Sed et si quis pec« caverit, advocatum habemus apud Patrem « Jesum Christum justum; et ipse est propi« tiatio pro peccatis nostris. »

Articulus iv. — *Utrùm peccatores sint baptizandi.* — (*Inf., art.* 8, *ad* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatores sint baptizandi. Dicitur enim Zach. 13, 1 : *In die illâ erit fons patens domui David, et habitantibus Jerusalem, in ablutionem peccatoris et menstruatæ*; quod quidem intelligitur de fonte baptismali. Ergo videtur quòd sacramentum baptismi sit etiam peccatoribus exhibendum.

2. Præterea, Dominus dicit, Matth. 9, 12 : *Non opus est valentibus medicus, sed malè habentibus.* Malè autem habentes sunt peccatores. Cùm igitur spiritualis medici, scilicet Christi, medicina sit baptismus, videtur quòd peccatoribus sit sacramentum baptismi exhibendum.

3. Præterea, nullum subsidium debet peccatoribus subtrahi. Sed peccatores baptizati ex ipso charactere baptismali spiritualiter adjuvantur, cùm sit quædam dispositio ad gra-

tiam. Ergo videtur quòd sacramentum baptismi sit peccatoribus exhibendum.

Sed contra est quòd Augustinus dicit, tracta 72 in Joan. (implic., à med., sed expressè serm. 15 de Verb. Apost., cap. 11, circa med.) : *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Sed peccator, cùm habeat voluntatem non dispositam, non cooperatur Deo, imò magis contrarium operatur. Ergo frustra adhiberetur ei baptismus ad justificationem non disposito (1).

Respondeo dicendum quòd aliquis potest dici peccator dupliciter : uno modo propter maculam et reatum præteritum, et sic peccatoribus est sacramentum baptismi conferendum, quia est ad hoc specialiter institutum, ut per ipsum peccatorum sordes mundentur, secundùm illud Ephes. 5, 26 : *Mundans eam,* scilicet Ecclesiam, *lavacro aquæ in verbo vitæ.* Alio modo potest dici aliquis peccator ex voluntate peccandi, proposito persistendi in peccato; et sic peccatoribus non est sacramentum baptismi conferendum, primò quidem quia per baptismum homines Christo incorporantur, secundùm illud Gal 3, 37 : *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Quamdiù autem aliquis habet voluntatem peccandi, non potest esse Christo conjunctus, secundùm illud 2 Corinth. 6, 14 : *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate?* Unde et Augustinus dicit, lib. de Pœnitentiâ, hom. ult. inter 50, cap. 2, à princ., quòd *nullus suæ voluntatis arbiter constitutus potest novam vitam inchoare, nisi eum veteris vitæ pœniteat.* Secundò quia in operibus Christi et Ecclesiæ nihil debet fieri frustra. Frustra autem est quod non pertingit ad finem ad quem est ordinatum. Nullus autem habens voluntatem peccandi simul potest à peccato mundari, ad quod ordinatur baptismus, quia hoc esset ponere contradictoria esse simul. Tertiò quia in sacramentalibus signis non debet esse aliqua falsitas. Est autem signum falsum, cui res significata non respondet. Ex hoc autem quòd aliquis lavandum se præbet per baptismum, significatur quòd se disponat ad interiorem ablutionem; quod non contingit de eo qui habet propositum persistendi in peccato. Unde manifestum est quòd talibus sacramentum baptismi non est conferendum.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum est intelligendum de peccatoribus qui habent voluntatem recedendi à peccato.

(1) Hoc tantùm argumentum, *Sed contra,* habent veteres edit. et codd. an. 1478 et 1535, penès Theologos, desumptum ex 4 Sent., dist. IV, quæst. III, art. 2, levi tantùm differentiâ in minori propositione, legitur enim ibi, *in contrarium ;* et in conclusione : *Ergo in baptismo non justificatur.* Et hoc tamen huic loco additum, optimè arguit Garcia ex antiquioribus Mss. libris, qui nullam habent. Editio Romana et posteriores, aliæ uno contextu, aliæ ad marginem addunt aliud sequens : *Sed contra est quod Augustinus ad Bonifacium dicit* (*habetur in lib.* 1 *de peccator. Merit. et Remiss., cap.* 26, *à med.; vide infra, quæst.* 73, *art.* 3, *ad* 1). « *In baptismo aliquis membrum Christi « efficitur. Sed nullus peccator persistens in voluntate « peccandi potest fieri membrum Christi; quod est « incorporari Christo.* » *Ergo hujusmodi peccator non est baptizandus; quia frustra baptizaretur.*

Ad secundum dicendum quòd spiritualis medicus, scilicet Christus, operatur dupliciter : uno modo interiùs per seipsum, et sic præparat voluntatem hominis, ut bonum velit, et malum odiat; alio modo operatur per ministros, exteriùs adhibendo sacramenta, et sic operatur perficiendo exteriùs id quod est interiùs inchoatum. Et ideò sacramentum baptismi non est exhibendum nisi ei in quo interioris conversionis aliquod signum apparet; sicut nec medicina corporalis adhibetur infirmo, nisi in eo aliquis motus vitalis naturæ appareat.

Ad tertium dicendum quòd baptismus est fidei sacramentum. Fides autem informis non sufficit ad salutem, nec ipsa est fundamentum, sed sola fides formata, quæ per dilectionem operatur, ut Augustinus dicit in lib. de Fide et Operibus, cap. 16. Unde nec sacramentum baptismi salutem conferre potest cum voluntate peccandi, quæ fidei formam excludit. Non est autem per impressionem characteris baptismalis aliquis disponendus ad gratiam, quamdiù in eo apparet voluntas peccandi, quia *Deus neminem ad virtutem compellit,* sicut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 30, in princ.

Articulus v. — *Utrùm peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria.* — (*Sup., quæst.* 49, *art.* 3, *ad* 2, *et inf., art.* 6, *corp., et* 2, *dist.* 6, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp., et* 3, *dist.* 19, *art.* 3, *quæst.* 2, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 6, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp., et* 4 *cont., cap.* 58, *et Rom.* 11, *lect.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda. Hoc enim ad justitiam Dei pertinere videtur ut pro quolibet peccato aliquis puniatur, secundùm illud Eccle. ult., 14 : *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium.* Sed opera satisfactoria imponuntur peccatoribus in pœnam præteritorum peccatorum. Ergo videtur quòd peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda.

2. Præterea, per opera satisfactoria exercitantur peccatores de novo conversi ad justitiam, et subtrahuntur eis occasiones peccandi : nam satisfacere est peccatorum causas excidere, et peccatis aditum non indulgere. Sed hoc maximè est necessarium nuper baptizatis. Ergo videtur quòd baptizatis sint opera satisfactoria injungenda.

3. Præterea, non minùs debitum est ut homo Deo satisfaciat quàm proximo. Sed nuper baptizatis injungendum est ut satisfaciant proximis si eos læserint. Ergo est etiam eis injungendum ut Deo satisfaciant per opera pœnitentiæ.

Sed contra est quod Ambrosius (alius auctor) super illud Rom. 11 : *Sine pœnitentiâ sunt dona et vocatio Dei,* dicit : « Gratia Dei « in baptismo non requirit gemitum, neque « planctum vel etiam opus aliquod, sed so- « lam fidem, et omnia gratis condonat. »

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit, Rom. 6, 3, *quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus ei per baptismum in*

mortem, ita scilicet quòd homo per baptismum incorporatur ipsi morti Christi. Manifestum est autem ex supra dictis, quæst. 48 et 49, quòd mors Christi satisfactoria fuit sufficienter pro peccatis, *non solùm nostris, sed etiam totius mundi,* ut dicitur 1 Joan. 2, 5. Et ideò ei qui baptizatur, pro quibuscumque peccatis non est aliqua satisfactio injungenda; hoc enim esset injuriam facere passioni et morti Christi, quasi ipsa non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizatorum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo parvulorum (seu de peccat. Merit. et Remiss., cap. 26, à med.), ad hoc baptismus valet *ut baptizati Christo incorporentur ut membra ejus.* Unde ipsa pœna Christi fuit satisfactoria pro peccatis baptizatorum, sicut et pœna unius membri potest esse satisfactoria pro peccato alterius membri. Unde Isa. 53, 4, dicitur : *Verè languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

Ad secundum dicendum quòd nuper baptizati exercitandi sunt ad justitiam, non per opera pœnalia, sed per opera facilia, *ut quasi quodam lacte facilis exercitii promoveantur ad perfectiora,* ut Glossa (ord. implic.) dicit super illud psal. 130 : *Sicut ablactatus est super matre suâ.* Unde et Dominus discipulos suos de novo conversos à jejunio excusavit, ut patet Matth. 9. Et hoc est quod dicitur 1 Petri 2, 2 : *Sicut modò geniti infantes lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem.*

Ad tertium dicendum quòd restituere malè ablata proximis, et satisfacere eis de injuriis illatis, est cessare à peccando, quia hoc ipsum quod est detinere aliena, et proximum læsum non placare, est peccatum. Et ideò peccatoribus baptizatis injungendum est quòd satisfaciant proximis, sicut et quòd desistant à peccato; non est autem eis injungendum quòd pro peccatis præteritis aliquam pœnam patiantur.

Articulus vi. — *Utrùm peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri.* — (3, *dist.* 19, *art.* 3, *quæst.* 1, *ad* 1, *et* 4 *cont., cap.* 18, *et Rom.* 11, *lect.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri. Dicitur enim Matth. 3, 6, quòd *baptizabantur multi à Joanne in Jordane, confitentes peccata sua.* Sed baptismus Christi est perfectior quàm baptismus Joannis. Ergo videtur quòd multò magis illi qui sunt baptizandi baptismo Christi, debeant sua peccata confiteri.

2. Præterea, Proverb. 28, 13, dicitur : *Qui abscondit scelera sua non dirigitur, qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequitur.* Sed ad hoc aliqui baptizantur ut de peccatis suis misericordiam consequantur. Ergo baptizandi debent sua peccata confiteri.

3. Præterea, pœnitentia requiritur ante baptismum, secundùm illud Act. 2, 39 : *Agite pœnitentiam, et baptizetur unusquisque vestrûm.* Sed confessio est pars pœnitentiæ. Ergo videtur quòd confessio peccatorum requiratur ante baptismum.

Sed contra est quòd confessio peccatorum debet esse cum fletu; dicit enim Augustinus in libro de Pœnitentiâ (alius auctor de verâ et falsâ Pœnit., cap. 14, parùm a princ.) : *Omnis ista varietas confitenda est et deflenda.* Sed sicut Ambrosius dicit (alius auctor, sup. illud Rom. 11 : *Sine pœnitentiâ sunt dona*), « gratia Dei in baptismo non requirit gemitum, « neque planctum. » Ergo à baptizandis non est requirenda confessio peccatorum.

Respondeo dicendum quòd duplex est peccatorum confessio : una quidem interior, quæ fit Deo; et talis confessio peccatorum requiritur ante baptismum, ut scilicet homo sua peccata recogitans de eis doleat : *non enim potest inchoare novam vitam, nisi pœniteat eum veteris vitæ,* ut dicit Augustinus in lib. de Pœnitentiâ, hom. ult. inter 50, cap. 21, à princ. Alia verò est confessio peccatorum exterior, quæ fit sacerdoti, et talis confessio non requiritur ante baptismum, primò quidem quia talis confessio, cùm respiciat personam ministri, pertinet ad pœnitentiæ sacramentum, quod non requiritur ante baptismum, quia est janua omnium sacramentorum; secundò quia confessio exterior, quæ fit sacerdoti, ordinatur ad hoc quòd sacerdos confitentem absolvat à peccatis, et liget ad opera satisfactoria, quæ baptizandis non sunt imponenda, ut supra dictum est, art. præc.; nec etiam baptizati indigent remissione peccatorum per claves Ecclesiæ, quibus omnia remittuntur per baptismum; tertiò quia ipsa particularis confessio homini facta, est pœnosa propter verecundiam confitentis. Baptizato autem nulla exterior pœna imponitur. Et ideò à baptizatis non requiritur specialis confessio peccatorum; sed sufficit generalis, quam faciunt cùm secundùm ritum Ecclesiæ abrenuntiant Satanæ et omnibus pompis ejus. Et hoc modo dicit quædam Glossa (ord. sup. illud : *Et baptizabantur ab eo*) Matth. 3, quòd *in baptismo Joannis exemplum dabatur baptizandis confitendi peccata, et promittendi meliora.* Si qui tamen baptizandi ex devotione suâ peccata confiteri vellent, esset eorum confessio audienda, non ad hoc quòd eis satisfactio imponeretur, sed ad hoc quòd contra peccata consueta eis spiritualis informatio vitæ traderetur.

Ad primum ergo dicendum quòd in baptismo Joannis non remittebantur peccata, sed erat baptismus pœnitentiæ. Et ideò convenienter accedentes ad illud baptisma confitebantur peccata, ut secundùm qualitatem peccatorum eis pœnitentia determinaretur. Sed baptismus Christi est sine exteriori pœnitentiâ, ut Ambrosius dicit loc. sup. cit. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd baptizatis sufficit confessio interior Deo facta, et etiam exterior generalis, ad hoc quòd dirigantur, et misericordiam consequantur; nec requiritur confessio specialis exterior, sicut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd confessio est pars pœnitentiæ sacramentalis; quæ non re-

quiritur ante baptismum, ut dictum est in corp. art., sed requiritur interioris pœnitentiæ virtus.

Articulus vii. — *Utrùm ex parte baptizati requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi.* — (*Inf.*, *quæst.* 69, *art.* 9, *et* 4, *dist.* 6, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *et dist.* 27, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 4, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi. Baptizatus enim se habet sicut patiens in sacramento. Intentio autem non requiritur ex parte patientis, sed ex parte agentis. Ergo videtur quòd ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi baptismum.

2. Præterea, si prætermittatur id quod requiritur ad baptismum, homo est denuò baptizandus, sicut cùm prætermittitur invocatio Trinitatis, ut supra dictum est, quæst. 66, art. 6. Sed ex hoc non videtur aliquis esse denuò baptizandus, quòd intentionem non habeat suscipiendi baptismum; alioquin cùm de intentione baptizati non constet, quilibet posset petere se denuò baptizari propter intentionis defectum. Non videtur ergo quòd intentio requiratur ex parte baptizati ut suscipiat sacramentum.

3. Præterea, baptismus contra peccatum originale datur. Sed originale peccatum contrahitur sine intentione nascentis. Ergo baptismus, ut videtur, intentionem non requirit ex parte baptizati.

Sed contra est quòd secundùm ritum Ecclesiæ baptizandi profitentur se petere ab Ecclesiâ baptismum, per quod profitentur suam intentionem de susceptione sacramenti.

Respondeo dicendum quòd per baptismum aliquis moritur veteri vitæ peccati, et incipit quamdam vitæ novitatem, secundùm illud Rom. 6, 4: *Consepulti sumus Christo per baptismum in mortem, ut quomodò Christus surrexit à mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus.* Et ideò, sicut ad hoc quòd homo moriatur veteri vitæ, requiritur, secundùm Augustinum, hom. ult. inter 50, cap. 2, à princ., in habente usum liberi arbitrii voluntas, quâ eum veteris vitæ pœniteat; ita requiritur voluntas quâ intendat vitæ novitatem, cujus principium est ipsa susceptio sacramenti; et ideò ex parte baptizati requiritur voluntas, sive intentio suscipiendi sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd in justificatione quæ fit per baptismum, non est passio coacta, sed voluntaria, et ideò requiritur intentio recipiendi id quod ei datur.

Ad secundum dicendum quòd si in adulto deesset intentio suscipiendi sacramentum, esset rebaptizandus; si tamen hoc non constaret, esset dicendum: *Si non es baptizatus, ego te baptizo.*

Ad tertium dicendum quòd baptismus ordinatur non solùm contra originale peccatum, sed etiam contra actualia, quæ per voluntatem et intentionem causantur.

Articulus viii. — *Utrùm fides requiratur ex parte baptizati.* — (4, *dist.* 6, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 1, *et qu.* 2, *art.*, 2, *qu.* 3, *corp.*, *et dist.* 9, *art.* 2, *qu.* 2, *ad* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides requiratur ex parte baptizati. Sacramentum enim baptismi à Christo est institutum. Sed Christus formam baptismi tradens fidem baptismo præmittit, dicens Marci ult., 19: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ergo videtur quòd nisi sit fides, non possit esse sacramentum baptismi.

2. Præterea, nihil frustra in sacramentis Ecclesiæ agitur. Sed secundùm ritum Ecclesiæ ille qui accedit ad baptismum, de fide interrogatur, cùm dicitur: *Credis in Deum Patrem?* etc. Ergo videtur quòd fides ad baptismum requiratur.

3. Præterea, ad baptismum requiritur intentio suscipiendi sacramentum. Sed hoc non potest esse sine rectâ fide, cùm baptismus sit rectæ fidei sacramentum; per eum enim incorporantur homines Christo, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo parvulor. (seu de peccat. Merit. et Remiss., cap. 26, à med.) Hoc autem non potest esse sine rectâ fide, secundùm illud Ephes. 3, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Ergo videtur quòd ille qui non habet rectam fidem, non possit suscipere sacramentum baptismi.

4. Præterea, infidelitas est gravissimum peccatum, ut in secundâ parte habitum est, 2-2, quæst. 10, art. 3. Sed permanentes in peccato non sunt baptizandi. Ergo etiam nec permanentes in infidelitate.

Sed contra est quod Gregorius scribens Quirino episcopo, in Regist. lib. 9, epist. 61, à princ., dicit: « Ab antiquâ patrum institu-« tione didicimus ut qui apud hæresim in « Trinitatis nomine baptizantur, cùm ad san-« ctam Ecclesiam redeunt, aut unctione chri-« smatis, aut impositione manûs, aut solâ « professione fidei ad sinum matris Ecclesiæ « revocentur. » Hoc autem non esset, si recta fides esset de necessitate baptismi. Non ergo recta fides ex necessitate requiritur ad susceptionem baptismi.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, quæst. 62, art. 9, et quæst. 66, art. 9, duo efficiuntur in animâ per baptismum, scilicet character et gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad baptismum: uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quæ est ultimus effectus sacramenti; et hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad baptismum, quia, sicut dicitur Rom. 3, 22, *justitia Dei est per fidem Jesu Christi.* Alio modo requiritur aliquid ex necessitate ad baptismum, sine quo character baptismatis imprimi non potest; et sic recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodò adsint cætera quæ sunt de necessitate sacramenti; non enim sacramentum perficitur per justitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus loquitur ibi de baptismo secundùm quòd per-

ducit homines ad salutem per gratiam justificantem, quod quidem sine rectâ fide esse non potest; et ideò signanter dicit. *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit.*

Ad secundum dicendum quòd Ecclesia intendit homines baptizare, ut emundentur à peccato, secundùm illud Is. 27, 9 : *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum.* Et ideò quantùm est de se, non intendit dare baptismum nisi habentibus rectam fidem, sine quâ non est remissio peccatorum; et propter hoc interrogat accedentes ad baptismum an credant. Si tamen sine rectâ fide aliquis baptismum suscipiat extra Ecclesiam, non percipit illud ad suam salutem. Unde Augustinus dicit, lib. 4 de Baptismo cont. Donatist., in princ. : « Ecclesia paradiso comparata in« dicat nobis posse quidem baptismum ejus « homines etiam foris accipere, sed salutem « beatitudinis extra eam neminem percipere « vel tenere. »

Ad tertium dicendum quòd etiam non habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam fidem circa sacramentum baptismi, et ita non impeditur quin possit habere intentionem suscipiendi sacramentum baptismi. Si tamen etiam circa hoc sacramentum non rectè sentiat, sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio, quâ intendit suscipere baptismum, sicut Christus instituit, et sicut Ecclesia tradit.

Ad quartum dicendum quòd sicut sacramentum baptismi non est conferendum ei qui non vult ab aliis peccatis recedere, ita etiam nec ei qui non vult infidelitatem deserere. Uterque tamen suscipit sacramentum, si ei conferatur, licèt non ad salutem.

ARTICULUS IX. — *Utrùm pueri sint baptizandi.* — (*4, dist. 4, qu. 3, art. 1, qu. 1, et Mal. qu. 4, art 1, corp., princ., et quodl. 4, art. 10, corp., et quodl. 9, art. 22, corp.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri non sint baptizandi. In eo enim qui baptizatur, requiritur intentio suscipiendi sacramentum, ut supra dictum est, art. 7 huj. qu. Hujusmodi autem intentionem non possunt pueri habere, cùm non habeant usum liberi arbitrii. Ergo videtur quòd non possint suscipere sacramentum baptismi.

2. Præterea, baptismus est fidei sacramentum, ut supra dictum est, qu. 65, art. 1. Sed pueri non habent fidem, quæ consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit super Joan. tract. 26, aliquant. à princ., et lib. de Prædest. sanct., cap. 5, in fin. Nec etiam potest dici quòd salventur in fide parentum; quia quandoque parentes sunt infideles, et sic magis per eorum infidelitatem damnarentur. Ergo videtur quòd pueri non possint baptizari.

3. Præterea, 1 Petri 3, 21, dicitur quòd *homines salvos facit baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiæ bonæ interrogatio in Deum.* Sed pueri neque conscientiam habent bonam vel malam, cùm non habeant usum rationis, neque etiam convenienter ipsi interrogantur, cùm non intelligant. Non ergo pueri debent baptizari.

Sed contra est quod Dionysius dicit cap. ultimo eccles. Hierarch., vers. fin. : *Divini nostri duces,* scilicet apostoli, *probaverunt infantes recipi ad baptismum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit, Rom. 5, 17, *si unius delicto mors regnavit per unum,* scilicet per Adam, *multò magis abundantiam gratiæ, et donationis, et justitiæ accipientes, in vitâ regnabunt per unum Jesum Christum.* Pueri autem ex peccato Adæ peccatum originale contrahunt; quod patet ex hoc quòd sunt mortalitati subjecti, quæ per peccatum primi hominis in omnes pertransit, ut Apostolus ibidem dicit. Unde multò magis pueri possunt per Christum gratiam accipere, ut regnent in vitâ æternâ. Ipse autem Dominus dicit, Joan. 3, 5, quòd *nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Unde necessarium fuit pueros baptizari, ut sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo.

Fuit etiam conveniens pueros baptizari, ut à pueritâ nutriti in his quæ sunt christianæ vitæ, firmiùs in eâ perseverent, secundùm illud Prov. 22, 6 : *Adolescens juxta viam suam, etiam cùm senuerit, non recedet ab eâ.* Et hanc rationem assignat Dionysius cap. ult. eccles. Hierarch., vers. fin.

Ad primum ergo dicendum quòd regeneratio spiritualis, quæ fit per baptismum, est quodammodò similis nativitati carnali, quantùm ad hoc quòd sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondùm habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiæ constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiæ salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit in libro 1 de peccatorum Meritis et Remissione, cap. 25, circa fin. : « Mater Ecclesia « maternum os parvulis præbet, ut sacris « mysteriis imbuantur, quia nondùm possunt « corde proprio credere ad justitiam, nec ore « proprio confiteri ad salutem. » Et cap. 19, circa fin. : « Si autem propterea rectè fideles « vocantur, quoniam fidem per verba gestan« tium quodammodò profitentur, cur etiam « non pœnitentes habeantur, cùm per eorum« dem verba gestantium, diabolo et huic se« culo abrenuntiare monstrentur? » Et eâdem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriæ intentionis, cùm ipsi quandoque contra nitantur et plorent, sed per actum eorum à quibus offeruntur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus scribens Bonifacio, lib. 1 cont. duas Epist. Pelag., cap. 22, dicit, *in Ecclesiâ Salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis, quæ in baptismo remittuntur, peccata traxerunt.* Nec impeditur eorum salus, si parentes sint infideles, quia, sicut Augustinus dicit eidem Bonifacio scribens, epist. 98, al. 23, circa med., « offeruntur parvuli ad percipiendam « spiritualem gratiam, non tam ab eis quo« rum gestantur manibus (quamvis et ab ip« sis, si ipsi boni fideles sunt), quàm ab uni« versâ societate sanctorum atque fidelium.

« Ab omnibus namque offerri rectè intelli- « guntur, quibus placet quòd offeruntur, quo- « rum charitate ad communionem sancti spi- « ritûs adjunguntur. » Infidelitas autem propriorum parentum, etiamsi eos post baptismum dæmoniorum sacrificiis imbuere conentur, pueris non nocet, quia, ut Augustinus ibidem, circa princ., dicit, « puer semel « generatus per aliorum carnalem volunta- « tem, cùm semel regeneratus fuerit per alio- « rum spiritualem voluntatem, deinceps non « potest vinculo alienæ iniquitatis obstringi, « si nullâ suâ voluntate consentit (secundùm illud Ezech. 18, 4 : « *Sicut anima patris mea est, ita et anima filii; anima quæ peccaverit, ipsa morietur*). « Sed ideò ex Adam « traxit quòd sacramenti illius gratia solve- « retur, quia nondùm erat anima separatim « vivens. » Fides autem unius, imò totius Ecclesiæ, parvulo prodest per operationem Spiritûs sancti, qui unit Ecclesiam, et bona unius alteri communicat.

Ad tertium dicendum quòd sicut puer, cùm baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit, ita non per seipsum, sed per alios interrogatur; et interrogati confitentur fidem Ecclesiæ in personâ pueri, qui huic fidei aggregantur per fidei sacramentum. Conscientiam autem bonam consequitur puer etiam in seipso, non quidem actu, sed habitu per gratiam justificantem.

Articulus x. — *Utrùm pueri Judæorum vel aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.* — (2-2, *quæst.* 10, *art.* 12, *et quodl.* 2, *art.* 7, *et* 2, *corp.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri Judæorum vel aliorum infidelium sint baptizandi etiam invitis parentibus. Magis enim debet homini subveniri contra periculum mortis æternæ quàm contra periculum mortis temporalis. Sed puero in periculo mortis temporalis existenti est subveniendum, etiamsi parentes per malitiam contra niterentur. Ergo multò magis est subveniendum pueris infidelium filiis per baptismum contra periculum mortis æternæ, etiam invitis parentibus.

2. Præterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi regum et principum, et quicumque etiam alii infideles. Ergo absque omni injuriâ possunt principes filios Judæorum, vel aliorum servorum infidelium facere baptizari.

3. Præterea, quilibet homo est magis Dei, à quo habet animam, quàm patris carnalis, à quo habet corpus. Non est ergo injustum si pueri infidelium filii parentibus carnalibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

Sed contra est quòd in Decret., dist. 45, cap. 5, ex concil. Toletano 4, can. 57, sic dicitur : *De Judæis præcipit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre; non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma justitiæ.*

Respondeo dicendum quòd pueri infidelium filii aut habent usum rationis, aut non habent. Si autem habent, jam quantùm ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, incipiunt suæ potestatis esse; et ideò propriâ voluntate, invitis parentibus, possunt baptismum suscipere, sicut et matrimonium contrahere. Et ideò tales licitè moneri possunt et induci ad suscipiendum baptismum.

Si verò nondùm habent usum liberi arbitrii, secundùm jus naturale sunt sub curâ parentum, quamdiù ipsi sibi providere non possunt. Unde etiam de pueris antiquorum dicitur quòd salvabantur in fide parentum. Et ideò contra justitiam naturalem esset, si tales pueri invitis parentibus baptizarentur, sicut etiam si aliquis habens usum rationis baptizaretur invitus. Esset etiam periculosum taliter filios infidelium baptizare, quia de facili ad infidelitatem redirent propter naturalem affectum ad parentes. Et ideò non habet hoc Ecclesiæ consuetudo, quòd filii infidelium invitis parentibus baptizentur.

Ad primum ergo dicendum quòd à morte corporali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis : putà si aliquis à suo judice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter à morte eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem juris naturæ, quo filius est sub curâ patris, ut eum liberet à periculo mortis æternæ.

Ad secundum dicendum quòd Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad tertium dicendum quòd homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest. Unde puer, antequàm usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundùm eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Articulus xi. — *Utrùm pueri in maternis uteris positi sint baptizandi.* — (4, *dist.* 6, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *et dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 8, *quæst.* 1, *ad* 1 *et* 2.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri in maternis uteris existentes possint baptizari. Efficacius enim est donum Christi ad salutem quàm peccatum Adæ ad damnationem, ut Apostolus dicit Rom. 5. Sed pueri in maternis uteris damnantur propter peccatum Adæ. Ergo multò magis salvari possunt per donum Christi; quod quidem fit per baptismum. Ergo pueri in maternis uteris existentes possunt baptizari.

2. Præterea, puer in utero matris existens aliquid matris esse videtur. Sed baptizatâ matre, baptizatur quidquid est ejus intra ipsam existens. Ergo videtur quòd, baptizatâ matre, baptizetur puer in utero ejus existens.

3. Præterea, mors æterna pejor est quàm mors corporalis. Sed de duobus malis minus malum est eligendum. Si ergo puer in utero matris existens baptizari non potest, melius esset quòd mater aperiretur, et puer vi eductus baptizaretur, quàm quòd puer æternaliter damnaretur, absque baptismo decedens.

4. Præterea, contingit quandoque quòd aliqua pars pueri priùs egreditur, sicut legitur Gen. 38, 27, quòd *pariente Thamar, in*

ipsâ effusione infantium unus protulit manum, in quâ obstetrix ligavit coccinum, dicens : Iste egredietur prior; illo verò manum retrahente, egressus est alter. Quandoque autem in tali casu imminet periculum mortis. Ergo videtur quòd illa pars debeat baptizari, puero adhuc in materno utero existente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Dardanum, 287, al. 57, inter med. et fin. : *Nemo renascitur, nisi primò nascatur.*

Sed baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Non ergo debet aliquis baptizari, priusquàm ex utero nascatur.

Respondeo dicendum quòd de necessitate baptismi est quòd corpus baptizandi aliquo modo aquâ abluatur, cùm baptismus sit quædam ablutio, ut supra dictum est, quæst. 66, art. 1. Corpus autem infantis, antequàm nascatur ex utero, non potest aliquo modo ablui aquâ; nisi fortè dicatur quòd ablutio baptismalis, quâ corpus matris lavatur, ad filium in ventre existentem perveniat. Sed hoc esse non potest, tum quia anima pueri, ad cujus sanctificationem ordinatur baptismus, distincta est ab animâ matris; tum quia corpus pueri animati jam est formatum, et per consequens à corpore matris distinctum, et ideò baptismus quo mater baptizatur, non redundat in prolem in utero matris existentem. Unde Augustinus dicit contra Julianum, lib. 4, cap. 14, inter med. et fin. : *Si ad matris corpus id quod in eâ concipitur pertinet, ita ut ejus pars imputetur, non baptizaretur infans, cujus mater baptizata est aliquo mortis urgente periculo, cùm eum gestaret in utero. Nunc verò cùm ipse etiam,* scilicet infans, *baptizetur, non utique ad maternum corpus, cùm esset in utero, pertinebat.* Et ita relinquitur quòd nullo modo infantes in maternis uteris existentes baptizari possunt.

Ad primum ergo dicendum quòd pueri in maternis uteris existentes nondùm prodierunt in lucem, ut cum aliis hominibus vitam ducant; unde non possunt subjici actioni humanæ, ut per eorum ministerium sacramenta recipiant ad salutem; possunt tamen subjici operationi Dei apud quem vivunt, ut quodam privilegio gratiæ sanctificationem consequantur, sicut patet de sanctificatis in utero.

Ad secundum dicendum quòd membrum interius matris est aliquid ejus per continuationem et unionem naturalem patris ad totum; puer autem in utero matris existens est aliquid ejus per quamdam colligationem corporum distinctorum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd *non sunt facienda mala ut veniant bona*, ut dicitur Rom. 3, 8 : et ideò non debet homo occidere matrem, ut baptizet puerum. Si tamen mater mortua fuerit vivente prole in utero, debet aperiri, ut puer baptizetur.

Ad quartum dicendum quòd expectanda est totalis egressio pueri ex utero ad baptismum, nisi mors immineat. Si tamen primò caput egrediatur, in quo fundantur omnes sensus, debet baptizari, periculo imminente; et non est postea rebaptizandus, si cum perfectè nasci contigerit. Et videtur idem faciendum, quæcumque alia pars egrediatur periculo imminente. Quia tamen in nullâ exteriorum partium integritas vitæ ita consistit sicut in capite, videtur quibusdam quòd propter dubium, quâcumque aliâ parte corporis ablutâ, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hâc formâ : *Si non es baptizatus, ego te baptizo.*

Articulus xii. — *Utrùm furiosi et amentes debeant baptizari.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 3, *et dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 1, *corp., et Ver. qu.* 28, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd furiosi et amentes non debeant baptizari. Ad susceptionem enim baptismi requiritur intentio in eo qui baptizatur, ut supra dictum est, art. 7 hujus quæst. Sed furiosi et amentes, cùm careant usu rationis, non possunt habere nisi inordinatam intentionem. Ergo non debent baptizari.

2. Præterea, homo bruta animalia superexcedit in hoc quòd habet rationem. Sed furiosi et amentes non habent usum rationis, et quandoque etiam in eis non expectatur, sicut expectatur in pueris. Ergo videtur quòd sicut bruta animalia non baptizantur, ita nec tales furiosi et amentes debeant baptizari.

3. Præterea, magis est ligatus usus rationis in furiosis vel amentibus, quàm in dormientibus. Sed baptismus non consuevit dari dormientibus. Ergo non debet dari amentibus et furiosis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 4 Confess., cap. 4, circa med., de amico suo, qui *cùm desperaretur, baptizatus est nesciens,* et tamen baptismus in eo efficaciam habuit. Ergo carentibus usu rationis aliquando baptismus dari debet.

Respondeo dicendum quòd circa amentes et furiosos est distinguendum : quidam enim sunt à nativitate tales, nulla habentes lucida intervalla, in quibus etiam nullus usus rationis apparet, et de talibus, quantùm ad baptismi susceptionem, videtur esse idem judicium quod de pueris, qui baptizantur in fide Ecclesiæ, ut supra dictum est, art. 9 hujus quæst. Alii verò sunt amentes, qui ex sanâ mente, quam habuerunt priùs, in amentiam inciderunt, et tales sunt judicandi secundùm voluntatem quam habuerunt dùm sanæ mentis existerent. Et ideò si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi baptismum, debet eis exhiberi in furiâ et amentiâ constitutis, etiamsi tunc actu contradicant; alioquin si nulla voluntas suscipiendi baptismum in eis apparuit, dùm sanæ mentis essent, non sunt baptizandi. Quidam verò sunt qui etsi à nativitate fuerint furiosi vel amentes, habent tamen aliqua lucida intervalla, in quibus rectâ ratione uti possunt. Unde si tunc baptizari voluerint, baptizari possunt etiam in amentiâ constituti, et debet eis tunc sacramentum conferri, si periculum timeatur; alioquin meliùs est ut tempus expectetur in quo sint sanæ mentis, ad hoc quòd devotiùs suscipiant sacramentum. Si autem tempore lucidi intervalli non appareat in eis voluntas

suscipiendi baptismum, baptizari non debent in amentiâ constituti. Quidam verò sunt qui etsi non omninò sanæ mentis existant, in tantum tamen ratione utuntur quòd possunt de suâ salute cogitare, et intelligere sacramenti virtutem, et de talibus idem est judicium sicut de his qui sanæ mentis existunt, qui baptizantur volentes, non autem inviti.

Ad primum ergo dicendum quòd amentes qui nunquàm habuerunt nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione Ecclesiæ, sicut et ex actu (1) Ecclesiæ credunt et pœnitent, sicut supra de pueris dictum est, art. 9 huj. quæst. Illi verò qui aliquo tempore habuerunt vel habent usum rationis, secundùm propriam intentionem baptizantur, quam habent vel habuerunt tempore sanæ mentis.

Ad secundum dicendum quòd furiosi vel amentes carent usu rationis per accidens, scilicet propter aliquod impedimentum organi corporalis, non autem propter defectum animæ rationalis, sicut bruta animalia. Unde non est de his similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd dormientes non sunt baptizandi, nisi periculum mortis immineat, in quo casu baptizari debent, si priùs in eis voluntas apparuit suscipiendi baptismum, sicut et de amentibus dictum est in corp. art., sicut Augustinus narrat in 4 lib. Confess., loco supra cit., de amico suo, qui baptizatus est nesciens, propter periculum mortis.

QUÆSTIO LXIX.

De effectibus baptismi. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus baptismi; et circa hoc quæruntur decem: 1° utrùm per baptismum auferantur omnia peccata; 2° utrùm per baptismum liberetur homo ab omni pœnâ; 3° utrùm baptismus auferat pœnalitates hujus vitæ; 4° utrùm per baptismum conferantur homini gratia et virtutes; 5° de effectibus virtutum, qui per baptismum conferuntur; 6° utrùm etiam parvuli in baptismo gratias et virtutes accipiant; 7° utrùm per baptismum aperiatur baptizatis janua regni cœlestis; 8° utrùm baptismus æqualem effectum habeat in omnibus baptizatis; 9° utrùm fictio impediat effectum baptismi; 10° utrùm recedente fictione, baptismus obtineat suum effectum.

Articulus primus. — *Utrùm per baptismum tollantur omnia peccata.* — (1, *dist.* 32, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 4, *dist.* 4, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *et dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 5, *quæst.* 1, *et* 4 *cont., cap.* 57 *et* 72, *et Hebr.* 6, *lect.* 3, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd per baptismum non tollantur omnia peccata. Baptismus enim est quædam spiritualis regeneratio, quæ contraponitur generationi carnali. Sed per generationem carnalem homo contrahit solùm originale peccatum. Ergo per baptismum solvitur solùm originale peccatum.

2. Præterea, pœnitentia est sufficiens causa remissionis actualium peccatorum. Sed ante baptismum in adultis requiritur pœnitentia, secundùm illud Act. 2, 38: *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrûm.* Ergo baptismus nihil operatur circa remissionem actualium peccatorum.

3. Præterea, diversorum morborum diversæ sunt medicinæ, quia, sicut Hieronymus (alius auctor) dicit, sup. illud Marci 9: *Hoc genus dæmoniorum*, « *non sanat oculum quod sanat calcaneum.* » Sed peccatum originale, quod per baptismum tollitur, est aliud genus peccati à peccato actuali. Ergo non omnia peccata remittuntur per baptismum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 36, 15: *Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit, Rom. 6, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*; et postea concludit: *Ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Dei in Christo Jesu Domino nostro.* Ex quo patet quòd per baptismum homo moritur vetustati peccati, et incipit vivere novitati gratiæ. Omne autem peccatum ad pristinam vetustatem pertinet. Unde consequens est quòd omne peccatum per baptismum tollatur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit Rom. 5, 16, peccatum Adæ non tantùm potest quantùm potest donum Christi, quod in baptismo percipitur: *Nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.* Unde et Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo parvulor. (seu de peccator. Merit. et Remiss., cap. 15, in fin.), quòd *generante carne, tantummodò trahitur peccatum originale; regenerante autem Spiritu, non solùm originalium, sed etiam voluntariorum fit remissio peccatorum.*

Ad secundum dicendum quòd nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi; unde et Apostolus dicit Hebr. 9, 22, quòd *sine sanguinis effusione non fit remissio.* Unde motus humanæ voluntatis, qui est in pœnitente, non sufficeret ad remissionem culpæ, nisi adesset fides passionis Christi, et propositum participandi ipsam, vel suscipiendo baptismum, vel subjiciendo se clavibus Ecclesiæ. Et ideò quando aliquis adultus pœnitens ad baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex proposito baptismi, perfectiùs autem ex reali susceptione baptismi.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de particularibus medicinis. Baptismus autem operatur in virtute passionis Christi, quæ est universalis medicina omnium peccatorum; et ideò per baptismum omnia peccata tolluntur.

Articulus ii. — *Utrùm per baptismum liberetur homo ab omni reatu peccati.* — (*Sup., quæst.* 68, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 19, *art.* 3, *qu.* 2; *et* 4. *dist.* 4, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 2, *et art.*

(1) Ita edit. passim, juxta sententiam Garciæ, qui sic legendum vult. Al., *ex ritu.* Cod. Alcan. habet obscurè, *ex ritu*, vel, *ex nutu.*

3, qu. 1, et dist. 7, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, et 4 cont., cap. 58, 59 et 72, et Rom. 11, lect. 4, et Hebr. 6, lect. 3, fin.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd per baptismum non liberetur homo ab omni reatu peccati. Dicit enim Apostolus Rom. 13, 1 : *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Sed culpa non ordinatur nisi per pœnam, ut Augustinus dicit, lib. 1 Retract., cap. 9, et lib. 3 de lib. Arbit., cap. 18. Ergo per baptismum non tollitur reatus pœnæ præcedentium peccatorum.

2. Præterea, effectus sacramenti aliquam similitudinem habet cum ipso sacramento, quia sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 1, ad 1. Sed ablutio baptismalis habet quidem aliquam similitudinem cum ablutione maculæ, nullam autem similitudinem habere videtur cum subtractione reatûs pœnæ. Non ergo per baptismum tollitur reatus pœnæ.

3. Præterea, sublato reatu pœnæ, aliquis non remanet dignus pœnâ, et ita injustum esset eum puniri. Si igitur per baptismum tollitur reatus pœnæ, injustum esset post baptismum suspendere latronem, qui ante homicidium commisit, et ita per baptismum tolleretur rigor humanæ disciplinæ, quod est inconveniens. Non ergo per baptismum tollitur reatus pœnæ.

Sed contra est quod Ambrosius (alius auctor) dicit super illud Rom. 11: *Sine pœnitentiâ sunt dona, et vocatio Dei : « Gratia Dei in baptismo gratis omnia condonat. »*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 78, art. 5, in corp., et ad 1, per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi, secundùm illud Rom. 6, 8 : *Si mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum eo.* Ex quo patet quòd omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset.

Passio autem Christi, sicut dictum est quæst. 68, art. 5, est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideò ille qui baptizatur, liberatur à reatu totius pœnæ sibi debitæ pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis.

Ad primum ergo dicendum quòd quia pœna passionis Christi communicatur baptizato, in quantum fit membrum Christi, ac si ipse pœnam illam sustinuisset, ideò ejus peccata remanent ordinata per pœnam passionis Christi.

Ad secundum dicendum quòd aqua non solùm abluit, sed etiam refrigerat, et ita suo refrigerio significat subtractionem reatûs pœnæ, sicut suâ ablutione significat emundationem à culpâ.

Ad tertium dicendum quòd in pœnis quæ judicio humano inferuntur, non solùm attenditur quâ pœnâ sit homo dignus quoad Deum, sed etiam in quo sit obligatus quoad homines, qui læsi, scandalizati sunt per peccatum alicujus. Et ideò licèt homicida per baptismum liberetur à reatu pœnæ quoad Deum, remanet tamen obligatus adhuc quoad homines, quos justum est ædificari de pœnâ, sicut sunt scandalizati de culpâ. Piè tamen talibus princeps posset pœnam indulgere.

Articulus III.—*Utrùm per baptismum debeant auferri pœnalitates præsentis vitæ.* — *(2, dist. 32, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, et dist. 33, qu. 1, art. 2, et 3, dist. 19, art. 3, qu. 2, et 4, dist. 4, qu. 2, art. 1, qu. 3, et 4 cont., cap. 52, fin., et 55, ad 5, et 27, et cap. 59, et quodl. 6, art. 15.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per baptismum debeant auferri pœnalitates præsentis vitæ. Ut enim Apostolus dicit, Rom. 5, donum Christi potentius est quàm peccatum Adæ. Sed per peccatum Adæ, ut ibidem Apostolus dicit, *mors in hunc mundum intravit*, et per consequens omnes aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Ergo multò magis per donum Christi, quod in baptismo percipitur, homo à pœnalitatibus præsentis vitæ debet liberari.

2. Præterea, baptismus aufert et culpam originalem et actualem, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Sic autem aufert actualem culpam quòd liberat ab omni reatu pœnæ consequente actualem culpam. Ergo etiam liberat à pœnalitatibus præsentis vitæ, quæ sunt pœna originalis peccati.

3. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Sed causa harum pœnalitatum est peccatum originale, quod tollitur per baptismum. Ergo non debent hujusmodi pœnalitates remanere.

Sed contra est quod super illud Rom. 6 ; *Destruatur corpus peccati,* dicit Glossa (vetus Ms. ex Augustino lib. 1 de peccator. Merit. et Remiss., cap. ult.) : « Per baptismum id « agitur, ut vetus homo crucifigatur, et cor- « pus peccati destruatur, non ita ut in ipso « vivente carnis concupiscentia conspersa et « innata repentè absumatur, et non sit ; sed « ne obsit mortuo, quæ inerat nato. » Ergo pari ratione nec aliæ pœnalitates per baptismum tolluntur.

Respondeo dicendum quòd baptismus habet virtutem auferendi pœnalitates præsentis vitæ, non tamen eas aufert in præsenti vitâ, sed ejus virtute auferentur à justis in resurrectione, quando *mortale hoc induet immortalitatem*, ut dicitur 1 Cor. 15, 34. Et hoc rationabiliter, primò quidem quia per baptismum homo incorporatur Christo, et efficitur membrum ejus, ut supra dictum est, art. præc. Et ideò conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem à principio suæ conceptionis fuit plenus gratiâ et veritate ; habuit tamen corpus passibile, quod post passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et Christianus in baptismo gratiam consequitur quantùm ad animam ; habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati ; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam. Unde Apostolus dicit Rom. 8, 11 : « Qui suscitavit Jesum Christum à mortuis, « vivificabit et mortalia corpora vestra, pro- « pter inhabitantem Spiritum ejus in vobis ; »

et infra, 17: « Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi; si tamen compatimur, « ut et simul glorificemur. » Secundò hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo, victoriæ coronam acciperet. Unde super illud Rom. 6 : *Ut destruatur corpus peccati*, dicit Glossa (Augustini, lib. 1 de peccator. Merit. et Remiss., cap. ult., à princ. : « Si post baptismum vixe« rit homo, in carne habet concupiscentiam, « cum quâ pugnet, eamque adjuvante Deo « superet. » In cujus figuram dicitur Judic. 3, 1 : « Hæ sunt gentes quas Dominus dereli« quit, ut erudiret in eis Israelem, et postea « discerent filii eorum certare cum hostibus, « et habere consuetudinem præliandi. » Tertiò hoc fuit conveniens, ne homines ad baptismum accederent propter impassibilitatem præsentis vitæ, et non propter gloriam vitæ æternæ; unde et Apostolus dicit 1 Corinth. 15, 19: *Si in hâc vitâ tantùm sperantes sumus in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus.*

Ad primum ergo dicendum quòd sicut, Glossa (Petri Lomb.) dicit, Rom. 6, super illud : *Ut ultra non serviamus peccato*, « sic« ut aliquis capiens hostem atrocissimum, « non statim interficit eum, sed patitur eum « cum dedecore et dolore aliquantulum vi« vere, ita et Christus pœnam priùs alligavit, « in futuro autem perimet. »

Ad secundum dicendum quòd, sicut ibidem dicit Glossa (ord., sup. illud : *Homo noster crucifixus*), « duplex est pœna peccati, ge« hennalis et temporalis. Gehennalem pror« sùs delevit Christus, ut eam non sentiant « baptizati et verè pœnitentes; temporalem « verò nondùm penitùs tulit; manet enim « fames, sitis et mors, et hujusmodi; sed « regnum et dominium ejus dejecit, ut scilicet « hoc homo non timeat; et tandem in novis« simo eamdem penitùs exterminabit.

Ad tertium dicendum quòd sicut in secundâ parte dictum est, 1-2 quæst. 81, art. 1, peccatum originale hoc modo processit quòd primò persona infecit naturam, postmodùm verò natura infecit personam. Christus verò converso ordine priùs reparat id quod personæ est, et postmodùm simul in omnibus reparabit id quod naturæ est. Et ideò culpam originalis peccati et etiam pœnam carentiæ visionis divinæ, quæ respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine; sed pœnalitates præsentis vitæ (sicut mors, fames, sitis et alia hujusmodi) respiciunt naturam, ex cujus principiis causantur, prout est destituta originali justitiâ, et ideò isti defectus non tollentur nisi in ultimâ reparatione naturæ per resurrectionem gloriosam.

Articulus iv. — *Utrùm per baptismum conferantur homini gratia et virtutes.* — (*Inf., qu.* 71, *art.* 3, *corp.*, *et* 4, *dist.* 3, *art.* 1, *qu.* 3, *et qu.* 3, *art.* 1, *qu.* 2, *ad* 2, *et dist.* 4, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 2, *corp.*, *et dist.* 9, *art.* 1, *qu.* 2, *et dist.* 18, *qu.* 1, *art.* 3, *quæst.* 1)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes, quia, sicut supra dictum est, art. 2 huj. qu., in arg. 2, sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed per ablutionem baptismi significatur emundatio animæ à culpâ, non autem informatio animæ per gratiam et virtutes. Videtur igitur quòd per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes.

2. Præterea, illud quod jam aliquis adeptus est, non indiget iterùm suscipere. Sed aliqui accedunt ad baptismum jam habentes gratiam et virtutes, sicut Act. 10, 1, legitur : « Vir quidam erat in Cæsareâ, nomine Cor« nelius, centurio cohortis, quæ dicitur Ita« lica, religiosus et timens Deum; » qui tamen postea à Petro baptizatus est. Non ergo per baptismum conferuntur gratia et virtutes.

3. Præterea, virtus est habitus, ad cujus rationem pertinet quòd sit *qualitas difficilè mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operetur*. Sed post baptismum remanet in hominibus pronitas ad malum, per quod tollitur virtus, et consequitur difficultatem quis ad bonum quod est actus virtutis. Ergo per baptismum non consequitur homo gratiam et virtutes.

Sed contra est quod ad Titum 3, 5, dicit Apostolus : « Salvos nos fecit per lavacrum « regenerationis, » id est, per baptismum, « et « renovationis Spiritûs sancti, quem effudit « in nos abundè, » id est, « ad remissionem « peccatorum, et copiam virtutum, » ut Glossa interl. ibi exponit. Sic ergo in baptismo datur gratia Spiritûs sancti, et copia virtutum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo parvulorum (seu de peccator. Merit. et Remiss., cap. 26, à med.), ad hoc baptismus valet ut baptizati Christo incorporentur ut membra ejus. A capite autem Christo in omnia membra ejus gratiæ et virtutis plenitudo derivatur, secundùm illud Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.*

Unde manifestum est quòd per baptismum aliquis consequitur gratiam et virtutes.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut aqua baptismi per suam ablutionem significat emundationem culpæ, et per suum refrigerium significat liberationem à pœnâ; ita per naturalem claritatem significat splendorem gratiæ et virtutum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est qu. 68, art. 3, remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum, secundùm quòd habet baptismum in voto vel explicitè vel implicitè; et tamen cùm realiter suscipit baptismum, fit plenior remissio quantùm ab liberationem à totâ pœnâ. Ita etiam ante baptismum Cornelius consecutus est, et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi, et desiderium baptismi implicitè vel explicitè; postmodùm tamen in baptismo majorem copiam gratiæ et virtutum consequuntur. Unde super illud psalmi 22 : « Super « aquas refectionis educavit me, » dicit Glossa interl. et ordin. (implic.) : « Per augmen

« tum virtutis et bonæ operationis educavit « in baptismo. »

Ad tertium dicendum quòd difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitûs virtutum, sed propter concupiscentiam, quæ non tollitur in baptismo. Sicut tamen per baptismum diminuitur concupiscentia, ut non dominetur, ita etiam diminuitur utrumque dictorum, ne homo ab his superetur.

Articulus v. — *Utrùm convenienter attribuantur baptismo quidam actus virtutum.* — 4, *dist.* 3, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 3, 4 *et* 5, *et dist.* 5, *qu.* 3, *art.* 1, *qu.* 2, *corp.*, *et ad* 1, *et art.* 5, *qu.* 1, *corp.*, *et dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 1, *qu.* 1, *ad* 1, *et quodl.* 6, *art.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter attribuantur baptismo pro effectibus quidam actus virtutum, scilicet incorporatio ad Christum, illuminatio et fecundatio. Non enim baptismus datur adulto, nisi fideli, secundùm illud Marci ult., 16 : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sed per fidem aliquis incorporatur Christo, secundùm illud Ephes. 3, 17 : *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Ergo nullus baptizatur nisi jam Christo incorporatus. Non ergo est effectus baptismi incorporari Christo.

2. Præterea, illuminatio fit per doctrinam, secundùm illud Ephes. 3, 8 : *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes*, etc. Sed doctrina præcedit baptismum in catechismo. Non est ergo effectus baptismi.

3. Præterea, fecunditas pertinet ad generationem activam. Sed per baptismum aliquis regeneratur spiritualiter. Ergo fecunditas non est effectus baptismi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo parvulorum, loc. cit. art. præc., quòd ad hoc valet baptismus ut baptizati Christo incorporentur. Dionysius etiam cap. 2 eccl. Hier., parùm à princ., illuminationem attribuit baptismo. Et super illud psal. 22 : *Super aquam refectionis,* dicit Glossa interl. quòd anima peccatorum ariditate sterilis fecundatur per baptismum.

Respondeo dicendum quòd per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quæ est per fidem Christi, sicut Apostolus dicit, Galat. 2, 20 : *Quòd autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei.* Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, à quo sensum et motum suscipiunt. Et ideò necesse est quòd per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. Sicut autem à capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita à capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra ejus sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis et motûs spiritualis, qui est per gratiæ influxum. Unde Joan. 1, 14, dicitur : *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis;* et ibid. 16 : *Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Et ideò consequens est quòd baptizati illuminentur à Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiæ infusionem.

Ad primum ergo dicendum quòd adulti priùs credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter; sed postmodùm, cùm baptizantur, incorporantur ei quodammodò corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cujus proposito nec mentaliter incorporari potuissent.

Ad secundum dicendum quòd doctor illuminat exteriùs per ministerium catechizando; sed Deus illuminat interiùs baptizatos, præparans corda eorum ad recipiendam doctrinam veritatis, secundùm illud Joan. 6, 45 : *Est scriptum in prophetis* : « *Erunt omnes doci*- « *biles Dei.* »

Ad tertium dicendum quòd effectus baptismi ponitur fecunditas quâ aliquis producit bona opera, non autem fecunditas quâ aliquis generat alios in Christo, sicut Apostolus dicit 1 ad Cor. 4, 15 : *In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui.*

Articulus vi. — *Utrùm pueri in baptismo consequantur gratiam et virtutes.* — (2-2, *quæst.* 47, *art.* 14, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 4, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *et dist.* 17, *quæst.* 1, *art.* 3, *corp.*, *et ad* 3, *et dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 1, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri in baptismo non consequantur gratiam et virtutes. Gratia enim et virtutes non habentur sine fide et charitate. Sed *fides,* ut Augustinus dicit, lib. de Prædest. sanctor., cap. 5, in fin., *consistit in credentium voluntate;* similiter etiam charitas consistit in diligentium voluntate, cujus usum pueri non habent, et sic non habent fidem et charitatem. Ergo pueri in baptismo non recipiunt gratiam et virtutes.

2. Præterea, super illud Joan. 14 : *Majora horum faciet,* dicit Augustinus, tract. 72 in Joan., à med., quòd *ex impio justus fiat, in illo, sed non sine illo, Christus operatur.* Sed puer, cùm non habeat usum liberi arbitrii, non cooperatur Christo ad suam justificationem; imò quandoque pro posse renititur. Ergo non justificatur per gratiam et virtutes.

3. Præterea, Rom. 4, 5, dicitur : « Ei qui « non operatur, credenti autem in eum qui « justificat impium, reputatur fides ejus ad « justitiam, secundùm propositum gratiæ « Dei. » Sed puer non est credens in eum qui justificat impium. Ergo non consequitur gratiam justificantem neque virtutes.

4. Præterea, quod ex carnali intentione agitur, non videtur habere spiritualem effectum. Sed quandoque pueri ad baptismum deferuntur carnali intentione, ut scilicet corporaliter sanentur. Non ergo consequuntur spiritualem effectum gratiæ et virtutum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 52, ante med. : « Parvuli rena- « scendo moriuntur illi peccato quod nascen- « do contraxerunt; ac per hoc ad illos etiam « pertinet quod dicitur : *Consepulti sumus* « *cum illo per baptismum in mortem.* » Subditur autem : *Ut quomodò Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus.* Sed novitas vitæ est per gratiam et virtutes. Ergo pueri in baptismo gratiam et virtutes consequuntur.

Respondeo dicendum quòd quidam antiqui posuerunt quòd pueris in baptismo non dantur gratia et virtutes; sed imprimitur eis character Christi, cujus virtute, cùm ad perfectam ætatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes. Sed hoc patet esse falsum dupliciter : primò quidem quia pueri, sicut et adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi; unde necesse est quòd à capite recipiant influxum gratiæ et virtutis. Secundò quia secundùm hoc pueri decedentes post baptismum non pervenirent ad vitam æternam, quia, ut dicitur Rom. 6, 23, *gratia Dei est vita æterna;* et ita non profuisset eis ad salutem, baptizatos fuisse. Causa autem erroris fuit, quia nescierunt distinguere inter habitum et actum, et sic videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post baptismum nullatenùs virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali; sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum.

Ad primum ergo dicendum quòd fides et charitas consistunt in voluntate hominum, ita tamen quòd habitus harum et aliarum virtutum requirunt potentiam voluntatis, quæ est in pueris; sed actus virtutum requirunt actum voluntatis, qui non est in pueris. Et hoc modo Augustinus dicit quòd *parvulum, etsi nondùm illa fides quæ in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum,* quod scilicet causat habitum fidei, *fidelem facit.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Charitate (seu tract. 3, super Epist. Joan., à princ.), *nemo ex aquâ et Spiritu sancto renascitur, nisi volens,* quod non de parvulis, sed de adultis intelligendum est; et similiter de adultis intelligendum est quòd homo à Christo sine ipso non justificabitur. Quòd autem parvuli baptizandi, prout viribus possunt, reluctantur, non eis imputatur, quia *in tantum nesciunt quod faciunt, ut nec facere videantur,* ut Augustinus dicit in libro de Præscientiâ Dei ad Dardanum, epist. 287, al. 57, aliquant. à med.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, serm. 10 de Verb. Apost. cap. 2, à princ., « parvulis mater Ecclesia aliorum » pedes accommodat, ut veniant, aliorum « cor, ut credant, aliorum linguam, ut fateantur ;» et ita pueri credunt non per actum proprium, sed per fidem Ecclesiæ, quæ eis communicatur; et hujus fidei virtute conferuntur eis gratia et virtutes.

Ad quartum dicendum quòd carnalis intentio deferentium pueros ad baptismum nihil eis nocet; sicut nec culpa unius nocet alteri, nisi consentiat. Unde Augustinus dicit in epistolâ ad Bonifacium, 98, al. 23 : « Non « illud te moveat quòd quidam non eâ fide ad « baptismum percipiendum parvulos ferunt, « ut gratiâ spirituali ad vitam regenerentur « æternam; sed hoc eos putant remedio cor- « poralem retinere, vel recipere sanitatem; « non enim propterea illi non regenerantur, « quia non ab istis hâc intentione offerun- « tur. »

Articulus vii. — *Utrùm effectus baptismi sit apertio januæ regni cœlestis.* — (4, *dist.* 3, *art.* 1, *qu.* 3, *et dist.* 4, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 6, *et* 4 *cont., cap.* 59, *et Joan.* 3, *lect.* 1, *fin.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd effectus baptismi non sit apertio januæ regni cœlestis. Illud enim quod est apertum, non indiget apertione. Sed janua regni cœlestis est aperta per passionem Christi; unde Apoc. 4, 1, dicitur: *Post hæc vidi ostium magnum apertum in cœlo.* Non est ergo effectus baptismi apertio januæ regni cœlestis.

2. Præterea, baptismus omni tempore, ex quo institutus fuit, habet suum effectum. Sed quidam baptizati sunt baptismo Christi ante ejus passionem, ut habetur Joan. 3, quibus, si tunc decessissent, introitus regni cœlestis nondùm patebat, in quod nullus ante Christum introivit, secundùm illud Mich. 2, 13 : *Ascendit* (1) *pandens iter ante eos.* Non est ergo effectus baptismi apertio januæ regni cœlestis.

3. Præterea, baptizati adhuc sunt obnoxii morti et aliis pœnalitatibus vitæ præsentis, ut supra dictum est, art. 3 huj. quæst. Sed nulli est apertus aditus regni cœlestis, quamdiù obnoxius est pœnæ, sicut patet de his qui sunt in purgatorio. Non ergo effectus baptismi est apertio januæ regni cœlestis.

Sed contra est quod super illud Lucæ 3 : *Apertum est cœlum,* dicit Glossa Bedæ ordin.: « Virtus hìc baptismatis ostenditur, de quo « quisque cùm egreditur, regni cœlestis ei « janua aperitur. »

Respondeo dicendum quòd aperire januam regni cœlestis, est removere impedimentum quo quis impeditur regnum cœleste introire. Hoc autem impedimentum est culpa et reatus pœnæ. Ostensum est autem supra, art. 1 et 2 huj. quæst., quòd per baptismum omnis culpa et omnis reatus pœnæ tollitur. Unde consequens est quòd effectus baptismi sit apertio januæ regni cœlestis.

Ad primùm ergo dicendum quòd baptismus in tantum aperit baptizato januam regni cœlestis, in quantum incorporat eum passioni Christi, virtutem ejus homini applicando.

Ad secundum dicendum quòd quando passio Christi nondùm erat realiter perfecta, sed solùm in fide credentium, baptismus proportionaliter causabat januæ apertionem, non quidem in re, sed in spe; baptizati enim tunc decedentes ex certâ spe introitum regni cœlestis expectabant.

Ad tertium dicendum quòd baptizatus non est obnoxius morti et pœnalitatibus vitæ præsentis propter reatum personæ, sed propter statum naturæ; et ideò propter hoc non impeditur ab introitu regni cœlestis, quando anima separatur à corpore per mortem, quasi jam persoluto eo quod naturæ debebatur.

(1) Vulgata, *Ascendet.*

Articulus viii. — *Utrùm baptismus habeat in omnibus æqualem effectum.*—(4, *dist.* 4, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 1 *et* 2, *et dist.* 18, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 1, *corp.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd baptismus non habeat in omnibus æqualem effectum. Effectus enim baptismi est remotio culpæ. Sed in quibusdam plura peccata tollit quàm in aliis; nam in pueris tollit solùm peccatum originale, in adultis autem etiam peccata actualia, in quibusdam plura, in quibusdam verò pauciora. Non ergo æqualem effectum habet baptismus in omnibus.

2. Præterea, per baptismum conferuntur homini gratia et virtutes. Sed quidam post baptismum videntur habere majorem gratiam et perfectionem virtutum quàm alii baptizati. Non ergo baptismus habet æqualem effectum in omnibus.

3. Præterea, natura perficitur per gratiam, sicut materia per formam. Sed forma recipitur in materiâ secundùm ejus capacitatem. Cùm ergo in quibusdam baptizatis etiam pueris sit major capacitas naturalium quàm in aliis, videtur quòd quidam majorem gratiam consequantur quam alii.

4. Præterea, quidam in baptismo consequuntur non solùm spiritualem salutem, sed etiam corporalem, sicut patet de Constantino, qui in baptismo mundatus est à leprâ. Non autem omnes infirmi corporalem salutem consequuntur in baptismo. Baptismus ergo non habet æqualem effectum in omnibus.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 5: *Una fides, unum baptisma.* Uniformis autem causæ est uniformis effectus. Ergo baptismus habet æqualem effectum in omnibus.

Respondeo dicendum quòd duplex est effectus baptismi, unus per se, et alius per accidens. Per se quidem effectus baptismi est id ad quod baptismus est institutus, scilicet ad regenerandum homines in spiritualem vitam; et hunc effectum æqualiter facit in omnibus qui æqualiter se habent ad baptismum. Unde quia omnes pueri æqualiter se habent ad baptismum (quia non in fide propriâ, sed in fide Ecclesiæ baptizantur), omnes æqualem effectum percipiunt in baptismo. Adulti verò, quia per propriam fidem ad baptismum accedunt, non æqualiter se habent ad baptismum: quidam enim cum majori, quidam cum minori devotione ad baptismum accedunt; et ideò quidam plus, quidam minùs de gratiâ novitatis accipiunt, sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris qui plus ei appropinquat; licèt ignis, quantùm est de se, æqualiter ad omnes suum calorem effundat.

Effectus autem baptismi per accidens est, ad quem baptismus non est ordinatus; sed divina virtus hoc in baptismo miraculosè operatur, sicut super illud Rom. 6: *Ut ultra non serviamus peccato,* dicit Glossa, Augustini, lib. 1, de peccator. Merit. et Remiss., cap. 39, ante med.: *Non hoc præstatur in baptismo, nisi fortè miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati, quæ est in membris, prorsùs extinguatur.* Et tales effectus non æqualiter suscipiuntur ab omnibus baptizatis, etiamsi cum æquali devotione accedant; sed dispensantur hujusmodi effectus secundùm ordinem providentiæ divinæ.

Ad primum ergo dicendum quòd minima gratia baptismalis sufficiens est ad delendum cuncta peccata. Unde hoc non est propter majorem efficaciam baptismi, quod in quibusdam plura, in quibusdam autem pauciora peccata solvit, sed propter conditionem subjecti, quia in quolibet solvit quotcumque invenerit.

Ad secundum dicendum quòd hoc quòd in baptizatis major vel minor gratia apparet, potest dupliciter contingere: uno modo quia unus in baptismo percipit majorem gratiam quàm alius propter devotionem majorem, ut dictum est in corp. art.; alio modo quia etiamsi æqualem gratiam percipiant, non æqualiter eâ utuntur; sed unus studiosius in eâ proficit, alius per negligentiam gratiæ Dei deest.

Ad tertium dicendum quòd diversa capacitas naturalium in hominibus non est ex diversitate mentis, quæ per baptismum renovatur (cùm omnes homines ejusdem speciei existentes in formâ conveniant); sed est ex diversâ dispositione corporum. Secùs autem est in angelis, qui differunt specie, et ideò angelis dantur dona gratuita secundùm diversam capacitatem naturalium, non autem hominibus.

Ad quartum dicendum quòd sanitas corporalis non est per se effectus baptismi, sed est quoddam miraculosum opus providentiæ divinæ.

Articulus ix. — *Utrùm fictio impediat effectum baptismi.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *ad* 3, *et quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 2, *per tot., et dist.* 12, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 3, *ad* 3).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd fictio non impediat effectum baptismi. Dicit enim Apostolus Galat. 3, 27: *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Sed omnes qui baptismum Christi suscipiunt, baptizantur in Christo. Ergo omnes induunt Christum, quod est percipere baptismi effectum, et ita fictio non impedit baptismi effectum.

2. Præterea, in baptismo operatur virtus divina, quæ potest voluntatem hominis mutare in bonum. Sed effectus causæ agentis non potest impediri per id quod ab illâ causâ potest auferri. Ergo fictio non impedit baptismi effectum.

3. Præterea, effectus baptismi est gratia, cui peccatum opponitur. Sed multa sunt alia peccata graviora quàm fictio, de quibus non dicitur quòd effectum baptismi impediant. Ergo neque fictio impedit effectum baptismi.

Sed contra est quod dicitur, Sap. 1, 5: *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum.* Sed effectus baptismi est à Spiritu sancto. Ergo fictio impedit effectum baptismi.

Respondeo dicendum quòd, sicut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 30: *Deus non cogit hominem ad justitiam.* Et ideò ad hoc quòd aliquis justificetur per baptismum, requiritur quòd voluntas hominis amplectatur

baptismum et baptismi effectum. Dicitur autem aliquis fictus per hoc quòd voluntas ejus contradicit vel baptismo vel ejus effectui. Nam secundùm Augustinum, lib. 1 de Baptismo cont. Donat., cap. 12, et lib. 7, cap. 53, quatuor modis dicitur aliquis fictus : uno modo ille qui non credit, cùm tamen baptismus sit fidei sacramentum; alio modo per hoc quòd contemnit ipsum sacramentum; tertio modo per hoc quòd aliter celebrat sacramentum, non servans ritum Ecclesiæ; quarto modo per hoc quòd aliquis indevotè accedit. Unde manifestum est quòd fictio impedit effectum baptismi.

Ad primum ergo dicendum quòd baptizari in Christo potest intelligi dupliciter : uno modo in Christo, id est in Christi conformitate; et sic quicumque baptizantur in Christo, conformati ei per fidem et charitatem, induunt Christum per gratiam; alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, in quantum accipiunt sacramentum Christi; et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiæ.

Ad secundum dicendum quòd quando Deus voluntatem hominis de malo in bonum mutat, tunc homo non accedit fictus; sed non semper hoc Deus facit, nec ad hoc sacramentum ordinatur ut de ficto fiat aliquis non fictus, sed ut non fictus aliquis accedens justificetur.

Ad tertium dicendum quòd fictus dicitur aliquis ex eo quòd demonstrat se aliquid velle quod non vult. Quicumque autem accedit ad baptismum, ex hoc ipso ostendit se rectam fidem Christi habere, et sacramentum venerari, et velle se Christo conformare, et velle à peccato recedere. Unde quicumque peccato vult homo inhærere, si ad baptismum accedit, fictus accedit, quod est indevotè accedere. Sed hoc intelligendum est de peccato mortali, quod gratiæ contrariatur, non autem de peccato veniali. Unde fictio hìc quodammodò includit omne peccatum.

Articulus x. — *Utrùm fictione recedente baptismus suum effectum consequatur.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 3, *et dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 2.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd, fictione recedente, baptismus suum effectum non consequatur. Opus enim mortuum, quod est sine charitate, non potest unquàm vivificari. Sed ille qui fictus accedit ad baptismum, recipit sacramentum sine charitate. Ergo nunquàm potest vivificari hoc modo ut gratiam conferat.

2. Præterea, fictio videtur esse fortior quàm baptismus, cùm impediat ejus effectum. Sed fortius non tollitur à debiliori. Ergo peccatum fictionis non potest tolli per baptismum à fictione inditum, et sic baptismus non consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

3. Præterea, contingit quòd aliquis fictè accedat ad baptismum, et post baptismum multa peccata committat, quæ tamen per baptismum non tolluntur, quia baptismus tollit peccata præterita, non futura. Ergo baptismus talis nunquàm consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Baptismo cont. Donatist., cap. 12, parùm à princ. : « Tunc valere incipit ad salutem baptismus, cùm illa fictio veraci confessione recesserit, quæ corde in malitiâ vel sacrilegio perseverante, peccatorum abolitionem non sinebat fieri. »

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 66, art. 9, baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Cùm autem aliquid generatur, simul cum formâ recipit effectum formæ, nisi sit aliquid impediens, quo remoto, forma rei generatæ perficit suum effectum, sicut simul cùm corpus grave generatur, movetur deorsùm, nisi sit aliquid prohibens, quo remoto, statim incipit moveri deorsùm. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quòd remotâ eâ per pœnitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum.

Ad primum ergo dicendum quòd sacramentum baptismi est opus Dei, et non hominis, et ideò non est mortuum in ficto, qui sine charitate baptizatur.

Ad secundum dicendum quòd fictio non removetur per baptismum, sed per pœnitentiam subsequentem, quâ remotâ, baptismus aufert omnem culpam, et reatum omnium peccatorum præcedentium baptismum, et etiam simul existentium cum baptismo. Unde Augustinus dicit in libro de Baptismo, loc. sup. cit. : « Solvitur hesternus dies, et quicquid superest solvitur, etiam ipsa hora momentumque ante baptismum et in baptismo; deinceps autem continuò reus esse incipit. » Et sic ad baptismi effectum consequendum concurrit baptismus et pœnitentia; sed baptismus sicut causa per se agens, pœnitentia sicut causa per accidens, id est removens prohibens.

Ad tertium dicendum quòd effectus baptismi non est tollere peccata futura, sed præsentia vel præterita; et ideò, recedente fictione, peccata sequentia remittuntur quidem, sed per pœnitentiam, non per baptismum. Unde non remittuntur quantùm ad totum reatum, sicut peccata præcedentia baptismum.

QUÆSTIO LXX.

De circumcisione quæ præcessit baptismum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præparatoriis ad baptismum; et primò de præparatorio, quod præcessit baptismum, id est, de circumcisione; secundò de præparatoriis, quæ concurrunt simul cum baptismo, scilicet de catechismo et exorcismo.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm circumcisio fuerit præparatoria et

figurativa baptismi; 2° de institutione ipsius; 3° de ritu ejus; 4° de effectu ipsius.

Articulus primus. — *Utrùm circumcisio fuerit præparatoria et figurativa baptismi.* — (*Sup., quæst.* 68, *art.* 1, *ad* 1, *et* 1-2, *quæst.* 102, *art.* 5, *corp.*, *et* 3, *ad* 1 *et* 3, *et* 4, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp.*, *et dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 1, *ad* 5, *et Rom.* 2, *lect.* 2 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumcisio non fuerit præparatoria et figurativa baptismi. Omnis enim figura habet aliquam similitudinem cum suo figurato. Sed circumcisio nullam habet similitudinem cum baptismo. Ergo videtur quòd non fuerit præparatoria et figurativa baptismi.

2. Præterea, Apostolus dicit 1 Corinth. 10, de antiquis patribus loquens, quòd *omnes in nube et in mari baptizati sunt.* Non autem dicit quòd in circumcisione baptizati sint. Ergo protectio columnæ nubis et transitus maris Rubri magis fuerunt præparatoria ad baptismum, et figurativa ipsius, quàm circumcisio.

3. Præterea, supra dictum est, qu. 38, art. 1, ad 1, quòd baptismus Joannis fuit præparatorius ad baptismum Christi. Si ergo etiam circumcisio fuit præparatoria et figurativa baptismi Christi, videtur quòd baptismus Joannis fuerit superfluus, quod est inconveniens. Non ergo circumcisio fuit præparatoria et figurativa baptismi.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Col. 2, 11: *Circumcisi estis circumcisione non manufactâ, in expoliatione corporis carnis, sed circumcisione Christi, consepulti ei in baptismo.*

Respondeo dicendum quòd baptismus dicitur sacramentum fidei, in quantum scilicet in baptismo fit quædam fidei professio, et per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium. Eadem autem est fides nostra, et antiquorum patrum, secundùm illud Apostoli, 2 Cor. 4, 13: *Habentes eumdem spiritum fidei, credimus.* Circumcisio autem erat quædam protestatio fidei; unde dicitur Rom. 4, 11, quòd *Abraham accepit circumcisionem, tanquàm signaculum fidei* (1); unde et per circumcisionem antiqui aggregabantur collegio fidelium. Unde manifestum est quòd circumcisio fuit præparatoria ad baptismum, et præfigurativa ipsius, secundùm quòd antiquis patribus omnia in figuram futuri contingebant, ut dicitur 1 Corinth. 10, sicut et fides eorum erat de futuro.

Ad primum ergo dicendum quòd circumcisio habebat similitudinem cum baptismo, quantùm ad spiritualem effectum baptismi; nam sicut per circumcisionem auferebatur quædam carnalis pellicula, ita per baptismum homo expoliatur à carnali conversatione.

Ad secundum dicendum quòd protectio columnæ nubis et transitus maris Rubri fuerunt quædam figuræ nostri baptismi, quo renascimur ex aquâ significatâ per mare Rubrum, et Spiritu sancto significato per columnam nubis; non tamen per hæc fiebat aliqua professio fidei, sicut per circumcisionem, et ideò prædicta duo erant tantùm figuræ, et non sacramenta. Circumcisio autem erat etiam sacramentum præparatorium ad baptismum; minùs tamen expressè figurans baptismum, quantùm ad exteriora, quàm prædicta. Et ideò Apostolus potiùs fecit mentionem de prædictis quàm de circumcisione.

Ad tertium dicendum quòd baptismus Joannis fuit præparatorius ad baptismum Christi quantùm ad exercitium actûs, sed circumcisio quantùm ad professionem fidei, quæ requiritur in baptismo, sicut dictum est in corp. art.

Articulus ii. — *Utrùm circumcisio fuerit convenienter instituta.* — (2-2, *qu.* 102, *art.* 5, *ad* 1, *et qu.* 103, *art.* 1, *ad* 3, *et* 1, *dist.* 1, *art.* 2, *qu.* 4, *corp.*, *et qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 3, *per tot.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumcisio fuerit inconvenienter instituta. Sicut enim dictum est art. præc., in circumcisione fiebat quædam fidei professio. Sed à peccato primi hominis nullus unquàm salvari potuit nisi per fidem passionis Christi, secundùm illud Rom. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Ergo statim post peccatum primi hominis circumcisio institui debuit, et non tempore Abrahæ.

2. Præterea, in circumcisione homo profitebatur observantiam veteris legis, sicut in baptismo profitetur observantiam novæ legis; unde Apostolus dicit, Galat. 5, 3: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.* Sed legalis observantia non est tradita tempore Abrahæ, sed magis tempore Moysi. Ergo inconvenienter instituta est circumcisio tempore Abrahæ.

3. Præterea, circumcisio fuit figurativa et præparativa baptismi. Sed baptismus exhibetur omnibus populis, secundùm illud Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos.* Ergo circumcisio non debuit institui ut observanda tantùm ab uno populo Judæorum, sed ab omnibus populis.

4. Præterea, carnalis circumcisio debet respondere spirituali, sicut figura figurato. Sed spiritualis circumcisio, quæ fit per Christum, indifferenter convenit utrique sexui, quia in Christo Jesu non est masculus neque fœmina, ut dicitur Gal. 3. Ergo inconvenienter est circumcisio instituta, quæ competit solis maribus.

Sed contra est quòd, sicut legitur Gen. 17, circumcisio est instituta à Deo, cujus perfecta sunt opera.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., circumcisio erat præparatoria ad baptismum, in quantum erat quædam professio fidei Christi, quam etiam in baptismo nos profitemur. Inter antiquos autem patres primus Abraham promissionem acce-

(1) Vulgata: *Et signum accepit circumcisionis, signaculum justitiæ fidei.*

pit de Christo nascituro, cùm dictum est ei Gen. 22, 18 : *In semine tuo benedicentur omnes gentes terræ.* Ipse etiam primus se à societate infidelium segregavit, secundùm mandatum Dei dicentis sibi, Gen. 12, 1 : *Egredere de terrâ tuâ et de cognatione tuâ.* Et ideò convenienter circumcisio fuit instituta in Abraham.

Ad primum ergo dicendum quòd immediatè post peccatum primi parentis, propter doctrinam ipsius Adæ, qui plenè instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis in tantum vigebat in homine, quòd non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis; sed unusquisque pro suo libito fidem suam aliquibus signis protestabatur. Sed circa tempus Abrahæ diminuta erat fides, plurimis ad idololatriam declinantibus : obscurata etiam erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiæ usque ad peccatum contra naturam. Et ideò convenienter tunc, et non ante fuit instituta circumcisio ad profitendum fidem, et ad minuendum carnalem concupiscentiam.

Ad secundum dicendum quòd legalis observantia tradi non debuit nisi populo jam congregato, quia lex ordinatur ad bonum publicum, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 90, art. 2. Populus autem fidelium congregandus erat aliquo signo sensibili, quod est necessarium ad hoc quòd homines in quâcumque religione adunentur, sicut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19, cap. 11, in fin. Et ideò oportuit priùs institui circumcisionem quàm lex daretur. Illi autem patres qui fuerunt ante legem, familias suas instruxerunt de rebus divinis per modum paternæ admonitionis. Unde et Dominus dicit ad Abraham, Gen. 18, 19 : *Scio quòd præcepturus sit filiis suis, et domui suæ post se, ut custodiant viam Domini.*

Ad tertium dicendum quòd baptismus in se continet perfectionem salutis, ad quam Deus omnes homines vocat, secundùm illud 1 Timoth. 2, 3 : *Qui vult omnes homines salvos fieri;* et ideò baptismus omnibus populis proponitur. Circumcisio autem non continebat perfectionem salutis, sed figurabat ipsam ut fiendam per Christum, qui erat ex Judæorum populo nasciturus, et ideò illi soli populo data est circumcisio.

Ad quartum dicendum quòd circumcisio instituta est ut signum fidei Abrahæ, qui credidit se patrem futurum Christi sibi repromissi; et ideò convenienter solis maribus competebat. Peccatum etiam originale, contra quod specialiter circumcisio ordinabatur, à patre trahitur, non à matre, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 81, art. 5, in corp., et ad 2. Sed baptismus continet virtutem Christi, qui est universalis causa salutis omnium, et remissionis omnium peccatorum.

Articulus III. — *Utrùm ritus circumcisionis fuerit conveniens.* — (4, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 2, *et art.* 3, *quæst.* 2 *et* 3, *et Joan.* 7, *lect.* 2, *et Rom.* 4, *lect.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ritus circumcisionis non fuerit conveniens. Circumcisio enim, sicut dictum est art. 1 et 2 præc., fidei quædam professio est. Sed fides in vi apprehensivâ existit, cujus operationes maximè apparent in capite. Ergo magis debuit signum circumcisionis dari in capite quàm in membro generationis.

2. Præterea, ad usum sacramentorum assumimus ea quorum est communis usus, sicut aquam ad abluendum, et panem ad reficiendum. Sed ad incidendum communiùs utimur cultello ferreo quàm petrino. Ergo circumcisio non debuit fieri cultello petrino.

3. Præterea, sicut baptismus instituitur in remedium originalis peccati, ita etiam circumcisio, sicut Beda dicit in hom. Circumcis., parùm à princ. Sed baptismus non differtur usque ad octavum diem, ne pueris periculum damnationis immineat propter originale peccatum, si nondùm baptizati decedant; quandoque etiam traditur baptismus post octavum diem. Ergo circumcisioni non debuit determinari octavus dies, sed debebat quandoque præveniri, sicut etiam quandoque tardabatur.

Sed contra est quòd Rom. 4, super illud : *Et signum accepit circumcisionis,* determinatur in Glossâ ord. prædictus circumcisionis ritus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., circumcisio quoddam signum fidei est, institutum à Deo, cujus sapientiæ non est numerus. Determinare autem convenientia signa, est sapientiæ opus. Et ideò concedendum est quòd ritus circumcisionis fuit conveniens.

Ad primum ergo dicendum quòd circumcisio convenienter fiebat in membro generationis, primò quidem quia signum erat fidei quâ Abraham credidit Christum ex suo semine nasciturum; secundò quia erat in remedium peccati originalis, quod per actum generationis traducitur; tertiò quia ordinabatur ad diminutionem carnalis concupiscentiæ, quæ præcipuè in membris illis viget, propter abundantiam delectationis venereorum.

Ad secundum dicendum quòd cultellus lapideus non erat de necessitate circumcisionis, unde non invenitur tale instrumentum præcepto divino determinatum; neque etiam communiter tali instrumento Judæi utebantur ad circumcidendum, sicut neque modo utuntur. Leguntur tamen aliquæ circumcisiones famosæ cultello lapideo factæ, sicut legitur Exod. 4, 25, quòd *tulit Sephora acutissimam petram, et circumcidit præputium filii sui;* et Josue 5, 2, dicitur : *Fac tibi cultellos lapideos, et circumcide secundò filios Israel;* per quod figurabatur circumcisionem spiritualem esse faciendam per Christum, de quo dicitur 1 Corinth. 10, 4 : *Petra autem erat Christus.*

Ad tertium dicendum quòd octavus dies determinabatur circumcisioni tum propter mysterium, quia in octavâ ætate, quæ erit ætas

resurgentium, quasi in octavo die perficietur per Christum spiritualis circumcisio, quando auferet ab electis non solùm culpam, sed etiam omnem pœnalitatem; tum etiam propter teneritudinem infantis ante octavum diem. Unde etiam de aliis animalibus, Levit. 22, 37, præcipitur : « Bos, ovis et capra, cùm « genita fuerint, septem diebus erunt sub « ubere matris suæ; die autem octavo et « deinceps offerri poterunt Domino. » Erat autem octavus dies de necessitate præcepti, ita scilicet quòd octavum diem prætermittentes peccabant, etiamsi esset sabbatum, secundùm illud Joan. 7, 23 : *Circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi.* Non tamen erat de necessitate sacramenti, quia si aliqui omittebant octavum diem, postea poterant circumcidi. Quidam etiam dicunt quòd propter periculum imminentis mortis poterat octavus dies præveniri. Sed hoc nec ex auctoritate Scripturæ, nec ex consuetudine Judæorum haberi potest. Unde meliùs dicendum est, sicut etiam Hugo de S. Victore dicit, lib. 1 de Sacram., part. 12, cap. 2, à med., quòd octavus dies nullâ necessitate præveniebatur. Unde super illud Proverb. 4 : *Unigenitus eram coram matre meâ*, dicit Glossa ord., quòd alius Bersabeæ parvulus non computatur, quia ante octavum diem mortuus nominatus non fuit, et per consequens nec circumcisus.

Articulus iv. — *Utrùm circumcisio conferebat gratiam justificantem.* — (*Sup., quæst.* 62, *art.* 6, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 4, *et Ver. quæst.* 28, *art.* 2, *ad.* 12, *et Rom.* 4, *lect.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumcisio non conferebat gratiam justificantem. Dicit enim Apostolus Galat. 2, 21 : *Si ex lege est justitia, Christus gratis mortuus est,* id est, sine causâ. Sed circumcisio erat quædam obligatio legis implendæ, secundùm illud Galat. 5, 3 : *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.* Ergo si ex circumcisione est justitia, Christus gratis, id est, sine causâ, mortuus est. Sed hoc est inconveniens. Non ergo ex circumcisione erat gratia justificans à peccato.

2. Præterea, ante institutionem circumcisionis sola fides ad justificationem sufficiebat; dicit enim Gregorius in 4 Moral., cap. 3, à princ. : *Quòd apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres pro parvulis sola fides.* Sed virtus fidei non est imminuta per mandatum circumcisionis. Ergo sola fides parvulos justificabat, et non circumcisio.

3. Præterea, Josue 5, 5, legitur quòd *populus qui natus est in deserto, per quadraginta annos incircumcisus fuit.* Si ergo per circumcisionem auferebatur peccatum originale, videtur quòd omnes qui in deserto mortui sunt, tam parvuli quàm adulti, fuerint damnati. Et eadem objectio est de pueris qui moriebantur ante octavum diem circumcisionis, qui præveniri non debebat, ut dictum est art. præc., ad 3.

4. Præterea, nihil impedit introitum regni cœlestis nisi peccatum. Sed circumcisi ante passionem Christi impediebantur ab introitu regni cœlestis. Non ergo per circumcisionem homines justificabantur.

5. Præterea, peccatum originale non dimittitur sine actuali, quia *impium est à Deo dimidiam sperare veniam,* ut Augustinus dicit (alius auctor, in lib. de verâ et falsâ Pœnitent., cap. 9, circa med.). Sed nusquàm legitur quòd per circumcisionem remitteretur actuale peccatum. Ergo etiam neque originale per eam dimittebatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Valerium contra Julianum, lib. 2 de Nupt. et Concupiscent., cap. 11, à med. : « Ex quo « instituta est circumcisio in populo Dei, quæ « erat signaculum justitiæ fidei, ad justifi- « cationem purgationis valebat parvulis (1) « originalis veterisque peccati; sicut et ba- « ptismus ex illo cœpit valere tempore ad « innovationem hominis, ex quo institutus « est. »

Respondeo dicendum quòd ab omnibus communiter ponitur quòd in circumcisione peccatum originale remittebatur. Quidam tamen dixerunt quòd non conferebatur gratia, sed solùm auferebatur peccatum, quod Magister ponit in 1 dist. 4 Sent., et Rom. 4, in Glossâ ord., sup. illud : *Signum accepit.* Sed hoc non potest esse, quia culpa non remittitur nisi per gratiam, secundùm illud Rom. 3, 24 : *Justificati gratis per gratiam*, etc. Et ideò alii dixerunt quòd per circumcisionem conferebatur gratia quantùm ad effectus remotiores culpæ, sed non quantùm ad effectus positivos, ne cogerentur dicere quòd gratia in circumcisione collata sufficiebat ad implendum mandata legis, et ita superfluus fuerit adventus Christi. Sed hæc etiam positio stare non potest, primò quidem quia per circumcisionem dabatur pueris facultas suo tempore perveniendi ad gloriam, quæ est ultimus effectus positivus gratiæ; secundò quia priores sunt naturaliter secundùm ordinem causæ formalis effectus positivi quàm privativi, licèt secundùm ordinem causæ materialis sit è converso; forma enim non excludit privationem, nisi informando subjectum. Et ideò alii dixerunt quòd in circumcisione conferebatur gratia etiam quantùm ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vitâ æternâ, sed non quantùm ad omnes effectus, quia non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec etiam ad implendum mandata legis; quod etiam aliquando mihi visum est (4, dist. 1, quæst. 2, art. 4, quæstiunc. 3). Sed diligenter consideranti apparet hoc non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ, et vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis : minima enim charitas plus diligit Deum quàm cupiditas millia auri et argenti. Et ideò dicendum est quòd in cir-

(1) Ita cum Augustino passim. Al.: *Signaculum fidei justitiæ Dei ad sanctificationem purgationis*; item : *Signaculum justitiæ fidei ad purgationem valebat magnis et parvulis.*

cumcisione conferebatur gratia quantùm ad omnes gratiæ effectus; aliter tamen quàm in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi quam habet, in quantum est instrumentum passionis Christum jam perfectæ; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio; ita scilicet (1) quòd homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem, vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Unde et Apostolus dicit Rom. 4, 11, quòd *Abraham accepit signum circumcisionis signaculum justitiæ fidei*, quia scilicet justitia erat ex fide significata (2), non ex circumcisione significante. Et quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio, ideò baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo, et copiosiorem gratiam confert quàm circumcisio; major enim est effectus rei jam præsentis quàm spei.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procederet, si ex circumcisione esset justitia aliter quàm per fidem passionis Christi.

Ad secundum dicendum quòd sicut ante institutionem circumcisionis sola fides Christi futuri justificabat tam pueros quàm adultos, ita etiam circumcisione datâ. Sed antea non requirebatur aliquod signum protestativum hujus fidei, quia nondùm homines fideles seorsùm ab infidelibus cœperant adunari ad cultum unius Dei. Probabile tamen est quòd parentes fideles pro parvulis natis, et maximè in periculo existentibus aliquas preces Deo funderent, vel aliquam benedictionem eis adhiberent (quod erat quoddam signaculum fidei), sicut adulti pro seipsis preces et sacrificia offerebant.

Ad tertium dicendum quòd populus in deserto prætermittens mandatum circumcisionis excusabatur, tum quia nesciebant quando castra movenda erant, tum quia, ut Damascenus dicit, lib. 4 orth. Fid., cap. 26, in princ., non necesse erat eos aliquod signum distinctionis habere, cùm seorsùm ab aliis populis habitabant; et tamen, ut Augustinus dicit in lib. QQ. in Josue, quæst. 6, à med., inobedientiam incurrebant qui ex contemptu prætermittebant. Videtur tamen quòd nulli incircumcisi mortui fuerint in deserto, quia, ut in psal. 104 dicitur, *non erat in tribubus eorum infirmus;* sed illi soli videntur mortui in deserto qui fuerant in Ægypto circumcisi; si tamen aliqui incircumcisi mortui sunt, eadem ratio est de his uti de his qui moriebantur ante circumcisionis institutionem, quod etiam intelligendum est de pueris qui moriebantur ante octavum diem tempore legis.

(1) Ita editi omnes libri quos vidimus, qui tamen ad marginem notant variam lectionem, quam ex codd. Alcan., Tarrac. et Paris. subjicimus: *Circumcisio autem conferebat gratiam, in quantum erat signum fidei passionis Christi futuræ, ita scilicet*, etc.

(2) Al., *justificante*.

Ad quartum dicendum quòd in circumcisione auferebatur originale peccatum ex parte personæ; remanebat tamen impedimentum intrandi in regnum cœlorum ex parte totius naturæ, quod fuit sublatum per passionem Christi. Et ideò etiam baptismus ante passionem Christi non introducebat in regnum. Sed et circumcisio, si haberet locum post passionem Christi, introduceret in regnum.

Ad quintum dicendum quòd adulti, quando circumcidebantur, consequebantur remissionem non solùm originalis peccati, sed etiam actualium peccatorum, non tamen ita quòd liberarentur ab omni reatu pœnæ, sicut in baptismo, in quo confertur copiosior gratia.

QUÆSTIO LXXI.

De præparatoriis quæ simul concurrunt cum baptismo. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præparatoriis quæ simul concurrunt cum baptismo; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm catechismus debeat præcedere baptismum; 2° utrùm baptismum debeat præcedere exorcismus; 3° utrùm ea quæ aguntur in catechismo et exorcismo, aliquid efficiant, vel solùm significent; 4° utrùm baptizandi debeant catechizari vel exorcizari per sacerdotes.

Articulus primus. — *Utrùm catechismus debeat præcedere baptismum.* — (*4, dist. 6, quæst. 2, art. 2, quæst. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd catechismus non debet præcedere baptismum. Per baptismum enim regenerantur homines in vitam spiritualem. Sed priùs homo accipit vitam quàm doctrinam. Non ergo priùs debet homo catechizari, id est, doceri, quàm baptizari.

2. Præterea, baptismus exhibetur non solùm adultis, sed etiam pueris, qui non sunt doctrinæ capaces, eò quòd non habent usum rationis. Ergo ridiculum est eos catechizare.

3. Præterea, in catechismo confitetur catechizatus suam fidem. Sed pueri non possunt suam fidem confiteri neque per seipsos, neque etiam aliquis alius pro eis, tum quia nullus potest alium ad aliquid obligare; tum etiam quia non potest aliquis scire utrùm pueri, cùm ad legitimam ætatem pervenerint, assentiant fidei. Non ergo debet catechismus præcedere baptismum.

Sed contra est quod Rabanus, de Institutione cleric., lib. 1, cap. 25, à med., dicit: « Ante baptismum catechizandi debet hominem prævenire officium, ut fidei primum « catechumenus accipiat rudimentum. »

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, baptismus est fidei christianæ sacramentum, cùm sit quædam professio fidei christianæ. Ad hoc autem quòd aliquis fidem accipiat, requiritur quòd in fide instruatur, secundùm illud Rom. 10, 14: *Quomodò credent ei quem non audierunt? quomodò autem audient sine præ-*

dicante? Et ideò ante baptismum convenienter præcedit catechismus.

Unde et Dominus præceptum baptizandi discipulis tradens, præmittit doctrinam baptismo, dicens, Matth. ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd vita gratiæ, in quâ regeneratur aliquis per baptismum, præsupponit vitam naturæ rationalis, in quâ homo potest esse particeps doctrinæ.

Ad secundum dicendum quòd sicut mater Ecclesia, ut supra dictum est, quæst. 69, art. 6, ad 3, accommodat pueris baptizandis aliorum pedes, ut veniant, et aliorum cor, ut credant, ita etiam acccommodat eis aliorum aures, ut audiant, et intellectum, ut per alios instruantur; et ideò eâdem ratione sunt catechizandi quâ sunt baptizandi.

Ad tertium dicendum quòd ille qui pro puero baptizato respondet, *Credo*, non prædicit puerum crediturum, cùm ad legitimos annos pervenerit; alioquin diceret, *Credet;* sed profitetur fidem Ecclesiæ in personâ pueri cui communicatur, cujus sacramentum ei tribuitur, et ad quam obligatur per alium; non est enim inconveniens quòd aliquis obligetur per alium in his quæ sunt de necessitate salutis. Similiter etiam patrinus pro puero respondens, promittit se operam daturum ad hoc quòd puer credat; quod tamen non sufficeret in adultis usum rationis habentibus.

Articulus ii. — *Utrùm exorcismus debeat præcedere baptismum.* — (*Inf., art.* 3, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 6, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 1, *per tot., et quæst.* 2, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd exorcismus non debeat præcedere baptismum. Exorcismus enim contra energumenos, id est, arreptitios, ordinatur. Sed non omnes baptizandi sunt tales. Ergo exorcismus non debet præcedere baptismum.

2. Præterea, quamdiù homo subjacet peccato, diabolus in eum habet potestatem, quia, ut dicitur Joan. 8, 34, *qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed peccatum tollitur per baptismum. Non ergo ante baptismum sunt homines exorcizandi.

3. Præterea, ad arcendum dæmonum potestatem introducta est aqua benedicta. Non ergo ad hoc oportebat aliud remedium adhiberi per exorcismos.

Sed contra est quod Cœlestinus papa dicit, epist. 2, can. 9 (et habetur cap. 53, de Consecrat., dist. 4, et lib. de eccles. Dogmat., cap. 31) : « Sive parvuli, sive juvenes ad re« generationis veniant sacramentum, non « priùs fontem vitæ adeant, quàm exorci« smis et exsufflationibus clericorum spiri« tus immundus ab eis abjiciatur. »

Respondeo dicendum quòd quicumque sapienter aliquod opus facere proponit, priùs removet impedimenta sui operis; unde dicitur Jerem. 4, 3 : *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas.* Diabolus autem hostis est humanæ salutis, quæ homini per baptismum acquiritur; et habet potestatem aliquam in hominem ex hoc ipso quòd subditur originali peccato, vel etiam actuali. Unde convenienter ante baptismum expelluntur dæmones per exorcismos, ne salutem hominis impediant; quam quidem expulsionem significat exsufflatio. Benedictio autem cum manûs impositione præcludit expulso viam ne redire possit. Sal autem in os missum, et narium et aurium sputo linitio significat receptionem doctrinæ fidei quantùm ad aures, et approbationem quantùm ad nares, et confessionem quantùm ad os. Olei verò inunctio significat aptitudinem hominis ad pugnandum contra dæmones.

Ad primum ergo dicendum quòd energumeni dicuntur, quasi interiùs laborantes ex intrinsecâ operatione diaboli; et quamvis non omnes accedentes ad baptismum corporaliter ab eo vexentur, omnes tamen non baptizati potestati dæmonum subjiciuntur, saltem propter originalis peccati reatum.

Ad secundum dicendum quòd in baptismo per ablutionem peccati excluditur potestas dæmonis ab homine quantùm ad hoc quòd impedit eum à perceptione gloriæ; sed exorcismi excludunt potestatem dæmonis, in quantum impedit hominem à perceptione sacramenti.

Ad tertium dicendum quòd aqua benedicta datur contra impugnationes dæmonum quæ sunt ab exteriori; sed exorcismus ordinatur contra impugnationes dæmonum quæ sunt ab interiori : unde et energumeni dicuntur, quasi interiùs laborantes, illi qui exorcizantur. Vel dicendum quòd sicut in remedium contra peccatum secundò datur pœnitentia, quia baptismus non iteratur, ita in remedium contra impugnationes dæmonum secundò datur aqua benedicta, quâ exorcismi baptismales non iterantur.

Articulus iii. — *Utrùm ea quæ aguntur in exorcismo, aliquid efficiant.* — (4, *dist.* 6, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ aguntur in exorcismo, non efficiant aliquid, sed solùm significent. Si enim puer post exorcismos moriatur ante baptismum, salutem non consequetur. Sed ad hoc ordinatur effectus eorum quæ in sacramentis aguntur, ut homo consequatur salutem; unde et Marci ult., 16, dicitur : *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ergo ea quæ aguntur in exorcismo, nihil efficiunt, sed solùm significant.

2. Præterea, hoc solùm requiritur ad sacramentum novæ legis; ut sit signum et causa, ut supra dictum est, quæst. 60, art. 1, et quæst. 62, art. 1. Si ergo ea quæ aguntur in exorcismo, aliquid efficiant, videtur quòd singula sint quædam sacramenta.

3. Præterea, sicut exorcismus ordinatur ad baptismum, ita etiam si aliquid in exorcismo efficitur, ordinatur ad effectum baptismi. Sed dispositio ex necessitate præcedit formam perfectam, quia forma non recipitur nisi in materiâ dispositâ. Sequeretur ergo quòd nullus posset consequi effectum baptismi, nisi priùs exorcizetur, quod patet esse falsum. Non ergo ea quæ aguntur in exorcismis, aliquem effectum habent.

4. Præterea, sicut quædam aguntur in

exorcismo ante baptismum, ita etiam quædam aguntur post baptismum, sicut quòd sacerdos baptizatum chrismate ungit in vertice. Sed ea quæ post baptismum aguntur, non videntur aliquid efficere, quia secundùm hoc effectus baptismi esset imperfectus. Ergo nec ea quæ ante baptismum aguntur in exorcismo, aliquid efficiunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Symbolo, cap. 1, circa fin. : *Parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quæ decepit hominem.* Nihil autem agitur frustra per Ecclesiam. Ergo per hujusmodi exsufflationes hoc agitur ut dæmonum potestas expellatur.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt ea quæ in exorcismo aguntur, nihil efficere, sed solùm significare. Sed hoc patet esse falsum per hoc quòd Ecclesia in exorcismis imperativis verbis utitur ad expellendam dæmonis potestatem, putà cùm dicit : *Ergo, maledicte diabole, exi ab eo*, etc. Et ideò dicendum est quòd aliquem effectum habent, differenter tamen ab ipso baptismo : nam per baptismum datur homini gratia ad plenam remissionem culparum; per ea verò quæ in exorcismo aguntur, excluditur duplex impedimentum salutaris gratiæ percipiendæ. Quorum unum est impedimentum extrinsecum, prout dæmones hominis salutem impedire conantur, et hoc impedimentum excluditur per exsufflationes, quibus potestas dæmonis pellitur, ut patet ex inductâ auctoritate Augustini, quantùm scilicet ad hoc quòd non præstet impedimentum sacramento suscipiendo. Manet tamen potestas dæmonis in homine quantùm ad maculam peccati et reatum pœnæ, quòusque peccatum per baptismum tollatur; et secundùm hoc Cyprianus dicit, epist. 7, lib. 4, à med. : *Scias, diaboli nequitiam posse remanere usque ad aquam salutarem; in baptismo autem omnem nequitiam amittere.* Aliud impedimentum est intrinsecum, prout scilicet homo ex infectione originalis peccati habet sensus præclusos ad percipienda salutis mysteria; unde Rabanus, de Institutione clericorum, lib. 1, cap. 27, ad fin., dicit quòd « per salivam typicam et sacerdotis tactum sapientia et virtus divina salutem catechumeni operatur, ut aperiantur ei nares ad percipiendum odorem notitiæ Dei, ut aperiantur ei aures ad audiendum mandata Dei, ut aperiantur illi sensus in intimo corde ad respondendum. »

Ad primum ergo dicendum quòd per ea quæ aguntur in exorcismo, non tollitur culpa propter quam homo punitur post mortem, sed solùm tolluntur impedimenta recipiendi remissionem culpæ per sacramentum. Unde post mortem exorcismus non valet sine baptismo. Præpositivus tamen dicit quòd pueri exorcizati, si moriantur ante baptismum, minores tenebras patiuntur. Sed hoc non videtur verum, quia tenebræ illæ sunt carentia divinæ visionis, quæ non recipit magis et minùs.

Ad secundum dicendum quòd de ratione sacramenti est quòd perficiat principalem effectum qui est gratia remittens culpam, vel supplens aliquem hominis defectum; quod quidem non fit per ea quæ aguntur in exorcismo, sed solùm hujusmodi impedimenta tolluntur, et ideò non sunt sacramenta, sed sacramentalia quædam.

Ad tertium dicendum quòd dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est fides et intentio, vel propria ejus qui baptizatur, si sit adultus, vel ipsius Ecclesiæ, si sit parvulus. Ea verò quæ aguntur in exorcismo, ordinantur ad removendum impedimenta; et ideò sine eo potest aliquis consequi effectum baptismi. Non tamen sunt hujusmodi prætermittenda, nisi in necessitatis articulo; et tunc, cessante periculo, debent suppleri, ut servetur uniformitas in baptismo. Nec frustra supplentur post baptismum, quia sicut impeditur effectus baptismi, antequàm percipiatur, ità potest impediri postquàm fuerit perceptus.

Ad quartum dicendum quòd eorum quæ aguntur post baptismum circa baptizatum, aliquid est quod non solùm significat, sed efficit, putà inunctio quæ fit in vertice, quæ operatur conservationem gratiæ baptismalis; aliquid autem est quod nihil efficit, sed solùm significat, sicut quòd datur ei vestis candida ad significandam novitatem vitæ.

Articulus iv. — *Utrùm sit officium sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum.* — (4, *dist.* 6, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum. Ad officium enim ministrorum pertinet habere operationem super immundos, ut Dionysius dicit cap. 5 eccles. Hierarch., inter princ. et med. Sed catechumeni, qui instruuntur in catechismo, et energumeni, qui purgantur in exorcismo, computantur inter immundos, ut ibidem Dionysius dicit et cap. 3, ante med. Ergo catechizare et exorcizare non pertinet ad officium sacerdotis, sed potiùs ministrorum.

2. Præterea, catechumeni instruuntur de fide per sacram Scripturam, quæ in ecclesiâ per ministros recitatur : sicut enim per lectores in ecclesiâ legitur vetus Testamentum, ita etiam per diaconos et subdiaconos legitur novum; et sic ad ministros pertinet catechizare. Similiter etiam exorcizare, ut videtur, ad ministros pertinet : dicit enim Isidorus in quâdam epist. (scil. ad Laudefred., quæ habetur post conc. Tolet. 8) : « Ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos et catechumenos in exorcismo imponere. » Non ergo pertinet ad officium sacerdotis catechizare et exorcizare.

3. Præterea, catechisare idem est quod docere; et hoc idem est quod perficere, quod ad officium episcoporum pertinet, ut dicit Dionysius cap. 5 eccles. Hierarch., parùm ante med. Non ergo pertinet ad officium sacerdotis.

Sed contra est quod Nicolaus I papa dicit (habetur inter ejus decreta, tit. 16, et cap. 57 de Consecrat., dist. 4) : *Catechismi baptizandorum à sacerdotibus uniuscujusque ecclesiæ fieri*

possunt. Unde Gregorius etiam super Evang., hom. 29, ante med., dicit : *Sacerdotes, cùm per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt ; quid aliud faciunt, nisi quòd dæmonia ejiciunt?*

Respondeo dicendum quòd minister comparatur ad sacerdotem, sicut secundarium, et instrumentale agens ad principale, ut indicat ipsum nomen ministri. Agens autem secundarium non agit sine principali agente, sed cooperatur principali agenti in operando. Quantò autem potior est operatio, tantò principale agens potioribus indiget instrumentis seu ministris. Potior autem est operatio sacerdotis, in quantum confert ipsum sacramentum, quàm in præparatoriis ad sacramentum. Et ideò supremi ministri, qui dicuntur diaconi, cooperantur sacerdoti in ipsâ collatione sacramentorum. Dicit enim Isidorus, loc. cit. in arg. 2, quòd « ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus, et ministrare in « omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, patenâ et calice. Inferiores autem ministri « cooperantur sacerdotibus in his quæ sunt « præparatoria ad sacramentum, » sicut lectores in catechismo, et exorcistæ in exorcismo.

Ad primum ergo dicendum quòd super immundos ministri habent operationem ministerialem, et quasi instrumentalem, sed sacerdos principalem.

Ad secundum dicendum quòd lectores et exorcistæ habent officium catechizandi et exorcizandi, non quidem principaliter, sed sicut in his sacerdoti ministrantes.

Ad tertium dicendum quòd multiplex est instructio : una conversiva ad fidem, quam Dionysius tribuit episcopo in 2 eccles. Hierarch., parùm à princ., et potest competere cuilibet prædicatori, vel etiam cuilibet fideli. Secunda est instructio, quâ quis eruditur de fidei rudimentis, et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum, et hæc pertinet secundariò quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Tertia est instructio de conversatione christianæ vitæ, et hæc pertinet ad patrinos. Quarta est instructio de profundis mysteriis fidei, et perfectione christianæ vitæ, et hæc ex officio pertinet ad episcopos.

QUÆSTIO LXXII.

De sacramento confirmationis. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de sacramento confirmationis ; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrùm confirmatio sit sacramentum ; 2° de materiâ ejus ; 3° utrùm sit de necessitate sacramenti quòd chrisma fuerit priùs per episcopum consecratum ; 4° de formâ ipsius ; 5° utrùm imprimat characterem ; 6° utrùm character confirmationis præsupponat characterem baptismalem ; 7° utrùm conferat gratiam ; 8° cui competat recipere hoc sacramentum ; 9° in quâ parte ; 10° utrùm requiratur aliquis qui teneat confirmandum ; 11° utrùm hoc sacramentum per solos episcopos detur ; 12° de ritu ejus.

Articulus primus. — *Utrùm confirmatio sit sacramentum.* — (*Sup., qu.* 65, *art.* 1, *et* 4, *dist.* 2, *qu.* 2, *art.* 2, *corp., et dist.* 7, *qu.* 1, *per tot., et* 4 *cont., cap.* 58.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd confirmatio non sit sacramentum. Sacramenta enim ex divinâ institutione efficaciam habent, sicut supra dictum est, qu. 64, art. 2. Sed confirmatio non legitur à Christo instituta. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta novæ legis in veteri lege præfigurata fuerunt ; unde Apostolus dicit 1 Corinth. 10, 2, quòd « omnes in Moyse « baptizati sunt in nube et in mari, et omnes « eamdem escam spiritualem manducaverunt, « omnes eumdem potum spiritualem bibe- « runt. » Sed confirmatio non fuit præfigurata in veteri Testamento. Non ergo est sacramentum.

3. Præterea, sacramenta ordinantur ad hominum salutem. Sed sine confirmatione potest esse salus ; nam pueri baptizati, sine confirmatione decedentes, salvantur. Ergo confirmatio non est sacramentum.

4. Præterea, per omnia sacramenta Ecclesiæ homo Christo conformatur, qui est sacramentorum auctor. Sed per confirmationem non videtur homo Christo conformari, qui non legitur esse confirmatus. Ergo confirmatio non est sacramentum.

Sed contra est quod Melchiades papa scribit Hispaniarum episcopo, epist. unicâ, ante med. (et habetur cap. 3 de Consecrat., dist. 5) : « De his super quibus rogâstis nos infor- « mari, utrùm majus sit sacramentum manûs « impositio episcoporum, an baptismus, sci- « tote, utrumque magnum esse sacramen- « tum. »

Respondeo dicendum quòd sacramenta novæ legis ordinantur ad speciales gratiæ effectus. Et ideò ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiæ, ibi ordinatur speciale sacramentum. Quia verò sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his quæ in vitâ corporali aguntur, percipere possumus quid in spirituali vitâ gratiæ speciale existat.

Manifestum autem est quòd in vitâ corporali specialis quædam perfectio est quòd homo ad perfectam ætatem perveniat, et perfectas actiones hominis agere possit ; unde et Apostolus dicit 1 Corinth. 13, 11 : *Cùm autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli ;* et inde est etiam quòd præter motum generationis, quo aliquis recipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam ætatem. Sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio ; in confirmatione autem homo accipit quasi quamdam perfectam ætatem spiritualis vitæ. Unde Melchiades papa dicit, loc. cit. : « Spiritus sanctus, qui « super aquas baptismi salutifero descendit « lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad inno- « centiam, in confirmatione augmentum præ- « stat ad gratiam ; in baptismo regeneramur ad « vitam, post baptismum confirmamur ad pu- « gnam ; in baptismo abluimur, post bapti- « smum roboramur. » Et ideò manifestum est

quòd confirmatio est speciale sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd circa institutionem hujus sacramenti est duplex opinio : quidam enim dixerunt quòd hoc sacramentum non fuit institutum nec à Christo, nec ab apostolis, sed postea processu temporis in quodam concilio; alii verò dixerunt quòd fuit institutum ab apostolis. Sed hoc non potest esse, quia instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiæ, quæ competit soli Christo. Et ideò dicendum est quòd Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo, secundùm illud Joan. 16, 7 : *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos.* Et hoc ideò, quia in hoc sacramento datur plenitudo Spiritûs sancti, quæ non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, secundùm illud Joan. 7, 39: *Nondùm erat Spiritus datus, quia Jesus nondùm erat glorificatus.*

Ad secundum dicendum quòd, quia confirmatio est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potuit habere aliquid sibi respondens in veteri Testamento, quia *nihil ad perfectam adduxit lex,* ut dicitur Hebr. 7, 19.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 65, art. 4, omnia sacramenta sunt aliqualiter necessaria ad salutem; sed quædam sunt sine quibus non est salus; quædam verò sunt quæ cooperantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine eâ possit esse salus, dùm tamen non prætermittatur ex contemptu sacramenti.

Ad quartum dicendum quòd illi qui confirmationem accipiunt, quæ est sacramentum plenitudinis gratiæ, Christo conformantur, in quantum ipse à primo instanti suæ conceptionis fuit *plenus gratiæ et veritatis*, ut dicitur Joan. 1. Quæ quidem plenitudo declarata est in baptismo, quando Spiritus sanctus descendit corporali specie super eum. Unde et Luc. 4, 1, dicitur quòd *Jesus plenus Spiritu sancto regressus est à Jordane.* Non autem conveniebat dignitati Christi, qui est sacramentorum auctor, ut à sacramento plenitudinem gratiæ acciperet.

Articulus ii. — *Utrùm chrisma sit conveniens materia hujus sacramenti.* — (*Inf., quæst.* 84, *art.* 1, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1 *et* 2, *et* 4 *cont., cap.* 60.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd chrisma non sit conveniens materia hujus sacramenti. Hoc enim sacramentum institutum est à Christo promittente discipulis Spiritum sanctum. Sed ipse misit eis Spiritum sanctum absque omni chrismatis inunctione; ipsi etiam apostoli hoc sacramentum conferebant per solam manûs impositionem absque chrismate; dicitur enim Act. 8 quòd *apostoli imponebant manus super baptizatos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Ergo chrisma non est materia hujus sacramenti, quia materia est de necessitate sacramenti.

2. Præterea, confirmatio quodammodò perficit sacramentum baptismi, sicut supra dictum est, quæst. 65, art. 3, et ita debet ei conformari sicut perfectio perfectibili. Sed in baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo hujus sacramenti non est conveniens materia chrisma, quod conficitur ex oleo et balsamo.

3. Præterea, oleum assumitur in materiâ hujus sacramenti ad inungendum. Sed quolibet oleo potest fieri inunctio, putà oleo quod fit ex nucibus vel ex quibuscumque aliis rebus. Non ergo solùm oleum olivarum debet assumi ad hujusmodi sacramentum.

4. Præterea, supra dictum est, quæst. 66, art. 3, quòd aqua assumitur ut materia ad baptizandum, quia ubique de facili invenitur. Sed oleum olivarum non ubique invenitur, et multò minùs balsamum. Non ergo chrisma, quod ex his conficitur, est conveniens materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Registro, lib. 3, epist. 9, à med. : *Presbyteri baptizatos infantes signare in frontibus sacro chrismate non præsumant.* Ergo chrisma est materia hujus sacramenti.

Respondeo dicendum quòd chrisma est conveniens materia hujus sacramenti. Sicut enim dictum est art. præc., in hoc sacramento datur plenitudo Spiritûs sancti ad robur spirituale, quod competit perfectæ ætati. Homo autem, cùm ad perfectam ætatem pervenerit, incipit jam communicare actiones suas ad alios; antea verò quasi singulariter sibi ipsi vivit. Gratia verò Spiritûs sancti in oleo designatur; unde Christus dicitur esse *unctus oleo lætitiæ,* ps. 44, propter plenitudinem Spiritûs sancti quam habuit. Et ideò oleum competit materiæ hujus sacramenti. Admiscetur autem balsamum propter fragrantiam odoris, quæ redundat ad alios; unde Apostolus dicit, 2 Corinth. 2, 15 : *Christi bonus odor sumus Deo,* etc.

Et licèt multa alia sint odorifera, tamen præcipuè accipitur balsamum propter hoc quòd habet præcipuum odorem, et quia etiam incorruptionem præstat; unde Eccli. 24, 21, dicitur : *Quasi balsamum non mixtum odor meus.*

Ad primum ergo dicendum quòd Christus ex potestate excellentiæ quam habet in sacramentis, contulit apostolis rem hujus sacramenti, id est, plenitudinem Spiritûs sancti sine sacramento, eò quòd *ipsi primitias Spiritûs sancti acceperant,* sicut dicitur Rom. 8. Nihilominùs tamen aliquid conforme materiæ hujus sacramenti exhibitum fuit apostolis sensibiliter in collatione Spiritûs sancti. Quòd enim sensibiliter Spiritus sanctus super eos descendit in specie ignis, ad eamdem significationem refertur ad quam refertur oleum, nisi quòd ignis habet vim activam, oleum autem habet vim passivam, in quantum est materia et fomentum ignis. Et hoc satis competebat; nam per apostolos gratia Spiritûs sancti erat ad alios derivanda. Super apostolos etiam Spiritus sanctus descendit in figurâ linguæ, quod ad idem significandum refertur quod significat balsamum, nisi quòd lingua per locutionem est communicativa ad alterum, balsamum verò per odorem, quia scilicet apostoli replebantur Spiritu sancto ut fidei doctores, alii autem fideles ut opera-

tores eorum quæ pertinent ad ædificationem fidelium. Similiter etiam ad impositionem manûs apostolorum, et etiam ad eorum prædicationem descendebat plenitudo Spiritûs sancti super fideles sub visibilibus signis, sicut à principio descenderat super apostolos. Unde Petrus dicit, Act. 11, 15 : *Cùm cœpissem loqui, cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut et in nos initio*. Et ideò non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis, ubi sensibilia signa miraculosè exhibebantur divinitùs. Utebantur tamen apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti, quando hujusmodi visibilia signa non exhibebantur. Dicit enim Dionysius, cap. 4 eccles. Hierarch., circa princ. : *Est quædam perfectiva operatio, quam duces nostri*, id est, apostoli, *chrismatis hostiam nominant*.

Ad secundum dicendum quòd baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam; et ideò competit illi sacramento materia simplex. Sed hoc sacramentum datur ad plenitudinem consequendam Spiritûs sancti, cujus est multiformis operatio, secundùm illud Sap. 7, 22 : *Est enim in illâ Spiritus intelligentiæ sanctus, unicus, multiplex;* et 1 ad Cor. 12, 4, dicitur : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Et ideò convenienter hujus sacramenti est materia composita.

Ad tertium dicendum quòd proprietates olei, quibus significatur Spiritus sanctus, magis inveniuntur in oleo olivarum quàm in quocumque alio oleo; unde et ipsa oliva semper frondibus virens, virorem et misericordiam Spiritûs sancti significat. Hoc etiam oleum propriè dicitur oleum, et maximè habetur in usu ubi haberi potest; quilibet autem alius liquor ex similitudine hujus oleum nominatur; nec est in usu communi, nisi in supplementum apud eos quibus deest oleum olivarum. Et ideò hoc oleum solùm assumitur in usum hujus, et quorumdam aliorum sacramentorum.

Ad quartum dicendum quòd baptismus est sacramentum absolutæ necessitatis, et ideò ejus materia debet inveniri ubique. Sufficit autem quòd materia hujus sacramenti, quod non est tantæ necessitatis, possit de facili ad omnia loca terrarum deferri.

ARTICULUS III. — *Utrùm sit de necessitate hujus sacramenti quòd chrisma fuerit priùs per episcopum consecratum.* — (4, *dist.* 17, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit de necessitate hujus sacramenti quòd chrisma, quod est materia hujus sacramenti, fuerit priùs per episcopum consecratum. Baptismus enim, in quo fit plena remissio peccatorum, non est minoris efficaciæ quàm hoc sacramentum. Sed, licèt quædam sanctificatio adhibeatur aquæ baptismali ante baptismum, non tamen est de necessitate sacramenti, quia in articulo necessitatis præteriri potest. Ergo non est de necessitate hujus sacramenti quòd chrisma fuerit priùs per episcopum consecratum.

2. Præterea, idem non debet bis consecrari. Sed materia sacramenti sanctificatur in ipsâ collatione sacramenti per formam verborum quâ confertur sacramentum; unde et Augustinus dicit super Joan., tract. 80, à med. : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*. Non ergo debet priùs chrisma consecrari quàm hoc sacramentum tradatur.

3. Præterea, omnis consecratio quæ fit in sacramentis, ad consecutionem gratiæ ordinatur. Sed materia sensibilis confecta ex oleo et balsamo non est capax gratiæ. Ergo non debet ei aliqua consecratio adhiberi.

Sed contra est quod Innocentius I papa, epist. 1 ad Decent., cap. 3 (et habetur cap. 119, de Consecrat., dist. 4), dicit : « Presby« teris, cùm baptizant, chrismate baptizatos « ungere liceat, quod ab episcopo fuerit con« secratum; non tamen frontem ex eodem « oleo signare, quod solùm debetur episco« pis, cùm tradunt Paracletum; » quod quidem fit in hoc sacramento. Ergo ad hoc sacramentum requiritur chrisma per episcopum consecratum.

Respondeo dicendum quòd tota sacramentorum sanctificatio à Christo derivatur, ut supra dictum est, quæst. 64, art. 3. Est autem considerandum quòd quibusdam sacramentis habentibus materiam corpoream Christus est usus, scilicet baptismo et etiam Eucharistiâ. Et ideò ex ipso usu Christi materiæ horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti. Unde Chrysostomus dicit (id habet Chromat. in Fragmentis, vide cap. *Nunquàm*, de Consecrat., dist. 4) quòd *nunquàm aquæ baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent*. Et similiter ipse Dominus accipiens panem benedixit; similiter autem et calicem, ut habetur Matth. 26 et Luc. 22. Et propter hoc non est de necessitate horum sacramentorum quòd materia priùs benedicatur, quia sufficit benedictio Christi. Si qua verò benedictio adhibeatur, pertinet ad solemnitatem sacramenti, non autem ad necessitatem.

Unctionibus autem visibilibus Christus non est usus, ne fieret injuria invisibili unctioni, quâ est *unctus præ consortibus suis*, psal. 44. Et ideò tam chrisma quàm oleum sanctum infirmorum, priùs benedicuntur quàm adhibeantur ad usum sacramenti.

Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

Ad secundum dicendum quòd utraque consecratio chrismatis non refertur ad idem. Sicut enim instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, et quando movetur à principali agente ad effectum, ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget, per quarum unam fit propria materia sacramenti, per aliam verò applicatur ad effectum.

Ad tertium dicendum quòd materia corporalis non est capax gratiæ, quasi gratiæ subjectum, sed solùm sicut gratiæ instrumentum, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 1 et 3, et ad hoc materia sacramenti consecratur vel ab ipso Christo, vel ab episcopo, qui gerit in Ecclesiâ personam Christi.

Articulus IV. — *Utrùm hæc sit conveniens forma hujus sacramenti :* Consigno te signo crucis, *etc.* — (*Inf., qu.* 84, *art.* 3, *corp.; et* 4, *dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 3, *et op.* 2, *cap.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc non sit conveniens forma hujus sacramenti : *Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, amen.* Usus enim sacramentorum à Christo et ab apostolis derivatur. Sed neque Christus hanc formam instituit, nec apostoli eâ usi leguntur. Ergo hæc non est conveniens forma hujus sacramenti.

2. Præterea, sicut sacramentum est idem apud omnes, ita et forma debet esse eadem, quia quælibet res habet unitatem, sicut et *esse* à suâ formâ. Sed hâc formâ non omnes utuntur; quidam enim dicunt : *Confirmo te chrismate sanctificationis.* Ergo hæc non est conveniens forma hujus sacramenti.

3. Præterea, sacramentum hoc debet conformari baptismo, sicut perfectio perfectibili, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., arg. 2. Sed in formâ baptismi non fit mentio de consignatione characteris, nec etiam de cruce Christi (cùm tamen per baptismum homo Christo commoriatur, ut Apostolus dicit Rom. 6); nec etiam fit mentio de effectu salutis, cùm tamen baptismus sit de necessitate salutis : in formâ etiam baptismi ponitur unus actus tantùm, et exprimitur persona baptizantis, cùm dicitur : *Ego te baptizo*, cujus contrarium apparet in formâ prædictâ. Non ergo est conveniens forma hujus sacramenti.

Sed contra est auctoritas Ecclesiæ, quæ hâc formâ communiter utitur.

Respondeo dicendum quòd prædicta forma est conveniens huic sacramento. Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quidquid pertinet ad speciem sacramenti. Sicut autem ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst., in hoc sacramento datur Spiritus sanctus ad robur spiritualis pugnæ. Et ideò in hoc sacramento tria sunt necessaria, quæ continentur in formâ prædictâ : quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quæ est sancta Trinitas, quæ exprimitur cùm dicitur : *In nomine Patris,* etc. Secundum est ipsum robur spirituale quod homini confertur per sacramentum materiæ visibilis ad salutem, quod quidem tangitur cùm dicitur : *Confirmo te chrismate salutis.* Tertium est signum quod pugnatori datur, sicut et in pugnâ corporali milites insigniis ducum insigniuntur : et quantùm ad hoc dicitur : *Consigno te signo crucis,* in quo scilicet Rex noster triumphavit, ut dicitur Coloss. 2.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., ad 1, per ministerium apostolorum quandoque dabatur effectus hujus sacramenti, scilicet plenitudo Spiritûs sancti, quibusdam visibilibus signis miraculosè à Deo effectis, qui potest effectum sacramenti sine sacramento conferre; et tunc non erat necessaria nec materia nec forma hujus sacramenti. Quandoque autem, tanquàm ministri sacramentorum, hoc sacramentum præbebant, et tunc sicut materiâ, ita et formâ ex mandato Christi utebantur. Multa enim servabant apostoli in sacramentorum collatione, quæ in Scripturis communiter propositis non sunt tradita. Unde Dionysius dicit in fine eccles. Hierarch., cap. ult., inter med. et fin. : *Consummativas invocationes,* id est, verba quibus perficiuntur sacramenta, *non est justum Scripturas interpretantibus, neque mysticum earum, aut in ipsis operatas ex Deo virtutes ex occulto ad commune adducere; sed nostra sacra traditio sine pompâ*, id est, occultè, *eas edocet.* Unde et Apostolus dicit, loquens de celebratione Eucharistiæ, 1 Corinth. 11, 34 : *Cætera, cùm venero, disponam.*

Ad secundum dicendum quòd sanctitas est salutis causa. Et ideò in idem redit quod dicitur *chrismate salutis et sanctificationis.*

Ad tertium dicendum quòd baptismus est regeneratio in spiritualem vitam quâ homo vivit in seipso, et ideò non ponitur in formâ baptismi nisi unus actus ad ipsum hominem sanctificandum pertinens. Sed hoc sacramentum non solùm ordinatur ad hoc quòd homo sanctificetur in seipso, sed exponitur cuidam pugnæ exteriori; et ideò non solùm fit mentio de interiori sanctificatione, cùm dicitur : *Confirmo te chrismate salutis,* sed etiam consignatur homo exteriùs quasi vexillo crucis ad pugnam spiritualem, quod significatur cùm dicitur : *Consigno te signo crucis.* In ipso autem verbo baptizandi, quod ablutionem significat, potest intelligi et materia (quæ est aqua abluens), et effectus salutis, quæ non intelliguntur in verbo confirmandi; et ideò oportuit hæc ponere. Dictum est autem supra, qu. 66, art. 5, ad 1, quòd hoc quod dicitur *Ego,* non est de necessitate formæ baptismalis, quia intelligitur in verbo primæ personæ; apponitur tamen ad exprimendam intentionem; quod non est ita necessarium in confirmatione, quæ non exhibetur nisi ab excellenti ministro, ut infra dicetur, art. 2 huj. quæst.

Articulus V. — *Utrùm sacramentum confirmationis imprimat characterem.* — (4, *dist.* 7, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *et quæst.* 3, *art.* 3, *quæstiunc.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramentum confirmationis non imprimat characterem. Character enim importat quoddam signum distinctivum. Sed per sacramentum confirmationis non distinguitur homo ab infidelibus; hoc enim fit per baptismum; neque etiam ab aliis fidelibus, quia hoc sacramentum ordinatur ad pugnam spiritualem, quæ omnibus fidelibus indicitur. Non ergo in hoc sacramento imprimitur aliquis character.

2. Præterea, supra dictum est, quæst. 63, art. 2, quòd character est quædam potentia spiritualis. Potentia autem non est nisi activa vel passiva. Potentia autem activa in sacramentis confertur per sacramentum ordinis; potentia autem passiva, sive receptiva per sacramentum baptismi. Ergo per sacramentum confirmationis nullus character imprimitur.

3. Præterea, in circumcisione, quæ est cha-

racter corporalis, non imprimitur aliquis spiritualis character. Sed in hoc sacramento imprimitur quidam character corporalis, cùm scilicet homo chrismate signatur signo crucis in fronte. Non ergo imprimitur in hoc sacramento character spiritualis.

Sed contra, in omni sacramento quod non iteratur, imprimitur character. Sed hoc sacramentum non iteratur; dicit enim Gregorius (habetur cap. 9 de Consecrat., dist. 5): *De homine qui à pontifice confirmatus fuerit denuò, talis iteratio prohibenda est.* Ergo in confirmatione imprimitur character.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 63, art. 2, character est quædam spiritualis potestas ad aliquas actiones sacras ordinata. Dictum est autem supra, art. 1 huj. qu., quòd sicut baptismus est quædam spiritualis regeneratio in vitam christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem ætatem perfectam. Manifestum est autem ex similitudine corporalis vitæ, quòd alia est actio hominis statim nati, et alia actio quæ competit ei, cùm ad perfectam ætatem pervenerit. Et ideò per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam alias actiones sacras, præter illas ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda quæ ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundùm seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quæ pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei, sicut patet exemplo apostolorum, qui antequàm plenitudinem Spiritûs sancti acciperent, erant in cœnaculo perseverantes in oratione; postmodùm verò egressi non verebantur publicè fidem fateri etiam coram inimicis fidei christianæ. Et ideò manifestum est quòd in sacramento confirmationis imprimitur character.

Ad primum ergo dicendum quòd pugna spiritualis contra hostes invisibiles omnibus competit; sed contra hostes visibiles, id est, contra persecutores fidei, pugnare, nomen Christi publicè confitendo, est confirmatorum, qui jam sunt perducti spiritualiter ad virilem ætatem, secundùm quod dicitur 1 Joan. 2, 14: *Scribo vobis, juvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei in vobis manet, et vicistis malignum.* Et ideò character confirmationis est signum distinctivum, non infidelium à fidelibus, sed spiritualiter provectorum ab his quibus dicitur, 1 Petri 2, 2: *Sicut modò geniti infantes*, etc.

Ad secundum dicendum quòd omnia sacramenta sunt quædam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandam fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, ita confirmatus accipit potestatem publicè fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio.

Ad tertium dicendum quòd sacramenta veteris legis dicuntur *justitiæ carnis*, ut patet Heb. 9, quia scilicet interiùs nihil efficiebant; et ideò in circumcisione imprimebatur character solùm in corpore, non autem in animâ. Sed in confirmatione cum charactere corporali imprimitur simul character spiritualis, eò quòd est sacramentum novæ legis.

ARTICULUS VI. — *Utrùm character confirmationis præsupponat characterem baptismi.* — (4, *dist.* 7, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæstiunc.* 3, *et dist.* 24, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 3 *et* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd character confirmationis non præsupponat ex necessitate characterem baptismalem. Sacramentum enim confirmationis ordinatur ad confitendum publicè fidem Christi. Sed multi etiam ante baptismum sunt fidem Christi publicè confessi, sanguinem fundentes pro fide. Ergo character confirmationis non præsupponit characterem baptismalem.

2. Præterea, de apostolis non legitur quòd fuerint baptizati, præsertim cùm dicatur Joan. 4 quòd ipse Christus non baptizabat, sed discipuli ejus, et tamen postea fuerunt confirmati per adventum Spiritûs sancti. Ergo similiter alii possunt confirmari antequàm baptizentur.

3. Præterea, Act. 10, 44, dicitur quòd *adhuc loquente Petro cecidit Spiritus sanctus super eos qui audiebant verbum, et audiebant eos loquentes linguis;* et postea Petrus jussit eos baptizari. Ergo pari ratione possunt alii priùs confirmari quàm baptizentur.

Sed contra est quod Rabanus dicit in libro 1 de Instit. cleric., cap. 30, in princ.: « Novissimè à summo sacerdote per impositionem manûs Paracletus traditur baptizato, ut roboretur per Spiritum sanctum ad prædicandum. »

Respondeo dicendum quòd character confirmationis ex necessitate præsupponit characterem baptismalem, ita scilicet quòd si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet; sed oporteret iteratò ipsum confirmari post baptismum. Cujus ratio est quia ita se habet confirmatio ad baptismum, sicut augmentum ad generationem, ut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst. Manifestum est autem quòd nullus potest promoveri inætatem perfectam, nisi primò fuerit natus, et similiter nisi primò aliquis fuerit baptizatus, non potest sacramentum confirmationis accipere.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus divina non est alligata sacramentis. Unde potest conferri homini spirituale robur ad confitendum publicè fidem Christi absque sacramento confirmationis; sicut etiam potest consequi remissionem peccatorum sine baptismo. Sicut tamen nullus consequitur effectum baptismi sine baptismi voto, ita nullus consequitur effectum confirmationis sine voto ipsius, quod potest haberi etiam ante susceptionem baptismi.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, epist. 265, al. 108, à med., ex hoc quod Dominus dicit Joan. 13: *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet,* « intelligimus, Petrum et alios Christi discipulos fuisse baptizatos, sive baptismo Joannis (sicut nonnulli arbitrantur), sive (quod magis credibile est) baptismo Christi; neque enim renuit ministerium baptizandi,

« ut haberet et baptizatos servos, per quos « cæteros baptizaret. »

Ad tertium dicendum quòd audientes prædicationem Petri acceperunt effectum confirmationis miraculosè, non tamen confirmationis sacramentum. Dictum est autem art. 2 huj. quæst., ad 1, et art. 4, ad 1, quòd effectus confirmationis potest alicui conferri ante baptismum, non autem sacramentum confirmationis. Sicut enim effectus confirmationis, qui est robur spirituale, præsupponit effectum baptismi, qui est justificatio, ita sacramentum confirmationis præsupponit sacramentum baptismi.

Articulus vii. — *Utrùm per sacramentum confirmationis conferatur gratia gratum faciens.* — (4, *dist.* 7, *quæst.* 2, *art.* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd per hoc sacramentum gratia gratum faciens non conferatur. Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est art. præc., non exhibetur nisi baptizatis, qui sunt à culpâ mundati. Ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens non confertur.

2. Præterea, peccatores maximè indigent gratiâ gratum faciente, per quam solam justificari possunt. Si ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens confertur, videtur quòd deberet dari hominibus in peccato existentibus, quod tamen non est verum.

3. Præterea, gratia gratum faciens specie non differt, cùm ad unum effectum ordinetur. Sed duæ formæ ejusdem speciei non possunt esse in eodem subjecto. Cùm ergo gratia gratum faciens conferatur homini per baptismum, videtur quòd per sacramentum confirmationis, quod non exhibetur nisi baptizato, gratia gratum faciens non conferatur.

Sed contra est quod Melchiades papa dicit (in Epist. unicâ, à med., et habetur cap. 2 de Consecrat., dist. 5) : « Spiritus sanctus in « fonte baptismi plenitudinem tribuit ad inno- « centiam, in confirmatione augmentum « præstat ad gratiam. »

Respondeo dicendum quòd in hoc sacramento, sicut dictum est art. 4 huj. quæst., datur baptizato Spiritus sanctus ad robur, sicut apostolis datus est in die Pentecostes, ut legitur Act. 2, et sicut dabatur baptizatis per impositionem manûs apostolorum, ut dicitur Act. 8. Ostensum est autem in primâ parte, quæst. 43, art. 3, quòd missio, seu datio Spiritûs sancti non est nisi cum gratiâ gratum faciente. Unde manifestum est quòd gratia gratum faciens confertur in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum quòd gratiæ gratum facientis primus effectus est remissio culpæ. Habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quòd promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam æternam, secundùm illud Rom. 6, 27 : *Gratia Dei vita æterna.* Unde et Paulo dictum est 2 Corinth. 12, 9 : *Sufficit tibi gratia mea* ; et ipse de se dicit, 1 Corinth. 15, 10 : *Gratiâ Dei sum id quod sum.* Et ideò gratia gratum faciens non solùm datur ad remissionem culpæ, sed etiam ad augmentum et firmitatem justitiæ. Et sic confertur in hoc sacramento.

Ad secundum dicendum quòd, sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad confirmandum quod priùs invenerit, et ideò non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per pœnitentiam reparatis. Unde dicitur in Aurelianensi concilio (habetur inter Capit. Herardi Turon., can. 75, et cap. 6 de Consecrat., dist. 5), « ut jejuni ad confirmationem « veniant, ut moneantur confessionem facere « priùs, ut mundi donum Spiritûs sancti va- « leant accipere. » Et tunc per hoc sacramentum perficitur pœnitentiæ effectus, sicut et baptismi, quia per gratiam collatam in hoc sacramento consequitur pœnitens pleniorem remissionem peccati ; et si aliquis adultus in peccato existens, cujus conscientiam non habet, vel si etiam non perfectè contritus accedat, dummodò non fictus accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 62, art. 2, gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectûs, ad quod ordinatur sacramentum. Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento collata, quantùm ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia quàm per baptismum, sed quæ priùs inerat, augetur. Si autem consideretur quantùm ad illud speciale quod super additur, sic non est ejusdem speciei cum ipsâ.

Articulus viii. — *Utrùm hoc sacramentum sit omnibus exhibendum.*—(4, *dist.* 7, *qu.* 3, *art.* 2, *quæstiunc.* 2 *et* 3, *et dist.* 25, *qu.* 2; *art.* 1, *quæstiunc.* 2, *corp.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum non sit omnibus exhibendum. Hoc enim sacramentum ad quamdam excellentiam datur, ut dictum est art. 1 et 4 huj. qu. Sed id quod ad excellentiam pertinet, non competit omnibus. Ergo hoc sacramentum non debet omnibus dari.

2. Præterea, per hoc sacramentum augetur aliquis spiritualiter in perfectam ætatem. Sed perfecta ætas repugnat ætati puerili. Ergo ad minus pueris dari non debet.

3. Præterea, sicut Melchiades papa dicit, Epist. unicâ, à med. (et habetur cap. 2 de Consecrat., dist. 5), *post baptismum confirmamur ad pugnam.* Sed pugnare non competit mulieribus propter fragilitatem sexûs. Ergo nec mulieribus hoc sacramentum dari debet.

4. Præterea, Melchiades papa dicit, loc. cit., quòd « quamvis continuò transituris « sufficiant regenerationis beneficia, victuris « tamen confirmationis auxilia necessaria « sunt, quia confirmatio armat et instruit ad « agones mundi hujus et prælia reservandos ; « qui autem post baptismum cum acquisitâ « innocentiâ immaculatus pervenerit ad mor- « tem, confirmatur morte, quia jam non po- « test peccare post mortem. » Ergo statim

morituris non debet hoc sacramentum conferri, et sic non debet omnibus dari.

Sed contra est quod dicitur Act. 2, 2, quòd *Spiritus sanctus adveniens replevit totam domum*, per quam significatur Ecclesia; et postea subditur quòd *repleti sunt omnes Spiritu sancto*. Sed ad illam plenitudinem consequendam hoc sacramentum datur. Ergo est omnibus qui sunt in Ecclesiâ exhibendum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., per hoc sacramentum promovetur homo spiritualiter in ætatem perfectam. Hoc autem est de intentione naturæ ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam ætatem perveniat; sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis, quod morte prævenitur. Multò autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem perducere, ex cujus imitatione hoc natura participat. Unde et Deut. 32, 4, dicitur : *Dei perfecta sunt opera*. Anima autem, ad quam pertinet et spiritualis nativitas, et spiritualis ætatis perfectio, immortalis est, et potest sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore juventutis vel pueritiæ consequi perfectam ætatem, quia hujusmodi corporales ætates animæ non præjudicant. Et ideò hoc sacramentum debet omnibus exhiberi.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc sacramentum datur ad quamdam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum, sicut idem perfectus vir existens habet excellentiam ad se puerum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., ætas corporalis non præjudicat animæ; unde etiam in puerili ætate homo potest consequi perfectionem spiritualis ætatis, de quâ dicitur Sap. 4, 8 : *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque numero annorum computata* ; et inde est quòd multi in puerili ætate propter robur Spiritûs sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit in homil. de Machabæis, inter princ. et med., « in mundanis agonibus ætatis ac formæ generisque dignitas requiritur; et ideò servis ac mulieribus, et senibus ac pueris ad eos aditus denegatur. In cœlestibus autem omni personæ et ætati ac sexui indiscretâ facultate stadium patet. » Et in hom. de Militiâ spirituali, vers. fin., dicit : « Apud Deum fœmineus etiam militat sexus. Multæ namque fœminæ animo virili spiritualem militiam gesserunt : quædam enim interioris hominis virtute viros æquaverunt in agonibus martyrum, quædam etiam fortiores viris extiterunt. » Et ideò etiam mulieribus hoc sacramentum conferendum est.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dictum est in corp., anima, ad quam pertinet spiritualis ætas, immortalis est. Et ideò etiam morituris hoc sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti appareant, secundùm illud Ephes. 4, 13 : *Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi*. Et ideò Hugo de S Vict. dicit lib. 2 de Sacram., part. 7, cap. 3 : *Omninò periculosum esset, si ab hâc vitâ sine confirmatione migrare contingeret* ; non quia damnaretur, nisi fortè propter contemptum, sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes majorem gloriam consequuntur, sicut et hìc majorem obtinent gratiam. Auctoritas autem illa intelligitur quantùm ad hoc quòd morituris non est necessarium hoc sacramentum propter periculum pugnæ præsentis.

Articulus ix. — *Utrùm hoc sacramentum sit conferendum homini in fronte.* — (*Inf., art.* 2, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 7, *qu.* 3, *art.* 3, *quæstiunc.* 2, *et* 4 *cont., cap.* 60, *et quodl.* 11, *art.* 7, *corp., et Rom.* 1, *lect.* 5, *fin., et cap.* 10, *lect.* 2, *col.* 1.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum non sit conferendum homini in fronte. Hoc enim sacramentum est perfectivum baptismi, ut supra dictum est, quæst. 65, art. 4. Sed sacramentum baptismi confertur homini in toto corpore. Ergo hoc sacramentum non debet conferri solùm in fronte.

2. Præterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, ut supra dictum est, art. 1 huj. quæst. Sed spirituale robur maximè consistit in corde. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri supra cor quàm in fronte.

3. Præterea, hoc sacramentum datur homini ad hoc quòd liberè fidem Christi confiteatur. *Sed ore fit confessio ad salutem*, ut dicitur Rom. 10. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri circa os quàm in fronte.

Sed contra est quod Rabanus dicit in lib. 1 de Institutione clericorum, cap. 30, in princ. : *Signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem verò in fronte.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., in hoc sacramento homo accipit Spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnæ, ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur. Unde convenienter signatur chrismate signo crucis in fronte propter duo : primò quidem quia insignitur signo crucis, sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum. Inter omnia autem loca corporis humani maximè frons manifesta est, quæ quasi nunquàm obtegitur ; et ideò linitur confirmatus chrismate in fronte, ut in manifesto demonstret se esse christianum, sicut et apostoli post acceptum Spiritum sanctum se manifestaverunt, qui priùs in cœnaculo latebant. Secundò quia aliquis impeditur à liberâ confessione nominis Christi propter duo, scilicet propter timorem, et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maximè manifestatur in fronte, propter duo, scilicet propter propinquitatem imaginationis, et propter hoc quòd spiritus à corde directè ad frontem ascendunt; unde *verecundati erubescunt, timentes autem pallescunt*, ut

dicitur in 4 Ethic., cap. ult., circa princ. Et ideò in fronte signatur chrismate, ut neque propter timorem, neque propter erubescentiam nomen Christi confiteri prætermittat.

Ad primum ergo dicendum quòd per baptismum regeneramur ad vitam spiritualem, quæ ad totum hominem pertinet; sed in confirmatione roboramur ad pugnam, cujus signum ferendum est in fronte, quasi in evidenti loco.

Ad secundum dicendum quòd principium fortitudinis est in corde, sed signum apparet in fronte; unde dicitur Ezechiel. 3, 8: *Ecce dedi...... frontem tuam duriorem frontibus eorum.* Et ideò sacramentum Eucharistiæ, quo homo in seipso confirmatur, pertinet ad cor, secundùm illud psal. 103, 14: *Panis cor hominis confirmet;* sed sacramentum confirmationis requiritur in signum fortitudinis ad alios, et ideò exhibetur in fronte.

Ad tertium dicendum quòd hoc sacramentum datur ad liberè confitendum, non autem ad confitendum simpliciter, quia hoc fit etiam in baptismo, et ideò non debet dari in ore, sed in fronte, ubi apparent signa passionum, quibus libera confessio impeditur.

Articulus x. — *Utrùm ille qui confirmatur, debeat teneri ab alio.* — (4, *dist.* 7, *qu.* 3, *art.* 3, *quæstiunc.* 1.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui confirmatur non debeat ab alio teneri ad confirmationem. Hoc enim sacramentum non solùm pueris, sed etiam adultis exhibetur. Adulti autem per seipsos stare possunt. Ergo ridiculum est quòd ab alio teneantur.

2. Præterea, ille qui jam est de Ecclesiâ, liberum habet accessum ad Ecclesiæ principem, qui est episcopus. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est art. 6 huj. qu., non exhibetur nisi baptizato, qui jam est membrum Ecclesiæ. Videtur ergo quòd non debeat per alium exhiberi episcopo ad hoc sacramentum recipiendum.

3. Præterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, quod magis viget in viris quàm in mulieribus, secundùm illud Prov. ult., 1: *Mulierem fortem quis inveniet?* Ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem.

Sed contra est quod Innocentius papa dicit (et habetur in Decret. 30, qu. 4, cap. 3: *Si quis ex conjugio filium aut filiam alterius de sacro fonte susceperit, aut ad chrisma tenuerit*, etc. Ergo sicut requiritur quòd aliquis baptizatum de sacro fonte levet, ita debet aliquis ab alio teneri ad sacramentum confirmationis accipiendum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., hoc sacramentum exhibetur homini ad robur pugnæ spiritualis. Sicut autem aliquis de novo natus indiget instructore in his quæ pertinent ad conservationem vitæ, secundùm illud Hebr. 12, 9: *Patres quidem carnis nostræ habuimus eruditores, et reverebamur eos*, ita illi qui assumuntur ad pugnam, indigent eruditoribus, à quibus instruantur de his quæ pertinent ad modum certaminis. Et ideò in bellis materialibus constituuntur duces et centuriones, per quos alii gubernentur. Et propter hoc etiam ille qui accipit hoc sacramentum, ab alio tenetur, quasi per alium in pugnâ spirituali erudiendus. Similiter etiam quia per hoc sacramentum confertur homini perfectio spiritualis ætatis, sicut dictum est art. 2 et 5 huj. quæst., et ideò ille qui ad hoc sacramentum accedit, sustentatur, quasi adhuc spiritualiter imbecillis et puer.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt ille qui confirmatur sit adultus corporaliter, nondùm tamen est adultus spiritualiter.

Ad secundum dicendum quòd licèt baptizatus sit effectus membrum Ecclesiæ, nondùm tamen est adscriptus militiæ christianæ; et ideò episcopo, tanquàm duci exercitûs, per alium exhibetur jam militiæ christianæ adscriptum; non enim debet alium ad confirmationem tenere qui nondùm est confirmatus.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dicitur Coloss. 3, 2, *in Christo Jesu non est masculus et fœmina;* et ideò non differt, utrùm masculus vel fœmina teneat aliquem in confirmatione.

Articulus xi. — *Utrùm solus episcopus hoc sacramentum conferre possit.* — (4, *dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 3, *et dist.* 13, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1, *et dist.* 25, *qu.* 1, *art.* 1, *corp., et* 4 *cont., cap.* 60, *et quodl.* 10, *art.* 7.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solus episcopus hoc sacramentum conferre possit. Gregorius enim scribens Januario episcopo, in Regist. lib. 3, epist. 26, in fin., dicit: « Pervenit ad nos, quosdam « scandalizatos fuisse quòd presbyteros chri« smate tangere eos qui baptizati sunt prohi« buimus. Et nos quidem secundùm veterem « usum nostræ Ecclesiæ fecimus. Sed si om« ninò hâc de re aliqui contristantur, ubi « episcopi desunt, ut presbyteri etiam in « frontibus baptizatos chrismate tangere de« beant, concedimus. » Sed illud quod pertinet ad necessitatem sacramentorum, non est propter vitandum scandalum immutandum. Ergo videtur quòd non sit de necessitate hujus sacramenti quòd ab episcopo conferatur.

2. Præterea, sacramentum baptismi videtur majoris efficaciæ quàm sacramentum confirmationis, quia per baptismum fit plena remissio peccatorum et quantùm ad culpam et quantùm ad pœnam, quod non fit in hoc sacramento. Sed simplex sacerdos ex suo officio potest tradere sacramentum baptismi, et in necessitate quilibet etiam non ordinatus potest baptizare. Ergo non est de necessitate hujus sacramenti quòd ab episcopo conferatur.

3. Præterea, summitas capitis, ubi secundùm medicos est locus rationis, scilicet particularis, quæ dicitur virtus cogitativa, est nobilior fronte, ubi est locus imaginativæ virtutis. Sed simplex sacerdos potest baptizatos ungere chrismate in vertice. Ergo multò magis potest eos chrismate signare in

fronte, quod pertinet ad hoc sacramentum.

Sed contra est quod Eusebius papa dicit epist. 3, circa fin. (et habetur cap. 4 de Consecr., dist. 5) : « Manûs impositionis « sacramentum magnâ veneratione tenen- « dum est, quod ab aliis perfici non potest « nisi à summis sacerdotibus; nec tempore « apostolorum ab aliis quàm ab ipsis apo- « stolis legitur aut scitur peractum esse, « nec ab aliis quàm qui eorum locum tenent, « unquàm perfici potest, aut fieri debet; nam « si aliter præsumptum fuerit, irritum ha- « beatur et vacuum, nec inter ecclesiastica « unquàm reputabitur sacramenta. » Est igitur de necessitate hujus sacramenti, quod dicitur sacramentum manûs impositionis, quòd ab episcopo tradatur.

Respondeo dicendum quòd in quolibet opere ultima consummatio supremæ arti aut virtuti reservatur, sicut præparatio materiæ pertinet ad inferiores artifices, superior autem dat formam. Supremus autem est ad quem pertinet usus, qui est finis artificiatorum; unde epistola, quæ à notario scribitur, à domino (1) signatur.

Fideles autem Christi sunt quoddam divinum opus, secundùm illud 1 Cor. 3, 9 : *Dei ædificatio estis.* Sunt etiam quasi quædam *epistola Spiritu Dei scripta,* sicut dicitur 2 Cor. 3, 3. Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi, ita scilicet quòd per baptismum ædificatur homo in domum spiritualem, et conscribitur quasi quædam spiritualis epistola; sed per sacramentum confirmationis, quasi domus ædificata dedicatur in templum Spiritûs sancti, et quasi epistola conscripta signatur signo crucis. Et ideò collatio hujus sacramenti episcopis reservatur, qui obtinent summam potestatem in Ecclesiâ; sicut et in primitivâ Ecclesiâ per impositionem manûs apostolorum, quorum vicem gerunt episcopi, plenitudo Spiritûs sancti dabatur, ut habetur Act. 8. Unde Urbanus I papa dicit in epist. ad omnes fideles, circa fin. (et habetur cap. 1 de Consecrat., dist. 5) : *Omnes fideles per manûs impositionem episcoporum, Spiritum sanctum post baptismum accipere debent, ut pleni Christiani inveniantur.*

Ad primum ergo dicendum quòd papa in Ecclesiâ habet plenitudinem potestatis, ex quâ potest quædam quæ sunt superiorum ordinum, committere quibusdam inferioribus; sicut quibusdam presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem. Et ex hâc plenitudine potestatis concessit B. Gregorius papa quòd simplices sacerdotes hoc sacramentum conferrent, quamdiù scandalum tolleretur.

Ad secundum dicendum quòd sacramentum baptismi est efficacius quàm hoc sacramentum, quantùm ad remotionem mali, eò quòd est spiritualis generatio, quæ est mutatio de *non esse* in *esse.* Hoc autem sacramentum est efficacius ad proficiendum in bono, quia est quoddam spirituale augmentum de *esse* imperfecto ad *esse* perfectum. Et ideò hoc sacramentum digniori ministro committitur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Rabanus dicit in lib. 1 de Institutione clericorum, cap. 30, « signatur baptizatus chrismate in sum- « mitate capitis per sacerdotem, per pontificem « verò in fronte; ut in priori unctione signi- « ficetur super ipsum Spiritûs sancti descen- « sio ad habitationem Deo consecrandam; in « secundâ quoque, ut ejusdem Spiritûs sancti « septiformis gratia, cum omni plenitudine « sanctitatis, et scientiæ, et virtutis, venire in « hominem declaretur. » Non ergo propter digniorem partem, sed propter potiorem effectum, hæc unctio episcopis reservatur.

Articulus xii. — *Utrùm ritus hujus sacramenti sit conveniens.* — (*4, dist. 7, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 2, ad 3, et in Exposit. litt.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ritus hujus sacramenti non sit conveniens. Sacramentum enim baptismi est majoris necessitatis quàm hoc sacramentum, ut supra dictum est, quæst. 65, art. 4. Sed baptismo deputantur certa tempora, scilicet Pascha et Pentecoste. Ergo etiam huic sacramento aliquod certum tempus debet præfigi.

2. Præterea, sicut hoc sacramentum requirit devotionem et dantis et recipientis, ita etiam et sacramentum baptismi. Sed in sacramento baptismi non requiritur quòd à jejunis sumatur vel conferatur. Ergo videtur inconvenienter statutum in concilio Aurelianensi (ut cit. art. 7 huj. quæst., ad 2), *ut jejuni ad confirmationem veniant;* et in concilio Meldensi (ut habetur cap. 7 de Consecr., dist. 5), *ut episcopi nonnisi jejuni per impositionem manuum Spiritum sanctum tradant.*

3. Præterea, chrisma est quoddam signum plenitudinis Spiritûs sancti, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Sed plenitudo Spiritûs sancti data est fidelibus Christi in die Pentecostes, ut habetur Act. 2. Magis ergo debet chrisma confici et benedici in festo Pentecostes quàm in cœnâ Domini.

Sed contra est usus Ecclesiæ, quæ à Spiritu sancto gubernatur.

Respondeo dicendum quòd Dominus, Matth. 18, 20, fidelibus suis promisit, dicens : *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Et ideò firmiter tenendum est quòd ordinationes Ecclesiæ dirigantur secundùm sapientiam Christi. Et propter hoc certum esse debet ritus quos Ecclesia observat in hoc et in aliis sacramentis esse convenientes.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Melchiades papa dicit in suâ epist. ante med. (et habetur cap. *De his,* de Consecrat., dist. 5), « ita conjuncta sunt hæc duo sacra- « menta, » scilicet baptismi et confirmationis, « ut ab invicem, nisi morte præveniente, nul- « latenùs possint segregari, et unum sine al- « tero ritè perfici non possit. » Et ideò eadem tempora sunt præfixa baptismo solemniter celebrando, et huic sacramento. Sed quia

(1) Ita cum Mss. Nicolaius. Al., *à domino papâ.*

hoc sacramentum à solis episcopis datur, qui non sunt semper præsentes, ubi presbyteri baptizant, oportuit, quantùm ad communem usum, sacramentum confirmationis etiam in alia tempora differri.

Ad secundum dicendum quòd ab illâ prohibitione excipiuntur infirmi et morte periclitantes, sicut in statuto Meldensis concilii legitur. Et ideò propter multitudinem fidelium, et propter pericula imminentia, sustinetur ut hoc sacramentum, quod nonnisi ab episcopis dari potest, etiam à non jejunis detur vel accipiatur, quia unus episcopus, præcipuè in magnâ diœcesi, non sufficeret ad tot homines confirmandos, si eis tempus arctaretur. Ubi tamen congruè observari potest, convenientius est ut à jejunis detur et accipiatur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut ex concilio Martini papæ (habetur inter cap. Martini episcop. Bracarensis, cap. 51, et cap. 129, de Consecrat., dist. 4) habetur, omni tempore licebat chrisma conficere; sed quia solemnis baptismus, ad quem requiritur usus chrismatis, in vigiliâ Paschæ celebratur, congruè ordinatum est ut per biduum ante ab episcopo chrisma benedicatur, ut possit per diœcesim destinari. Dies etiam ille satis congruit ad materias sacramentorum benedicendas, in quo fuit Eucharistiæ sacramentum institutum, ad quod omnia alia sacramenta quodammodò ordinantur, sicut supra dictum est, quæst. 65, art. 3.

QUÆSTIO LXXIII.

De sacramento Eucharistiæ, secundum se. —(*In sex articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de sacramento Eucharistiæ; et primò de ipso sacramento; secundò de materiâ; tertiò de formâ; quartò de effectibus; quintò de recipientibus hoc sacramentum; sextò de ministro; septimò de ritu.

Circa primum quæruntur sex: 1° utrùm Eucharistia sit sacramentum; 2° utrùm sit unum, vel plura; 3° utrùm sit de necessitate salutis; 4° de nominibus ejus; 5° de institutione ipsius; 6° de figuris ejus.

Articulus primus. — *Utrùm Eucharistia sit sacramentum.* — (*Inf., art.* 4, *quæst.* 79, *art.* 5 *et* 7; *et* 4, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Eucharistia non sit sacramentum. Ad idem enim non debent ordinari duo sacramenta, quia unumquodque sacramentum efficax est ad suum effectum producendum. Cùm ergo ad perfectionem ordinetur et confirmatio et Eucharistia, ut dicit Dionysius, cap. 4 eccles. Hierarch., circa princ., et cap. 2, circa med., videtur Eucharistiam non esse sacramentum, cùm confirmatio sit sacramentum, ut priùs habitum est, quæst. præc., art. 1, et quæst. 65, art. 1.

2. Præterea, in quolibet sacramento novæ legis id quod visibiliter subjicitur sensui, efficit invisibilem effectum sacramenti, sicut ablutio aquæ causat et characterem baptismalem et ablutionem spiritualem, sicut supra dictum est, quæst. 62, et 65, art. 2. Sed species panis et vini, quæ subjiciuntur sensui in hoc sacramento, non efficiunt neque ipsum corpus Christi verum, quod est res et sacramentum, neque corpus mysticum, quod est res tantùm in Eucharistiâ. Ergo videtur quòd Eucharistia non sit sacramentum novæ legis.

3. Præterea, sacramenta novæ legis habentia materiam, in usu materiæ perficiuntur, sicut baptismus in ablutione, et confirmatio in chrismatis consignatione. Si ergo Eucharistia sit sacramentum, perficeretur in usu materiæ, non in consecratione ipsius materiæ; quod patet esse falsum, quia forma hujus sacramenti sunt verba quæ in consecratione materiæ dicuntur, ut infra patebit, quæst. 78, art. 1. Ergo Eucharistia non est sacramentum.

Sed contra est quod in collectâ dicitur: *Hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad pœnam.*

Respondeo dicendum quòd sacramenta Ecclesiæ ordinantur ad subveniendum homini in vitâ spirituali. Vita autem spiritualis vitæ corporali conformatur, eò quòd corporalia spiritualium similitudinem gerunt. Manifestum est autem quòd sicut ad vitam corporalem requiritur generatio, per quam homo vitam accipit et augmentum quo homo perducitur ad perfectionem vitæ, ita etiam requiritur alimentum quo homo conservatur in vitâ. Et ideò sicut ad vitam spiritualem oportuit esse baptismum, qui est spiritualis generatio, et confirmationem, quæ est spirituale augmentum, ita oportuit esse sacramentum Eucharistiæ, quod est spirituale alimentum.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est perfectio: una quæ est in ipso homine, ad quam perducitur per augmentum; et talis perfectio competit confirmationi. Alia autem est perfectio quam homo consequitur ex adjunctione alicujus extrinseci hominem conservantis, putà ex adjunctione cibi, vel indumenti, vel alicujus hujusmodi; et talis perfectio competit Eucharistiæ, quæ est spiritualis perfectio.

Ad secundum dicendum quòd aqua baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem Spiritûs sancti in aquâ existentem. Unde Chrysostomus dicit super illud Joan. 5: *Angelus Domini secundùm tempus,* etc., hom. 35 in Joan., inter princ. et med.: *In baptizatis non simpliciter aqua operatur, sed cùm Spiritûs sancti susceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata.* Sicut autem se habet virtus Spiritûs sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini; unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri.

Ad tertium dicendum quòd sacramentum dicitur ex eo quòd continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolutè et in ordine ad aliud. Hæc autem est differentia inter Eucharistiam et

alia sacramenta habentia materiam sensibilem, quòd Eucharistia continet aliquid sacrum absolutè, scilicet ipsum corpus Christi; aqua verò baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum; et eadem ratio est de chrismate et similibus. Et ideò sacramentum Eucharistiæ perficitur in ipsâ consecratione materiæ; alia verò sacramenta perficiuntur in applicatione materiæ ad hominem sanctificandum; et ex hoc etiam consequitur alia differentia : nam in sacramento Eucharistiæ id quod est res et sacramentum, est in ipsâ materiâ; id autem quod est res tantùm, est in suscipiente, scilicet gratia quæ confertur; in baptismo autem utrumque est in suscipiente, scilicet et character, qui est res, et sacramentum, et gratia remissionis peccatorum, quæ est res tantùm. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.

Articulus ii. — *Utrùm hoc sacramentum sit unum vel plura.* — (*Inf., quæst.* 78, *art.* 6, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Eucharistia non sit unum sacramentum, sed plura. Dicitur enim in collectâ : *Purificent nos, Domine, sacramenta quæ sumpsimus;* quod quidem dicitur propter Eucharistiæ susceptionem. Ergo Eucharistia non est unum sacramentum, sed plura.

2. Præterea, impossibile est, multiplicato genere, non multiplicari speciem, sicut quòd unus homo sit plura animalia. Sed signum est genus sacramenti, ut supra dictum est, quæst. 60, art. 1. Cùm igitur in Eucharistiâ sint plura signa, scilicet panis et vinum, videtur consequens esse quòd sint plura sacramenta.

3. Præterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, sicut dictum est art. præc., ad 3. Sed in hoc sacramento est duplex materiæ consecratio. Ergo est duplex sacramentum.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 10, 17 : *Unus panis et unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane et de uno calice participamus;* ex quo patet quòd Eucharistia est sacramentum ecclesiasticæ unitatis. Sed sacramentum similitudinem gerit rei cujus est sacramentum. Ergo Eucharistia est unum sacramentum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur 5 Metaph., text. 9 et seq., unum dicitur, non solùm quod est indivisibile, vel quod est continuum, sed etiam quod est perfectum, sicut dicitur una domus et unus homo. Est autem unum perfectione, ad cujus integritatem concurrunt omnia quæ requiruntur ad finem ejusdem; sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis ad operationem animæ, et domus integratur ex omnibus partibus quæ sunt necessariæ ad inhabitandum. Et sic hoc sacramentum dicitur unum : ordinatur enim ad spiritualem refectionem, quæ corporali conformatur.

Ad corporalem autem refectionem duo requiruntur, scilicet cibus, qui est alimentum siccum, et potus, qui est alimentum humidum. Et ideò etiam ad integritatem hujus sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus et spiritualis potus, secundùm illud Joan. 6, 56 : *Caro mea verè est cibus, et sanguis meus verè est potus.* Ergo hoc sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter et perfectivè.

Ad primum ergo dicendum quòd in eâdem collectâ et pluraliter dicitur primò : *Purificent nos sacramenta quæ sumpsimus;* et postea singulariter subditur : *Hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad pœnam;* ad ostendendum quòd hoc sacramentum quodammodò est multa, simpliciter autem unum.

Ad secundum dicendum quòd panis et vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter verò et perfectivè unum, in quantum ex eis perficitur una refectio.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc quòd est duplex consecratio materiæ hujus sacramenti, non potest plus haberi nisi quòd hoc sacramentum materialiter est multa, ut dictum est in corp.

Articulus iii. — *Utrùm Eucharistia sit de necessitate salutis.* — (*Inf., quæst.* 80, *art.* 2; *et* 4, *dist.* 9, *art.* 1, *quæst.* 2, *et dist.* 12, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæstiunc.* 1, *et Joan.* 6, *lect.* 7, *col.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Dicit enim Dominus Joan. 6, 54 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Sed in hoc sacramento manducatur caro Christi, et bibitur sanguis ejus. Ergo sine hoc sacramento non potest homo habere salutem spiritualis vitæ.

2. Præterea, hoc sacramentum est quoddam spirituale alimentum. Sed alimentum corporale est de necessitate corporalis salutis. Ergo etiam hoc sacramentum est de necessitate spiritualis salutis.

3. Præterea, sicut baptismus est sacramentum dominicæ passionis, sine quâ non est salus, ita et Eucharistia; dicit enim Apostolus, 1 Corinth. 11, 26 : *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.* Ergo sicut baptismus est de necessitate salutis, ita etiam hoc sacramentum.

Sed contra est quod Augustinus scribit Bonifacio contra Pelagianos, lib. 1 contr. duas epist. Pelag., cap. 22 : *Nec illud cogitetis, parvulos vitam habere non posse, qui sunt expertes corporis et sanguinis Christi.*

Respondeo dicendum quòd in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum et rem sacramenti.

Dictum est autem art. præc. quòd res hujus sacramenti est unitas corporis mystici, sine quâ non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arcâ Noe, quæ significat Ecclesiam, ut habetur 2 Petri 3. Dictum est autem supra, quæst. 68, art. 2, quòd res alicujus sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem

hujus sacramenti potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante baptismum ex voto baptismi, ut supra dictum est, quæst. 68, art. 2. Est tamen differentia quantùm ad duo : primò quidem quia baptismus est principium spiritualis vitæ, et janua sacramentorum; Eucharistia verò est quasi consummatio spiritualis vitæ, et omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est, quæst. 65, art. 3; per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit præparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam. Et ideò perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiæ est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quòd simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est quia per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam, et ideò ex hoc ipso quòd pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiám ad Eucharistiam, et sicut ex fide Ecclesiæ credunt, sic ex intentione Ecclesiæ desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud præcedens sacramentum, et ideò ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti; unde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti. Et ideò hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis, sicut baptismus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, tract. 26 in Joan., inter med. et fin., exponens illud verbum Joan. : *Hunc cibum et potum,* scilicet carnis et sanguinis, *societatem vult intelligi corporis, et membrorum suorum, quod est Ecclesia in prædestinatis, et vocatis, et justificatis, et glorificatis, sanctis, et fidelibus ejus.* Unde, sicut ipse dicit in epist. ad Bonifacium (id habet Beda super illud 1 Corinth. 10 : *Calix benedictionis,* etc.; vide cap. 131 de Consecrat., dist. 4), « nulli « est aliquatenùs ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque « Domini participem fieri quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur; « nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequàm panem illum comedat, et calicem bibat, de hoc seculo in « unitate corporis Christi constitutus abscedat. »

Ad secundum dicendum quòd hæc est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quòd alimentum corporale convertitur in substantiam ejus qui nutritur, et ideò non potest homini valere ad vitæ conservationem alimentum corporale, nisi realiter sumatur; sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum, secundùm illud quod Augustinus dicit in lib. 7 Confess., cap. 10, à med., quòd quasi audivit vocem Christi dicentis sibi : *Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me.* Potest autem aliquis in Christum mutari, et ei incorporari voto mentis, etiam sine hujus sacramenti perceptione. Et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo virtute passionis ejus; sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo perficitur in unione ad Christum passum. Unde sicut baptismus dicitur sacramentum fidei, quæ est fundamentum spiritualis vitæ, ita Eucharistia dicitur sacramentum charitatis, *quæ est vinculum perfectionis,* ut dicitur Col. 3, 14.

Articulus iv. — *Utrùm convenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur.* — (*Inf., quæst.* 89, *art.* 2, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur. Nomina enim debent respondere rebus. Sed hoc sacramentum est unum, ut dictum est art. 2 huj. quæst. Ergo non debet pluribus nominibus nominari.

2. Præterea, species non notificatur convenienter per id quod est commune toti generi. Sed Eucharistia est sacramentum novæ legis; omnibus autem sacramentis commune est quòd in eis confertur gratia, quod significat nomen *Eucharistia,* quod est idem quod *bona gratia;* omnia etiam sacramenta remedium nobis afferunt in viâ præsentis vitæ, quod pertinet ad rationem *viatici;* in omnibus etiam sacramentis fit aliquid sacrum; quod pertinet ad rationem *sacrificii;* et per omnia sacramenta sibi invicem communicant fideles, quod significat hoc nomen σύναξις in Græco, vel *communio* in Latino. Ergo hæc nomina non convenienter adaptantur huic sacramento.

3. Præterea, hostia videtur esse idem quod sacrificium. Sicut ergo non propriè dicitur sacrificium, ita nec propriè dicitur *hostia.*

Sed contra est quod usus fidelium habet.

Respondeo dicendum quòd hoc sacramentum habet triplicem significationem : unam quidem respectu præteriti, in quantum scilicet est commemorativum dominicæ passionis, quæ fuit verum sacrificium, ut supra dictum est, quæst. 48, art. 3, et secundùm hoc nominatur *sacrificium;* aliam autem significationem habet respectu rei præsentis, scilicet ecclesiasticæ unitatis, cui homines aggregantur per hoc sacramentum; et secundùm hoc nominatur *communio,* vel σύναξις. Dicit enim Damascenus, lib. 4 orth. Fid., cap. 14, ad fin., quòd dicitur *communio,* quia communicamus per ipsam Christo, et quia participamus ejus carne et divinitate, et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam. Tertiam significationem habet respectu futuri, in quantum scilicet hoc sacramentum est præfigurativum fruitionis Dei, quæ erit in patriâ, et secundùm hoc dicitur *viaticum,* quia hìc præbet nobis viam illuc perveniendi; et secundùm hoc etiam dicitur Εὐχαριστία, id est, *bona gratia,* quia *gratia Dei vita æterna,* ut dicitur Rom. 6, 23; vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratiâ. Dicitur etiam in Græco μετάληψις, id est, *assumptio,* quia, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit., *per hoc Filii Deitatem assumimus.*

Ad primum ergo dicendum quòd nihil pro-

hibet idem pluribus nominibus nominari, secundùm diversas proprietates vel effectus.

Ad secundum dicendum quòd id quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur antonomasticè huic propter ejus excellentiam.

Ad tertium dicendum quòd hoc sacramentum dicitur *sacrificium*, in quantum repræsentat ipsam passionem Christi; dicitur autem *hostia*, in quantum continet ipsum Christum, qui est hostia salutaris, ut dicitur Ephes. 5.

Articulus v. — *Utrùm institutio hujus sacramenti fuerit conveniens.* — (*Inf., quæst.* 74, *art.* 4, *corp., et ad* 1, *et quæst.* 80, *art.* 8, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 3, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4, *col.* 4, *et* 5, *col.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens institutio hujus sacramenti. Ut enim Philosophus dicit in 2 de Gener., text. 50, *ex eisdem nutrimur ex quibus sumus*. Sed per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, accipimus *esse* spirituale, ut Dionysius dicit cap. 2 eccles. Hierarch., parùm à princ. Ergo per baptismum etiam nutrimur. Non ergo fuit necessarium instituere hoc sacramentum quasi spirituale nutrimentum.

2. Præterea, per hoc sacramentum homines Christo uniuntur sicut membra capiti. Sed Christus est caput omnium hominum, etiam qui fuerunt ab initio mundi, ut supra dictum est, quæst. 8. Ergo non debuit institutio hujus sacramenti differri usque ad cœnam Domini.

3. Præterea, hoc sacramentum dicitur memoriale dominicæ passionis, secundùm illud Lucæ 22, 19 : *Hoc facite in meam commemorationem.* Sed memoria est præteritorum. Ergo hoc sacramentum non debuit institui ante Christi passionem.

4. Præterea, per baptismum aliquis ordinatur ad Eucharistiam, quæ non nisi baptizatis dari debet. Sed baptismus institutus fuit post Christi passionem et resurrectionem, ut patet Matth. ult. Ergo inconvenienter hoc sacramentum fuit ante passionem Christi institutum.

Sed contra est quòd hoc sacramentum est institutum à Christo, de quo dicitur Marci 7, 37 : *Benè omnia fecit.*

Respondeo dicendum quòd convenienter hoc sacramentum institutum fuit in cœnâ, in quâ scilicet Christus ultimò cum suis discipulis fuit conversatus. Primò quidem ratione continentiæ hujus sacramenti : continetur enim ipse Christus in Eucharistiâ sicut in sacramento. Et ideò quando ipse Christus in propriâ specie à discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum eis reliquit; sicut in absentiâ imperatoris exhibetur veneranda ejus imago. Unde Eusebius Emissenus dicit, hom. 5 in Pascha, quæ incipit : *Magnitudo cœlestium*, etc., parùm à princip. : « Quia corpus assumptum « ablaturus erat ab oculis, et illaturus side- « ribus, necesse erat ut die cœnæ sacramen- « tum corporis et sanguinis sui consecraret « nobis, ut coleretur jugiter per mysterium « quod semel offerebatur in pretium. » Secundò quia sine fide passionis Christi nunquàm potuit esse salus secundùm illud Rom. 3, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Et ideò oportuit omni tempore apud homines esse aliquid repræsentativum dominicæ passionis; cujus in veteri quidem Testamento præcipuum sacramentum erat Agnus paschalis. Unde et Apostolus dicit 1 Corinth. 5, 7 : *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Successit autem ei in novo Testamento Eucharistiæ sacramentum, quod est rememorativum præteritæ passionis, sicut et illud fuit præfigurativum futuræ. Et ideò conveniens fuit ut imminente passione, celebrato priori sacramento, novum sacramentum institueret. Unde Leo papa dicit serm. 7 de Pass. Dom., cap. 1, in fin., quòd « ut umbræ cederent corpori, an- « tiqua observantia novo excluditur sacra- « mento; hostia in hostiam transit; sanguine « sanguis aufertur, et legalis festivitas, dùm « mutatur, impletur. » Tertiò quia ea quæ ultimò dicuntur, maximè ab amicis recedentibus, magis memoriæ commendantur, præsertim quia tunc magis inflammatur affectus ad amicos; ea verò ad quæ magis afficimur, profundiùs animo imprimuntur. Quia igitur, ut beatus Alexander I papa dicit, epist. 1 ad omnes Orth., cap. 4, *nihil in sacrificiis majus esse potest quàm corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hâc potior est,* ideò ut in majori veneratione haberetur, Dominus in ultimo discessu suo à discipulis hoc sacramentum instituit. Et hoc est quod Augustinus dicit in libro Responsionum ad Januarium, epist. 54, al. 118, cap. 6, à med. : « Salvator « quò vehementiùs commendaret mysterii « hujus altitudinem, ultimum hoc voluit ar- « ctiùs infigere cordibus et memoriæ discipu- « lorum, à quibus ad passionem digressurus « erat. »

Ad primum ergo dicendum quòd ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, non tamen eodem modo nobis advenientibus; nam ea ex quibus sumus, nobis adveniunt per generationem; eadem autem, in quantum ex eis nutrimur, nobis adveniunt per manducationem. Unde sicut per baptismum regeneramur in Christo, ita per Eucharistiam manducamus Christum.

Ad secundum dicendum quòd Eucharistia est sacramentum perfectum dominicæ passionis, tanquàm continens ipsum Christum passum, et ideò non potuit institui ante incarnationem; sed tunc habebant locum sacramenta quæ erant tantùm præfigurativa dominicæ passionis.

Ad tertium dicendum quòd sacramentum istud fuit institutum in cœnâ, ut in futurum esset memoriale dominicæ passionis, eâ perfectâ. Unde signanter dicit : *Hæc quotiescumque feceritis*, de futuro loquens.

Ad quartum dicendum quòd institutio respondet ordini intentionis. Sacramentum autem Eucharistiæ, quamvis sit posterius baptismo in perceptione, est tamen prius in intentione; et ideò debuit priùs institui. Vel potest dici quòd baptismus jam erat aliqualiter institutus in ipso Christi baptismo; unde

et jam aliqui ipso Christi baptismo erant baptizati, ut legitur Joan. 3.

ARTICULUS VI. — *Utrùm agnus paschalis fuerit præcipua figura hujus sacramenti.* — (*Inf., quæst.* 80, *art.* 10, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 2, *et dist.* 12, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæstiunc.* 3, *ad* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd agnus paschalis non fuerit præcipua figura hujus sacramenti. Christus enim dicitur, psal. 109, 4, *sacerdos secundùm ordinem Melchisedech,* propter hoc quòd Melchisedech gessit figuram sacrificii Christi, offerens panem et vinum. Sed expressio similitudinis facit quòd unum ab alio denominetur. Ergo videtur quòd oblatio Melchisedech fuerit potissima figura hujus sacramenti.

2. Præterea, transitus maris Rubri fuit figura baptismi secundùm illud 1 Cor. 10, 2: *Omnes baptizati sunt in nube et in mari.* Sed immolatio agni paschalis præcessit transitum maris Rubri, quem subsecutum est manna, sicut Eucharistia sequitur baptismum. Ergo manna est expressior figura hujus sacramenti quàm agnus paschalis.

3. Præterea, potissima virtus hujus sacramenti est quòd introducit nos in regnum cœlorum, sicut quoddam viaticum. Sed hoc maximè præfiguratum fuit in sacramento expiationis, quando pontifex intrabat semel in anno cum sanguine in Sancta sanctorum, sicut Apostolus probat Hebr. 9. Ergo videtur quòd illud sacrificium fuit expressior figura hujus sacramenti quàm agnus paschalis.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.*

Respondeo dicendum quòd in hoc sacramento tria considerare possumus: scilicet id quod est sacramentum tantùm, quod est panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et quod est res tantùm, scilicet effectus hujus sacramenti. Quantùm igitur ad id quod est sacramentum tantùm, potissima figura fuit hujus sacramenti oblatio Melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantùm autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figuræ ejus fuerunt omnia sacrificia veteris Testamenti, præcipuè sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum. Quantùm autem ad effectum, fuit præcipua ejus figura manna, quod *habebat in se omnis saporis suavitatem,* ut dicitur Sap. 16, 20, sicut et gratia hujus sacramenti quantùm ad omnia reficit mentem.

Sed agnus paschalis quantùm ad hæc tria præfigurabat hoc sacramentum: quantùm enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azymis, secundùm illud Exodi 12, 8: *Edent carnes.... et azymos panes;* quantùm verò ad secundum, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Israel quartâ decimâ lunâ, quod fuit figura passionis Christi, qui propter innocentiam dicitur agnus; quantùm verò ad effectum, quia per sanguinem agni paschalis protecti sunt filii Israel à devastante angelo, et educti de Ægyptiacâ servitute; et quantùm ad hoc ponitur præcipua figura hujus sacramenti agnus paschalis, quia secundùm omnia ipsum repræsentat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LXXIV.

DE MATERIA EUCHARISTIÆ QUANTUM AD SPECIEM. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de materiâ hujus sacramenti; et primò de specie materiæ; secundò de conversione panis et vini in corpus Christi; tertiò de modo existendi corpus Christi in hoc sacramento; quartò de accidentibus panis et vini, quæ in hoc sacramento remanent.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrùm panis et vinum sint materia hujus sacramenti; 2° utrùm ad materiam hujus sacramenti requiratur determinata quantitas; 3° utrùm materia hujus sacramenti sit panis triticeus; 4° utrùm sit panis azymus, vel fermentatus; 5° utrùm materia hujus sacramenti sit vinum de vite; 6° utrùm sit admiscenda aqua; 7° utrùm aqua sit de necessitate hujus sacramenti; 8° de quantitate aquæ quæ apponitur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm materia hujus sacramenti sit panis et vinum.* — (4, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæstiunc.* 1 *et* 2, *et* 4 *cont., cap.* 61 *et* 68, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 5, *col.* 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia hujus sacramenti non sit panis et vinum. Hoc enim sacramentum perfectiùs debet repræsentare passionem Christi quàm sacramenta veteris legis. Sed carnes animalium, quæ erant materiæ sacramentorum veteris legis, expressiùs repræsentant passionem Christi quàm panis et vinum. Ergo materia hujus sacramenti magis debet esse carnes animalium quàm panis et vinum.

2. Præterea, hoc sacramentum est ubique celebrandum. Sed in multis terris non invenitur panis triticeus, et in aliquibus non invenitur vinum. Ergo panis et vinum non sunt conveniens materia hujus sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum competit sanis et infirmis. Sed vinum nocet quibusdam infirmis. Ergo videtur quòd vinum non debeat esse materia hujus sacramenti.

Sed contra est quod Alexander I papa dicit, epist. 1 ad omnes Orth., cap. 4: *In sacramentorum oblationibus panis tantùm et vinum aquâ permixtum in sacrificium offerantur.*

Respondeo dicendum quòd circa materiam hujus sacramenti aliqui multipliciter erraverunt: quidam enim, qui dicuntur Artotyritæ, ut Augustinus dicit in lib. de Hæresibus, hæresi 28, offerunt panem et caseum in hoc sacramento, dicentes à primis hominibus oblationes de fructibus terræ et ovium fuisse celebratas. Alii verò, scilicet Cataphrygæ et Pepuziani, de infantis sanguine, quem de toto ejus corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quasi Eucharistiam suam conficere perhibentur, miscentes eum farinæ, panemque inde facientes. Quidam verò, qui

dicuntur Aquarii, aquam solùm sub specie sobrietatis in hoc sacramento offerunt. Omnes autem hi errores et similes excluduntur per hoc quòd Christus hoc sacramentum sub specie panis et vini instituit, ut patet Matth. 26. Unde panis et vinum sunt materia conveniens hujus sacramenti. Et hoc rationabiliter, primò quidem quantùm ad usum hujus sacramenti, qui est manducatio : sicut enim aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum spiritualis ablutionis, quia corporalis ablutio communiter fit in aqua, ita panis et vinum, quibus communiùs homines reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis. Secundò quantùm ad passionem Christi, in quâ sanguis est à corpore separatus, et ideò in hoc sacramento, quod est memoriale dominicæ passionis, seorsùm sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis. Tertiò quantùm ad effectum consideratum in unoquoque sumentium, quia, ut Ambrosius dicit super Epist. 1 ad Cor. (alius auctor sup. illud cap. 11 : *Hic calix novum*, etc.), « hoc sacramentum valet ad tuitionem animæ et corporis ; et ideò corpus « Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis verò sub specie vini pro salute « animæ offertur, » sicut dicitur Levit. 17 quòd *anima carnis in sanguine est*. Quartò quantùm ad effectum respectu totius Ecclesiæ, quæ constituitur ex diversis fidelibus, *sicut panis conficitur ex diversis granis, et vinum fluit ex diversis uvis*, ut dicit Glossa (ord. Aug., tract. 26 in Joan., aliquant. ante fin.), super illud 1 Corinth. 10 : *Multi unum corpus sumus*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt carnes animalium occisorum expressiùs repræsentent Christi passionem, tamen minùs competunt ad communem usum hujus sacramenti, et ad ecclesiasticam unitatem significandam.

Ad secundum dicendum quòd licèt non in omnibus terris nascatur triticum vel vinum, tamen de facili ad omnes terras deferri potest, quantùm sufficit ad usum hujus sacramenti; nec propter defectum alterius est unum tantùm sine altero consecrandum, quia non esset perfectum sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd vinum in modicâ quantitate sumptum non potest multùm ægrotanti nocere. Et tamen si nocumentum timeatur, non est necesse quòd omnes accipientes corpus Christi etiam accipiant sanguinem, ut infra dicetur, qu. 80, art. 12.

Articulus ii. — *Utrùm requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam hujus sacramenti.* — (4, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæstiunc.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam hujus sacramenti. Effectus enim gratiæ non sunt minùs ordinati quàm effectus naturæ. Sed sicut dicitur in 2 de Animâ, text. 41, *omnium naturâ constantium positus est terminus, et ratio magnitudinis et augmenti*. Ergo multò magis in hoc sacramento, quod dicitur *Eucharistia*, id est, *bona gratia*, requiritur determinata quantitas panis et vini.

2. Præterea, ministris Ecclesiæ non est à Christo data potestas ad ea quæ pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum ejus, secundùm illud 2 Corinth. 10, 8 : *Secundùm potestatem* (1) *quam dedit nobis Deus in ædificationem, et non in destructionem.* Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem qui venditur in foro, et totum vinum quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

3. Præterea, si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam baptismi, sed solùm aqua illa quâ corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis et vini consecrari potest.

Sed contra est quòd multum opponitur pauco, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini, quæ non possit consecrari. Ergo etiam nulla est ita magna, quæ consecrari non possit.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini, putà totum panem qui venditur in foro, aut totum vinum quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum, quia in omnibus habentibus materiam ratio determinationis materiæ sumitur ex ordine ad finem, sicut materia serræ est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem hujus sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quòd quantitas materiæ hujus sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium. Non autem potest esse quòd determinetur per comparationem ad usum fidelium, qui nunc occurrunt; alioquin sacerdos paucos parochianos habens non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur quòd materia hujus sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium absolutè. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici quòd quantitas materiæ hujus sacramenti sit determinata.

Ad primum ergo dicendum quòd cujuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundùm comparationem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, non est determinatus. Unde non est simile.

Ad secundum dicendum quòd potestas ministrorum Ecclesiæ ad duo ordinatur : primò quidem ad effectum proprium ; secundò ad finem effectûs. Secundum autem non tollit primum. Unde si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem, putà ut irrideat, vel veneficia facit, propter intentionem mali finis peccat, nihilominùs tamen propter potestatem sibi datam perficit sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd baptismi sacramentum perficitur in usu materiæ; et ideò per formam baptismi non plus de aquâ sanctificatur quàm quantùm venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ. Et ideò non est simile.

(1) Vulgata, *de potestate nostrâ*.

ARTICULUS III. — *Utrùm requiratur ad materiam hujus sacramenti quòd sit panis triticeus.* — (*4, dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 1, *et dist.* 19, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 3, *ad* 1; *et* 4 *cont., cap.* 68, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 7, *princ.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non requiratur ad materiam hujus sacramenti quòd sit panis triticeus. Hoc enim sacramentum est rememorativum dominicæ passionis. Sed magis videtur esse consonum dominicæ passioni panis hordeaceus, qui est asperior, et de quo etiam Christus pavit turbas in monte, ut dicitur Joan. 6, quàm panis triticeus. Ergo panis triticeus non est propria materia hujus sacramenti.

2. Præterea, figura est signum speciei in naturalibus rebus. Sed quædam frumenta sunt quæ habent similem figuram grano tritici, sicut far et speltâ, de quâ etiam in quibusdam locis panis conficitur ad usum hujus sacramenti. Ergo panis triticeus non est propria materia hujus sacramenti.

3. Præterea, permixtio speciem solvit. Sed vix invenitur farina triticea, quæ alterius frumenti permixtionem non habeat, nisi fortè de electis granis studiosè fiat. Non ergo videtur quòd panis triticeus sit propria materia hujus sacramenti.

4. Præterea, illud quod est corruptum videtur esse alterius speciei. Sed aliqui conficiunt ex pane corrupto, qui jam non videtur esse panis triticeus. Ergo videtur quòd talis panis non sit propria materia hujus sacramenti.

Sed contra est quòd in hoc sacramento continetur Christus, qui se grano frumenti comparat Joan. 12, 24, dicens : *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet.* Ergo panis frumenti, sive triticeus, est materia hujus sacramenti.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., et quæst. 66, art. 3, ad usum sacramentorum assumitur talis materia quæ communiùs apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes communiùs homines utuntur pane triticeo; nam alii panes videntur esse introducti in hujus panis defectum. Et ideò Christus creditur in hujus panis specie hoc sacramentum instituisse, qui etiam panis magis confortat hominem, et ita convenientiùs significat effectum hujus sacramenti. Et ideò propria materia hujus sacramenti est panis triticeus.

Ad primum ergo dicendum quòd panis hordeaceus competit ad significandam tum duritiem veteris legis, propter duritiem panis, tum etiam quia, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 61, circa princ., *hordei medulla, quæ tenacissimâ paleâ tegitur, vel ipsam legem significat, quæ ita data erat, ut in eâ vitale animæ alimentum corporalibus sacramentis obtegeretur; vel ipsum populum nondùm expoliatum carnali desiderio, quod tanquàm palea cordi ejus inhærebat.* Hoc autem sacramentum pertinet ad suave jugum Christi, et ad veritatem jam manifestatam, et ad populum spiritualem. Unde non esset materia conveniens hujus sacramenti panis hordeaceus.

Ad secundum dicendum quòd generans generat sibi simile in specie; fit tamen aliqua dissimilitudo generantis ad genitum, quantùm ad accidentia, vel propter materiam, vel propter debilitatem virtutis generativæ. Et ideò si qua frumenta sunt, quæ ex semine tritici generari possunt (sicut ex grano tritici seminato in malis terris nascitur siligo), ex tali frumento panis confectus potest esse materia hujus sacramenti; quod tamen non videtur habere locum neque in hordeo, neque in speltâ, neque etiam in farre quod inter omnia est grano tritici similius. Similitudo autem figuræ in talibus magis videtur significare propinquitatem quàm identitatem speciei; sicut ex similitudine figuræ manifestatur quòd canis et lupus sunt propinquæ speciei, non autem ejusdem. Unde ex talibus frumentis, quæ nullo modo possunt ex semine tritici (1) generari, non potest confici panis, qui sit debita materia hujus sacramenti.

Ad tertium dicendum quòd modica permixtio non solvit speciem, quia, id quod est modicum, quodammodò absumitur (2) à plurimo. Ideò si sit modica admixtio alterius frumenti ad multò majorem quantitatem tritici, poterit exinde confici panis, qui est materia hujus sacramenti; si verò sit magna permixtio, putà ex æquo, vel quasi, talis permixtio speciem mutat; unde panis exinde confectus non erit debita materia hujus sacramenti.

Ad quartum dicendum quòd aliquando est tanta corruptio panis, quòd solvitur species panis, sicut cùm continuitas solvitur, et sapor, et color, et alia accidentia mutantur; unde ex tali materiâ non potest confici corpus Christi. Aliquando verò non est tanta corruptio quæ speciem solvat, sed est aliqua dispositio ad corruptionem, quod declarat aliqualis immutatio saporis, et ex tali pane potest confici corpus Christi; sed peccat conficiens propter irreverentiam sacramenti. Et quia amylum est ex tritico corrupto, non videtur quòd panis ex eo confectus possit fieri corpus Christi, quamvis quidam contrarium dicant.

ARTICULUS IV. — *Utrùm hoc sacramentum debeat confici ex pane azymo.* — (*4, dist.* 11, *qu.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 3, *et* 4 *cont., cap.* 68, *et opusc.* 1, *cap.* 61, *et Joan.* 4, *lect.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum non debeat confici ex pane azymo. Debemus enim in hoc sacramento imitari institutionem Christi. Sed Christus videtur hoc sacramentum instituisse in pane fermentato, quia, sicut legitur Exodi 12, Judæi secundùm legem incipiebant uti azymis in die Paschatis, quod celebratur quartâ decimâ lunâ; Christus autem instituit hoc sacramentum in cœnâ quam celebravit *ante diem festum Paschæ,* ut habetur Joan. 13. Ergo et nos debemus hoc sacramentum celebrare in pane fermentato.

(1) Ita passim. Cod. Al., *ex semine grani.* Utrumque scriptum à D. Thomâ conjectat Magdalena sic, *ex semine grani tritici.*

(2) Ita post Garciam editi passim. Rom. Edit. cum Cod. Al., *assumitur.*

2. Præterea, legalia non sunt observanda tempore gratiæ. Sed uti azymis fuit quædam legalis cæremonia, ut patet Exodi 12. Ergo in hoc sacramento gratiæ non debemus azymis uti.

3. Præterea, sicut supra dictum est, quæst. 65, art. 1, et quæst. 73, art. 3, ad 3, Eucharistia est sacramentum charitatis, sicut baptismus fidei. Sed fervor charitatis significatur per fermentum, ut patet in Glossâ interl., super illud Matth. 13, 33 : *Simile est regnum cœlorum fermento,* etc. Ergo hoc sacramentum debet confici de pane fermentato.

4. Præterea, azymum et fermentatum sunt accidentia panis non variantia ejus speciem. Sed in materiâ baptismi nulla discretio adhibetur circa differentiam accidentium aquæ, putà si sit salsa vel dulcis, calida vel frigida. Ergo in hoc sacramento aliqua discretio adhiberi non debet, utrùm panis sit azymus vel fermentatus.

Sed contra est quòd extra. de Celebr. missarum, cap. *Litteras,* punitur sacerdos qui *in pane fermentato et scypho ligneo missarum solemnia celebrare præsumpsit.*

Respondeo dicendum quòd circa materiam hujus sacramenti duo pc sunt considerari, scilicet quid sit necessarium, et quid conveniens. Necessarium quidem est ut sit panis triticeus, sicut dictum est art. præc., sine quo non perficitur sacramentum. Non est autem de necessitate sacramenti quòd sit azymus vel fermentatus; quia in unoquoque confici potest. Conveniens autem est ut unusquisque servet ritum suæ Ecclesiæ in sacramenti celebratione. Super hoc autem sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines; dicit enim B. Gregorius in registro (implic. id habet Innocent. III, lib. 4 de Myster. missæ, cap. 4): « Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quòd Dominus sine ullâ commixtione suscepit carnem; sed Græcæ Ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quòd Verbum Patris indutum est carne; sicut fermentum miscetur farinæ. » Unde sicut peccat presbyter in Ecclesiâ Latinorum celebrans de pane fermentato, ita peccaret presbyter Græcus in Ecclesiâ Græcorum celebrans de pane azymo, quasi pervertens Ecclesiæ suæ ritum.

Et tamen consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est, primò quidem propter institutionem Christi, qui hoc sacramentum instituit *primâ die azymorum,* ut habetur Matth. 26, et Marci 14, et Lucæ 22, quâ die nihil fermentatum in domibus Judæorum esse debebat, ut habetur Exodi 12. Secundò quia panis est propriè sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est, magis quàm divinitatis ipsius, ut infra patebit, quæst. 76, art. 1. Tertiò quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quæ requiritur ad usum hujus sacramenti, secundùm illud 1 Corinth. 5, 7 : *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.*

Habet tamen hæc consuetudo Græcorum aliquam rationem, et propter significationem, quam tangit Gregorius, et in detestationem hæresis Nazaræorum, qui legalia Evangelio miscebant.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut legitur Exodi 12, solemnitas paschalis incipiebat in vesperis (1) quartæ decimæ lunæ; et tunc Christus post immolationem agni paschalis hoc sacramentum instituit; unde hæc dies à Joanne dicitur præcedere diem Paschæ, et à tribus aliis Evangelistis dicitur *prima dies azymorum,* quando fermentatum in domibus Judæorum non inveniebatur, ut dictum est in corp. Et de hoc supra notatum est pleniùs in tractatu dominicæ Passionis, quæst. 46, art. 9, ad 1.

Ad secundum dicendum quòd conficientes in azymo non intendunt cæremonias legis servare, sed conformare se institutioni Christi; et ideò non judaizant; alioquin et celebrantes in pane fermentato judaizarent, quia Judæi panes primitiarum fermentatos offerebant.

Ad tertium dicendum quòd fermentum significat charitatem propter aliquem effectum, quia scilicet panem facit sapidiorem et majorem; sed corruptionem significat ex ipsâ ratione suæ speciei.

Ad quartum dicendum quòd quia fermentum habet aliquid corruptionis, et ex pane corrupto non potest confici hoc sacramentum, ut dictum est art. præc., ad 4, ideò magis attenditur circa panem differentia azymi et fermentati, quàm circa aquam baptismi differentia calidi et frigidi; posset enim tanta esse corruptio fermentati, quòd ex eo non posset confici sacramentum.

Articulus v. — *Utrùm vinum vitis sit propria materia hujus sacramenti.* — (4, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæstiunc.* 1, *et* 1. *Cor.* 11, *lect.* 7, *princ.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit propria materia hujus sacramenti vinum vitis. Sicut enim aqua est materia baptismi, ita vinum est materia hujus sacramenti. Sed in quâlibet aquâ potest fieri baptismus. Ergo in quolibet vino, putà malorum granatorum, vel mororum, aut hujusmodi, potest confici hoc sacramentum, præsertim cùm in quibusdam terris vites non crescant.

2. Præterea, acetum est quædam species vini quod de vite sumitur, ut Isidorus dicit (implic. lib. 20 Etym., cap. 3, circa med.). Sed de aceto non potest confici hoc sacramentum. Ergo videtur quòd vinum vitis non sit propria materia hujus sacramenti.

3. Præterea, sicut de vite sumitur vinum depuratum, ita etiam agresta et mustum. Sed de his non videtur posse confici hoc sacramentum, secundùm illud quod in synodo VI legitur (habetur in conc. Quinisexto, cap. 28, post conc. Constant. III) : *Didicimus quòd in quibusdam Ecclesiis sacerdotes sacrificio oblationis conjungunt uvas; et sic simul utraque populo dispensant. Præcipimus igitur ut nullus sacerdos hoc ulteriùs faciat :* et Julius I

(1) Ita communiter edit. Codd. Tarrac. et Alcan., *à vesperis.*

papa decreto 7, reprehendit quosdam qui expressum vinum in sacramento dominici calicis offerunt. Ergo videtur quòd vinum vitis non sit propria materia hujus sacramenti.

Sed contra est quòd sicut Dominus se comparavit grano frumenti, ita etiam se comparavit viti, dicens Joan. 15, 1: *Ego sum vitis vera.* Sed solus panis de frumento est materia hujus sacramenti, ut dictum est art. 3 huj. quæst. Ergo solum vinum de vite est propria materia hujus sacramenti.

Respondeo dicendum quòd de solo vino vitis potest confici hoc sacramentum: primò quidem propter institutionem Christi, qui in vino vitis hoc sacramentum instituit, ut patet ex eo quod ipse dicit, Matth. 26, 29, circa institutionem hujus sacramenti: *Non bibam amodò de hoc genimine vitis.* Secundò quia, sicut dictum est art. 3 huj. quæst., ad materiam sacramentorum assumitur id quod propriè et communiter habet talem speciem. Propriè autem vinum dicitur quod de vite sumitur; alii verò liquores vinum dicuntur secundùm quamdam similitudinem ad vinum vitis. Tertiò quia vinum vitis magis competit ad effectum hujus sacramenti, qui est spiritualis lætitia, quia scriptum est psal. 103, 15, quòd *vinum lætificat cor hominis.*

Ad primum ergo dicendum quòd illi liquores non dicuntur propriè vinum, sed secundùm quamdam similitudinem. Potest autem verum vinum ad terras illas deferri, in quibus vites non crescunt, quantùm sufficit ad hoc sacramentum.

Ad secundum dicendum quòd vinum fit acetum per corruptionem; unde non fit reditus de aceto in vinum, ut dicitur 8 Metaph., text. 14. Et ideò sicut de pane totaliter corrupto non potest confici hoc sacramentum, ita nec de aceto. Potest tamen confici de vino acescenti, sicut et de pane qui est in viâ ad corruptionem, licèt peccet conficiens, ut priùs dictum est, art. 3 huj. quæst., ad 4.

Ad tertium dicendum quòd agresta est in viâ generationis, et ideò nondùm habet speciem vini; et propter hoc de eâ non potest confici hoc sacramentum. Mustum autem jam habet speciem vini: nam ejus dulcedo attestatur digestioni, quæ est completio (1) à naturali calore, ut dicitur in 4 Meteor., cap. 3, parùm à princ., et ideò de musto potest confici hoc sacramentum. Non tamen debent uvæ integræ huic sacramento misceri, quia jam esset ibi aliquid præter vinum. Prohibetur etiam ne mustum statim expressum de uvâ in calice offeratur, quia hoc est indecens propter impuritatem musti. Potest tamen in necessitate fieri; dicitur enim ab eodem Julio papâ, loc. cit. in arg.: *Si necesse fuerit, botrus in calice comprimatur.*

Articulus vi. — *Utrùm aqua sit vino permiscenda.* — (4, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæstiunc.* 1, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd aqua non sit vino permiscenda. Sacrificium enim Christi figuratum fuit per oblationem Melchisedech, qui Gen. 14 non legitur obtulisse nisi panem et vinum. Ergo videtur quòd in hoc sacramento non debeat adjungi aqua.

2. Præterea, diversorum sacramentorum diversæ sunt materiæ. Sed aqua est materia baptismi. Ergo non debet assumi ad materiam hujus sacramenti.

3. Præterea, panis et vinum sunt materia hujus sacramenti. Sed pani nihil adjungitur. Ergo nec vino debet aliquid adjungi.

Sed contra est quod Alexander I papa scribit, epist. 1 ad omnes Orthod., cap. 4: « In « sacramentorum oblationibus, quæ inter « missarum solemnia Domino offeruntur, pa- « nis tantùm et vinum aquâ permixtum in « sacrificium offerantur.»

Respondeo dicendum quòd vino quod offertur in hoc sacramento, debet aqua misceri, primò quidem propter institutionem: probabiliter enim creditur quòd Dominus hoc sacramentum instituerit in vino aquâ permixto secundùm morem illius terræ: unde et Proverb. 11, 5, dicitur: *Bibite vinum quod miscui vobis.* Secundò quia hoc convenit repræsentationi dominicæ passionis; unde dicit Alexander I papa loc. cit.: *Non debet in calice Domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere ejus in passione suâ profluxisse legitur.*

Tertiò quia hoc convenit ad significandum effectum hujus sacramenti, qui est unio populi christiani ad Christum, quia, ut Julius I papa dicit in decreto 6, *videmus in aquâ populum intelligi, in vino verò ostendi sanguinem Christi. Ergo cùm in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur.* Quartò quia hoc competit ad ultimum effectum hujus sacramenti, qui est introitus ad vitam æternam; unde Ambrosius dicit in lib. 5 de Sacramentis, cap. 1, à med., *redundat aqua in calicem, et salit in vitam æternam.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Ambrosius dicit ibidem, sicut sacrificium Christi significatum est per oblationem Melchisedech, ita etiam significatum est per aquam, quæ in eremo fluxit de petrâ, secundùm illud 1 Cor. 10, 4: *Bibebant autem de spirituali consequente eos petrâ.*

Ad secundum dicendum quòd aqua assumitur in baptismo ad usum ablutionis; in hoc autem sacramento assumitur ad usum refectionis, secundùm illud psalm. 22, 3: *Super aquam refectionis educavit me.*

Ad tertium dicendum quòd panis ex aquâ et farinâ conficitur, et ideò cùm vino aqua miscetur, neutrum sine aquâ existit.

Articulus vii. — *Utrùm permixtio aquæ sit de necessitate hujus sacramenti.* — (*Inf., quæst.* 83, *art.* 6, *ad* 4 *et* 6; *et* 4, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 2 *et* 3, *et* 1 *Cor* 11 *lect.* 6.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd permixtio aquæ sit de necessitate hujus sacramenti. Dicit enim Cyprianus ad Cæcilium lib. 2, epist. 3, inter med. et fin.: *Sic calix Domini non est aqua sola et vinum solum,*

(1) Ita cum Mss. edit. omnes libri. Dominicus Soto legit, *completa.*

utrumque misceatur, quomodò nec corpus Domini potest esse farina sola, nisi utrumque, scilicet farina et aqua, *fuerit adunatum.* Sed admixtio aquæ ad farinam est de necessitate hujus sacramenti. Ergo pari ratione admixtio aquæ ad vinum.

2. Præterea, in passione Domini, cujus hoc sacramentum est memoriale, sicut de latere ejus exivit sanguis, ita et aqua. Sed vinum, quod est sacramentum sanguinis, est de necessitate hujus sacramenti. Ergo pari ratione et aqua.

3. Præterea, si aqua non esset de necessitate hujus sacramenti, non referret quæcumque aqua huic sacramento apponeretur, et ita posset apponi aqua rosacea, vel quæcumque alia hujusmodi aqua, quod non habet usus Ecclesiæ. Aqua ergo est de necessitate hujus sacramenti.

Sed contra est quod Cyprianus dicit, loc. cit. : *Si aliquis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc servavit,* ut scilicet aquam vino misceret in sacramento, *potest simplicitati ejus venia concedi,* quod non esset, si aqua esset de necessitate sacramenti, sicut est vinum vel panis. Non ergo aquæ admixtio est de necessitate sacramenti.

Respondeo dicendum quòd judicium de signo sumendum est ex eo quod significatur. Appositio autem aquæ ad vinum refertur ad significandam participationem hujus sacramenti à fidelibus, quantùm ad hoc quòd per aquam mixtam vino significatur populus adunatus Christo, ut dictum est art. præc. Sed et hoc ipsum quod de latere Christi pendentis in cruce aqua profluxit, ad idem refertur, quia per aquam significatur ablutio peccatorum, quæ fiebat per passionem Christi.

Dictum est autem supra, quæst. præc., art. 1, ad 3, quòd hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ; usus autem fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum. Et ideò consequens est quòd appositio aquæ non sit de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Cypriani est intelligendum secundùm quòd dicitur illud esse non posse quod convenienter esse non potest. Et sic similitudo illa attenditur quantùm ad id quod debet fieri, non autem quantùm ad necessitatem; nam aqua est de essentiâ panis, non autem de essentiâ vini.

Ad secundum dicendum quòd effusio sanguinis directè pertinebat ad ipsam Christi passionem : est enim naturale corpori humano vulnerato quòd ex eo profluat sanguis. Sed effusio aquæ non fuit de necessitate passionis, sed ad demonstrandum effectum passionis, qui est ablutio à peccatis, et refrigerium contra ardorem concupiscentiæ. Et ideò aqua non seorsùm offertur à vino in hoc sacramento, sicut vinum offertur seorsùm à pane; sed aqua offertur vino permixta ut ostendatur quòd vinum per se pertinet ad hoc sacramentum, tanquàm de ejus necessitate existens, aqua autem secundùm quòd adjungitur vino.

Ad tertium dicendum quòd, quia admixtio aquæ ad vinum non est de necessitate sacramenti, non refert quantùm ad sacramenti necessitatem, quæcumque aqua misceatur vino, sive naturalis sive artificialis, ut rosacea; quamvis quantùm ad convenientiam sacramenti peccet qui aliam aquam miscet nisi naturalem et veram, quia de latere Christi pendentis in cruce aqua vera profluxit, non humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt, ad ostendendum quòd corpus Christi erat verè compositum ex quatuor elementis, sicut per sanguinem fluentem ostendebatur quòd erat compositum ex quatuor humoribus, ut Innocentius III dicit in quâdam Decretali (quæ habetur cap. *In quâdam,* de Celebrat. miss.). Quia verò admixtio aquæ ad farinam est de necessitate hujus sacramenti, utpote constituens substantiam panis, si farinæ admisceretur aqua rosacea, vel quicumque alius liquor quàm vera aqua, non posset ex eo confici sacramentum, quia non esset verus panis.

Articulus viii. — *Utrùm aqua debeat in magnâ quantitate apponi.* — (*4 Sent., dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæst.* 4, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd oporteat aquam in magnâ quantitate apponi. Sicut enim sanguis de latere Christi sensibiliter fluxit, ita et aqua; unde dicitur Joan. 19, 35 : *Qui vidit, testimonium perhibuit.* Sed aqua non posset sensibiliter esse in hoc sacramento, nisi in magnâ quantitate poneretur. Ergo videtur quòd aqua debeat apponi in magnâ quantitate.

2. Præterea, parva aqua multo vino admixta corrumpitur. Quod autem corruptum est, jam non est. Ergo idem est apponere parùm de aquâ in hoc sacramento, et nihil apponere. Sed non licet nihil apponere. Ergo non licet parùm apponere.

3. Præterea, si sufficeret parùm apponere, per consequens esset sufficiens quòd gutta aquæ in totum dolium projiceretur. Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quòd parva quantitas apponatur.

Sed contra est quòd extra. de Celebr. missarum, cap. 13, dicitur : « Perniciosus in « in tuis partibus inolevit abusus, videlicet « quòd in majori quantitate de aquâ in sacrificio ponitur quàm de vino, cùm secundùm « rationabilem consuetudinem Ecclesiæ generalis plus in ipso sit de vino quàm de aquâ « ponendum. »

Respondeo dicendum quòd circa aquam adjunctam vino, sicut Innocentius III dicit in quâdam Decretali (cap. *Cùm Marthæ,* de Celebr. miss.), triplex est opinio : quidam enim dicunt quòd aqua adjuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed hæc opinio stare non potest, quia in sacramento altaris post consecrationem nihil est nisi corpus et sanguis Christi. Sicut enim Ambrosius dicit in lib. de Officiis (habetur in lib. de Initiand., cap. 9, à med.), *ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus Christi significatur;* alioquin non totum ad-

oraretur veneratione latriæ. Et ideò alii dixerunt quòd sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam, quæ de latere Christi fluxit. Sed nec hoc rationabiliter dici potest, quia secundùm hoc aqua seorsùm consecraretur à vino, sicut vinum à pane. Et ideò, sicut ipse dicit (scilicet Innocentius, loc. cit.), aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum, et vinum in sanguinem. Hoc autem fieri non posset, nisi adeò modicum apponeretur de aquâ quòd converteretur in vinum. Et ideò semper tutius est parùm de aquâ apponere, et præcipuè si vinum sit debile, quia si tanta fieret appositio aquæ ut solveretur species vini, non posset perfici sacramentum. Unde Julius I papa, in decreto 7, reprehendit quosdam qui pannum lineum musto intinctum per totum annum servant, et in tempore sacrificii aquâ partem ejus lavant, et sic offerunt.

Ad primum ergo dicendum quòd sufficit ad sacramenti hujus significationem quòd sentiatur aqua, cùm apponitur vino; non autem oportet quòd sit sensibilis post mixtionem.

Ad secundum dicendum quòd si aqua omninò non apponeretur, totaliter excluderetur significatio; sed cùm aqua in vinum convertitur, significatur quòd populus Christo incorporatur.

Ad tertium dicendum quòd si aqua apponeretur dolio, non sufficeret ad significationem hujus sacramenti, sed oportet aquam vino apponi circa ipsam celebrationem sacramenti.

QUÆSTIO LXXV.

De conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi, et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm in hoc sacramento sit corpus Christi secundùm veritatem, an solùm secundùm figuram, vel sicut in signo ; 2° utrùm in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem; 3° utrùm substantia panis vel vini post consecrationem hujus sacramenti annihiletur, aut in pristinam materiam resolvatur; 4° utrùm panis possit converti in corpus Christi ; 5° utrùm in hoc sacramento post conversionem remaneant accidentia panis et vini ; 6° utrùm factâ consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis ; 7° utrùm ista conversio fiat in instanti ; 8° utrùm hæc sit falsa : *Ex pane fit corpus Christi.*

Articulus primus.—*Utrùm in hoc sacramento sit corpus Christi secundùm veritatem.* — (*Sup., quæst.* 65, *art.* 3, *corp., princ., et inf., quæst.* 76, *per totam, et* 4, *dist.* 1, *princ., et* 4 *cont., cap.*61 , *et* 1 *Corinth.* 11.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in hoc sacramento non sit corpus Christi secundùm veritatem, sed solùm secundùm figuram, vel sicut in signo. Dicitur enim Joan. 6, 54, quòd cùm Dominus dixisset: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem*, etc., multi ex discipulis ejus audientes dixerunt : *Durus est hic sermo*, quibus ipse dixit : *Spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam :* quasi diceret, secundùm expositionem Augustini super psal. 98, parùm à med. : « Spiritualiter intelligite « quæ locutus sum : non hoc corpus quod « videtis, manducaturi estis, et bibituri illum « sanguinem quem fusuri sunt qui me cruci- « figent. Sacramentum autem quod vobis « commendavi , spiritualiter intellectum vi- « vificabit vos ; caro autem non prodest quid- « quam. »

2. Præterea, Dominus dicit Matth. ult., 20 , « Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus « usque ad consummationem seculi , » quod exponens Augustinus , tract. 30 in Joan., à princ., dicit : « Donec seculum finiatur, sur- « sùm est Dominus; sed tamen et hìc nobis- « cum est veritas Domini (1) , corpus enim , « in quo resurrexit, in uno loco oportet esse; « veritas autem ejus ubique diffusa est. » Non ergo secundùm veritatem est corpus Christi in hoc sacramento, sed solùm sicut in signo.

3. Præterea , nullum corpus potest esse simul in pluribus locis , cùm nec angelo hoc conveniat; eâdem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in cœlo. Ergo videtur quòd non sit secundùm veritatem in sacramento altaris, sed solùm sicut in signo.

4. Præterea, sacramenta Ecclesiæ ad utilitatem fidelium ordinantur. Sed secundùm Gregorium, in quâdam homiliâ (28 in Evang., à princ.) , regulus reprehenditur quòd quærebat corporalem Christi præsentiam; Apostoli etiam impediebantur recipere Spiritum sanctum, propter hoc quòd affecti erant ad ejus præsentiam corporalem , ut Augustinus dicit super illud Joan. 16 : *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos*, tract. 94 in Joan., à med. Non ergo Christus secundùm præsentiam corporalem est in sacramento altaris.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 8 de Trin., inter princ. et med. : « De veritate car- « nis et sanguinis Christi non est relictus « ambigendi locus; nunc enim et ipsius Do- « mini professione et fide nostrâ caro ejus « verè est cibus , et sanguis ejus verè est po- « tus. » Et Ambrosius dicit, 6 de Sacramentis, cap. 1, in princ. : « Sicut verus Dei Filius est « Dominus Jesus Christus , ita vera Christi « caro est quam accipimus , et verus sanguis « ejus est potus. »

Respondeo dicendum quòd verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, neque sensu, neque intellectu deprehendi potest, sed solâ fide (2), quæ auctoritati divinæ innititur. Unde super illud Luc. 22 : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*, dicit Cyrillus (habetur in Catenâ Div. Tho-

(1) Ita communiter. Nicolaius, *Dominus.*

(2) Ita cum quibusdam codd. post Nicolaium recentes editi. Veteres cum aliis Mss., *sensu deprehendi non potest, sed solâ fide.*

mæ) : *Non dubites an hoc verum sit; sed potiùs suscipe verba Salvatoris in fide; cùm enim sit veritas, non mentitur.*

Hoc autem conveniens est, primò quidem perfectioni novæ legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solùm in figurâ, secundùm illud Hebr. 10, 1 : *Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem.* Et ideò oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novæ legis à Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum, non solùm in significatione vel figurâ, sed etiam in rei veritate. Et ideò hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit 3 cap. eccl. Hierarch., vers. fin., est perfectivum omnium aliorum sacramentorum, in quibus virtus Christi participatur. Secundò hoc competit charitati Christi, ex quâ pro salute nostrâ corpus verum nostræ naturæ assumpsit. Et quia maximè proprium amicitiæ est convivere amicis, ut Philosophus dicit, 9 Ethic., cap. 12, suî præsentiam corporalem nobis repromittit in præmium, dicens, Matth. 24, 28 : *Ubi fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilæ.* Interim tamen nec suâ præsentiâ corporali nos in hâc peregrinatione destituit; sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi conjungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit Joan. 6, 57 : *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.* Unde hoc sacramentum est maximæ charitatis signum, et nostræ spei sublevamentum ex tam familiari conjunctione Christi ad nos. Tertiò hoc competit perfectioni fidei, quæ sicut est de divinitate Christi, ita est de ejus humanitate, secundùm illud Joan. 14, 1 : *Creditis in Deum, et in me credite.* Et quia fides est invisibilium, sicut divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita et in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo. Quæ quidam non attendentes posuerunt corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo, quod est tanquàm hæreticum abjiciendum, utpote Verbis Christi contrarium. Unde et Berengarius, qui primus hujus erroris auctor fuerat, postea coactus est suum errorem revocare, et veritatem fidei confiteri, ut habetur cap. *Ego Berengarius*, de Consecr., dist. 2.

Ad primum ergo dicendum quòd ex hâc auctoritate prædicti hæretici occasionem errandi sumpserunt, malè verba Augustini intelligentes. Cùm enim Augustinus dicit : *Non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis*, non intendit excludere veritatem corporis Christi, sed quòd non erat manducandum in hâc specie in quâ ab eis videbatur. Per hoc autem quod subdit : *Sacramentum quod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos*, non intendit quòd corpus Christi sit in hoc sacramento solùm secundùm mysticam significationem, sed *spiritualiter* (1) dicit, id est, invisibiliter, et per virtutem Spiritûs sancti. Unde super Joan. exponens id quod dicitur : *Caro non prodest quidquam*, tract. 27, parùm ante med., dicit : « Sed « quomodò illi intellexerunt : carnem quippe « sic intellexerunt manducandam, quomodò « in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodò spiritu vegetatur. Accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimùm : nam si caro nihil prodesset, Verbum « caro non fieret, ut habitaret in nobis. »

Ad secundum dicendum quòd verbum illud Augustini et omnia similia sunt intelligenda de corpore Christi secundùm quod videtur in propriâ specie; secundùm quòd etiam ipse Dominus dicit, Matth. 26, 11 : *Me autem non semper habebitis.* Invisibiliter tamen sub speciebus hujus sacramenti est, ubicumque hoc sacramentum perficitur.

Ad tertium dicendum quòd corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento, sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur; sed quodam speciali (1) modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quòd corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento : per quod non intelligimus quòd Christus sit ibi solùm sicut in signo, licèt sacramentum sit in genere signi; sed intelligimus corpus Christi hìc esse, sicut dictum est in corp. art., secundùm modum proprium (2) huic sacramento.

Ad quartum dicendum quòd ratio illa procedit de præsentiâ corporis Christi, prout est præsens per modum (3) corporis, id est, prout est in suâ specie visibili, non autem prout est spiritualiter, id est, invisibili modo, et virtute spiritûs. Unde Augustinus dicit super Joan. tract. 27, circ. med. : « Si intellexisti spiritua« liter verba Christi de carne suâ, spiritus et « vita tibi sunt; si intellexisti carnaliter, « etiam spiritus et vita sunt, sed tibi non « sunt. »

Articulus ii. — *Utrùm in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem.* — (*Inf., art.* 6, *corp., et qu.* 77, *art.* 1, *et* 5, *et* 4, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *et dist.* 12, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 3, *et* 4 *cont., cap.* 63, *princ., et quodl.* 7, *art.* 9, *et quodl.* 9, *art.* 5, *ad* 3, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4 *et* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem. Dicit enim Damascenus in lib. 4 orth. Fid., cap. 14, circ. med. : « Quia consuetudo est hominibus « comedere panem et vinum bibere, conjugavit « eis Deus divinitatem, et fecit ea corpus et san« guinem suum; et ita panis communicationis « non panis simplex est, sed unitus divinita« ti. » Sed conjugatio est rerum actu existentium. Ergo panis et vinum simul sunt in hoc sacramento cum corpore et sanguine Christi.

2. Præterea, inter Ecclesiæ sacramenta de-

(1) Ita Edit. omnes, cum quibusdam Mss. Codd. Tarrac. et Alcan.: *Sed spiritualiter dicit, et invisibiliter, et per virtutem Spiritûs. Unde*, etc. Al. loco, *invisibiliter*, legitur, *impassibiliter*.

(1) Al., *spirituali*.
(2) Ita communiter. Cod. Alcan., *locum proprium*.
(3) Ita Mss. et editi passim. Al., *motum*.

bet esse conformitas. Sed in aliis sacramentis substantia materiæ manet, sicut in baptismo substantia aquæ, et in confirmatione substantia chrismatis. Ergo et in hoc sacramento substantia panis et vini manet.

3. Præterea, panis et vinum assumuntur in hoc sacramento, in quantum significant ecclesiasticam unitatem, prout *unus panis fit ex multis granis, et unum vinum ex multis racemis,* ut Augustinus dicit in lib. de Symbolo (habetur tract. 26 in Joan., aliquant. ante fin.). Sed hoc pertinet ad ipsam substantiam panis et vini. Ergo substantia panis et vini remanet in hoc sacramento.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in libro 4 de Sacramentis (implic. cap. 4, et lib. 6, cap. 1): *Licèt figura panis et vini videatur, tamen nihil aliud quàm caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt.*

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt post consecrationem substantiam panis et vini in hoc sacramento remanere. Sed hæc positio stare non potest: primò quidem quia per hanc positionem tollitur veritas hujus sacramenti, ad quam pertinet ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat, quod quidem ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi priùs non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum; sicut in domo aliquâ de novo incipit esse ignis, aut quia illùc defertur, aut quia ibi generatur. Manifestum est autem quòd corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem; primò quidem quia sequeretur quòd desineret esse in cœlo: non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum nisi deserat priorem; secundò quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hìc dici non potest; tertiò quia impossibile est quòd unus motus ejusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cùm tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Et ideò relinquitur quòd non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum; quod autem convertitur in aliquid, factâ conversione, non manet. Unde relinquitur quòd salvâ veritate hujus sacramenti, substantia panis post consecrationem remanere non possit. Secundò quia hæc positio contrariatur formæ hujus sacramenti, in quâ dicitur: *Hoc est corpus meum,* quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret; nunquàm enim substantia panis est corpus Christi; sed potiùs esset dicendum: *Hic est corpus meum.* Tertiò quia contrariatur venerationi hujus sacramenti, si aliqua substantia creata esset ibi, quæ non posset adoratione latriæ adorari. Quartò quia contrariatur ritui Ecclesiæ, secundùm quem post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi, cùm tamen post unam hostiam consecratam liceat sumere aliam.

Unde hæc positio vitanda est tanquàm hæretica.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus conjugavit divinitatem suam, id est, divinam virtutem, pani et vino, non ut remaneant in hoc sacramento, sed ut faciat inde corpus et sanguinem suum.

Ad secundum dicendum quòd in aliis sacramentis non est ipse Christus realiter, sicut in hoc sacramento; et ideò in aliis sacramentis manet substantia materiæ, non autem in isto.

Ad tertium dicendum quòd species quæ remanent in hoc sacramento, ut infra dicetur, quæst. 77, art. 3 et 4, sufficiunt ad significationem hujus sacramenti: nam per accidentia cognoscitur ratio substantiæ.

Articulus iii. — *Utrùm substantia panis vel vini post consecrationem hujus sacramenti annihiletur.* — (4, *dist.* 11, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 4 *cont., cap.* 63, *et quodl.* 5, *art.* 1, *et quodl.* 9, *art.* 5, *ad* 3, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd substantia panis post consecrationem hujus sacramenti annihiletur, aut in pristinam materiam resolvatur. Quod enim est aliquid corporale, oportet alicubi esse. Sed substantia panis, quæ est quiddam corporale, non manet in hoc sacramento, ut dictum est art. præc.; nec etiam est dare aliquem locum, ubi sit. Ergo non est aliquid post consecrationem. Igitur aut est annihilata, aut in præjacentem materiam resoluta.

2. Præterea, illud quod est terminus *à quo* in quâlibet mutatione non remanet, nisi fortè in potentiâ materiæ; sicut cùm ex aere fit ignis, forma aeris non manet nisi in potentiâ materiæ; et similiter quando ex albo fit nigrum. Sed in hoc sacramento substantia panis aut vini se habet sicut terminus *à quo*, corpus autem vel sanguis Christi sicut terminus *ad quem;* dicit enim Ambrosius in lib. de Officiis (habetur lib. de Initiand., cap. 9, à med.): *Ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus Christi significatur.* Ergo, factâ consecratione, substantia panis vel vini non manet, nisi fortè resoluta in suam materiam.

3. Præterea, oportet alterum contradictoriorum esse verum. Sed hæc est falsa: *Factâ consecratione, substantia panis vel vini est aliquid.* Ergo hæc est vera: *Substantia panis vel vini est nihil.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 21: *Deus non est causa tendendi in non esse.* Sed hoc sacramentum divinâ virtute perficitur. Ergo in hoc sacramento non annihilatur substantia panis aut vini.

Respondeo dicendum quòd quia substantia panis vel vini non manet in hoc sacramento, quidam impossibile reputantes quòd substantia panis vel vini in corpus vel sanguinem Christi convertatur, posuerunt quòd per consecrationem substantia panis vel vini vel resolvatur in præjacentem materiam, vel quòd annihiletur.

Præjacens autem materia, in quam corpora mixta resolvi possunt, sunt quatuor elementa. Non enim potest resolutio fieri in materiam primam, ita quòd sine formâ existat, quia materia sine formâ esse non potest. Cùm autem post consecrationem nihil sub speciebus sacramenti remaneat, nisi corpus

et sanguis Christi, oportebit dicere quòd elementa, in quæ resoluta est substantia panis vel vini, inde discedant per motum localem, quod sensu perciperetur. Similiter etiam substantia panis vel vini manet usque ad ultimum instans consecrationis; in ultimo autem instanti consecrationis jam est ibi substantia corporis vel sanguinis Christi, sicut in ultimo instanti generationis jam inest forma. Unde non erit dare aliquod instans in quo sit ibi præjacens materia. Non enim potest dici quòd paulatim substantia panis vel vini resolvatur in præjacentem materiam, vel successivè egrediatur de loco specierum, quia si hoc inciperet fieri in ultimo instanti suæ consecrationis, simul sub aliquâ parte hostiæ esset corpus Christi cum substantiâ panis, quod est contra prædicta, hìc supra, et art. præc. Si verò hoc incipiat fieri ante consecrationem, erit dare aliquod tempus in quo sub aliquâ parte hostiæ neque erit substantia panis, neque erit corpus Christi, quod est inconveniens. Et hoc ipsimet perpendisse videntur.

Unde posuerunt illud sub distinctione, scilicet quòd vel annihiletur (1), vel in præjacentem materiam resolvatur.

Sed nec hoc potest esse, quia non est dare aliquem modum quo corpus Christi verum esse incipiat in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum, quæ quidem conversio tollitur, positâ vel annihilatione substantiæ panis, vel resolutione in præjacentem materiam. Similiter etiam non est dare unde talis resolutio vel annihilatio in hoc sacramento causetur, cùm effectus sacramenti significetur per formam: neutrum autem horum significatur per hæc verba formæ. *Hoc est corpus meum.*

Unde patet prædictam positionem esse falsam.

Ad primum ergo dicendum quòd substantia panis vel vini, factâ consecratione, neque sub speciebus sacramenti manet, neque alibi; non tamen sequitur quòd annihiletur; convertitur enim in corpus Christi; sicut non sequitur, si aer, ex quo generatus est ignis, non sit ibi vel alibi, quòd sit annihilatus.

Ad secundum dicendum quòd forma, quæ est terminus *à quo,* non convertitur in aliam formam; sed una forma succedit alteri in subjecto; et ideò prima forma non remanet nisi in potentiâ materiæ. Sed hìc substantia panis convertitur in corpus Christi, ut supra dictum est in corp. et art. præc. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd licèt post consecrationem hæc sit falsa: *Substantia panis est aliquid*, id tamen in quod substantia panis est conversa, est aliquid, et ideò substantia panis non est annihilata.

Articulus iv. — *Utrùm panis possit converti in corpus Christi.* — (*Inf., art.* 6, *corp., et art.* 8, *corp., et ad* 5; *et* 4, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *ad* 1, *et quæst.* 3, *ad* 3, *et art.* 3, *qu.* 1, *per tot., et* 4 *cont., cap.* 63, *et quodl.* 5, *art.* 11, *et opusc.* 2, *cap.* 8, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4 *et* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd panis non possit converti in corpus Christi. Conversio enim quædam mutatio est. Sed in omni mutatione oportet esse aliquod subjectum, quod priùs est in potentiâ, et postea in actu; ut enim dicitur 3 Physic., text. 6, *motus est actus existentis in potentiâ.* Non est autem dare aliquod subjectum substantiæ panis et corporis Christi, quia de ratione substantiæ est quòd sit non in subjecto, ut dicitur in Prædicamentis, cap. de Substant. Non ergo potest esse quòd tota substantia panis convertatur in corpus Christi.

2. Præterea, forma illius in quod aliquid convertitur de novo, incipit esse in materiâ ejus quod in ipsum convertitur: sicut cùm aer convertitur in ignem priùs non existentem, forma ignis incipit de novo esse in materiâ aeris; et similiter cùm cibus convertitur in hominem priùs non existentem, forma hominis incipit esse de novo in materiâ cibi. Si ergo panis convertitur in corpus Christi, necesse est quòd forma corporis Christi de novo incipiat esse in materiâ panis, quod est falsum. Non ergo panis convertitur in substantiam corporis Christi.

3. Præterea, quæ sunt secundùm se diversa, nunquàm unum eorum fit alterum, sicut albedo nunquàm fit nigredo, sed subjectum albedinis fit subjectum nigredinis, ut dicitur in 1 Physic., text. 43 et seq. Sed sicut duæ formæ contrariæ sunt secundùm se diversæ, utpote principia formalis differentiæ existentes, ita duæ materiæ signatæ sunt secundùm se diversæ, utpote existentes principia materialis distinctionis. Ergo non potest esse quòd hæc materia panis fiat hæc materia quâ individuatur corpus Christi, et ita non potest esse quòd substantia hujus panis convertatur in substantiam corporis Christi.

Sed contra est quòd Eusebius Emissenus dicit, hom. 5 de Paschâ, quæ incipit *Magnitudo cælest.*, parùm à princ.: *Novum tibi et impossibile esse non debet, quòd in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., cùm in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem, cùm etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco (1), ut ex dictis patet, art. 2 huj. quæst., necesse est dicere quòd incipiat ibi esse per conversionem substantiæ panis in ipsum.

Hæc tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omninò supernaturalis, solâ Dei virtute effecta. Unde Ambrosius dicit in lib. de Sacramentis, lib. 4, cap. 4: *Accipe quemadmodùm sermo Christi mutet quando vult instituta naturæ: consuetudo est ut non generetur homo nisi ex viro et muliere. Vides ergo quia contra instituta et ordinem homo est natus ex Virgine.* Ut et lib. de Initiandis, cap. 9, à med.: *Liquet*

(1) Ita post Garciam edit. omnes. Veteres cum Mss. quibusdam, *posuerunt aliud sub disjunctione, scilicet quod annihiletur;* sequentia addunt ad marginem, uti est quoque in cod. Alcan.

(1) Ita cum Mss. edit. passim. Nicolaius: *Nec etiam sit ibi sicut in loco.*

quòd præter naturæ ordinem Virgo generavit; et hoc quod conficimus, corpus ex Virgine est. Quid ergo quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cùm præter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine? Et super illud Joan. 6: *Verba quæ ego locutus sum vobis*, scilicet de hoc sacramento, *spiritus et vita sunt*, dicit Chrysostomus, hom. 46 in Joan., ante med., id est, *spiritualia sunt, nihil habentia carnale, neque consequentiam naturalem; sed eruta sunt ab omni tali necessitate quæ in terrâ, et à legibus quæ hìc positæ sunt.* Manifestum est enim quòd omne agens agit, in quantum est actu. Quodlibet autem agens creatum, est determinatum in suo actu, cùm sit determinati generis et speciei. Et ideò cujuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cujuslibet rei in *esse* actuali est per ejus formam. Unde nullum agens naturale seu creatum potest agere nisi ad immutationem formæ; et propter hoc omnis conversio quæ fit secundùm leges naturæ, est formalis. Sed Deus est actus infinitus, ut in primâ parte habitum est, quæst. 7, art. 1, et quæst. 25, art. 2; unde ejus actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solùm potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversæ formæ sibi in eodem subjecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia hujus convertatur in totam substantiam illius. Et hoc agitur divinâ virtute in hoc sacramento; nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde hæc conversio non est formalis, sed substantialis; nec continetur inter species motûs naturalis, sed proprio nomine potest dici transsubstantiatio.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio procedit de mutatione formali, quia formæ proprium est in materiâ vel subjecto esse; non autem habet locum in conversione totius substantiæ. Unde cùm hæc conversio substantialis importet quemdam ordinem substantiarum, quarum una convertitur in alteram, est sicut in subjecto in utrâque substantiâ, sicut ordo et numerus.

Ad secundum dicendum quòd illa objectio procedit de conversione formali seu mutatione, quia oportet, sicut dictum est in corp. et art. præc., formam esse in materiâ vel subjecto, non autem habet locum in conversione totius substantiæ, cujus non est accipere aliquod subjectum.

Ad tertium dicendum quòd virtute agentis finiti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam; sed virtute agentis infiniti (quod habet actionem in totum ens), potest talis conversio fieri, quia utrique formæ et utrique materiæ est communis natura entis; et id quod est entitatis in unâ, potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in alterâ, sublato eo per quod ab illâ distinguebatur.

Articulus v. — *Utrùm in hoc sacramento remaneant accidentia panis et vini post conversionem.* — (*Sup., art.* 2, *ad* 3, *et infra, quæst.* 76, *art.* 1, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 2, *et dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 2, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in hoc sacramento non remaneant accidentia panis et vini. Remoto enim priori, removetur et posterius. Sed substantia est naturaliter prior accidente, ut probatur 7 Metaphys., text. 4. Cùm igitur, factâ consecratione, non remaneat substantia panis in hoc sacramento, videtur quòd non possint remanere accidentia ejus.

2. Præterea, in sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed per accidentia judicamus de substantiâ. Videtur ergo quòd decipiatur humanum judicium, si, remanentibus accidentibus, substantia panis non remaneat. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento.

3. Præterea, quamvis fides nostra non sit subjecta rationi, non tamen est contra rationem, sed supra ipsam, ut in principio hujus operis dictum est, quæst. 1, art. 2 et 8, et 2-2, quæst. 1, art. 4 et 5, et quæst. 10, art. 1, ad 1. Sed ratio nostra habet ortum à sensu. Ergo fides nostra non debet esse contra sensum. Est autem contra sensum, dùm sensus judicat esse panem, et fides credit esse substantiam corporis Christi. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento quòd accidentia panis subjecta sensibus maneant, et substantia panis non maneat.

4. Præterea, illud quod manet, conversione factâ, videtur esse subjectum mutationis. Si ergo accidentia panis manent, conversione factâ videtur quòd ipsa accidentia sint conversionis subjectum, quod est impossibile; nam accidentis non est accidens. Non ergo in hoc sacramento debent remanere accidentia panis et vini.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. Sentent. Prosperi (seu Prosper in lib. Sent. Augustini; et habetur cap. 41 de Consecrat., dist. 11): *Nos in specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est, carnem et sanguinem, honoramus.*

Respondeo dicendum quòd sensu apparet, factâ consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primò quidem quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem hominis comedere, et sanguinem bibere. Et ideò proponuntur nobis caro et sanguis Christi sumenda sub speciebus illorum quæ frequentiùs in usum hominis veniunt, scilicet panis et vini. Secundò ne hoc sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propriâ Dominum nostrum manducaremus. Tertiò ut dùm invisibiliter corpus et sanguinem Domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicitur in lib. de Causis, proposit. 1, effectus plus dependent à causâ primâ quàm à causâ secundâ. Et ideò virtute Dei, qui est causa prima omnium, fieri potest ut remaneant posteriora, prioribus sublatis.

Ad secundum dicendum quòd in hoc sacramento nulla est deceptio; sunt enim ibi secundùm rei veritatem accidentia, quæ sensi-

bus dijudicantur. Intellectus autem, cujus est proprium objectum substantia, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 29, per fidem à deceptione præservatur.

Et sic patet responsio ad tertium; nam fides non est contra sensum, sed est de eo quod sensus non attingit.

Ad quartum dicendum quòd hæc conversio non propriè habet subjectum, ut dictum est art. præc., ad 1 et 2; sed tamen accidentia quæ remanent, habent aliquam similitudinem subjecti.

Articulus vi. — *Utrùm, factâ consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis.* — (*Inf., quæst.* 77, *art.* 1 *et* 6, *corp.; et* 4, *dist.* 11, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 3, *et dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 3, *corp., et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4, *col.* 6, *et lect.* 5, *col.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd, factâ consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis. Dictum est enim art. præc., quòd, factâ consecratione, remanent accidentia. Sed cùm panis sit quoddam artificiale, etiam forma ejus est accidens. Ergo remanet, factâ consecratione.

2. Præterea, forma corporis Christi est anima; dicitur enim in 2 de Animâ, text. 4, 5 et 6, quòd *anima est actus corporis physici, potentiâ vitam habentis*. Sed non potest dici quòd forma substantialis panis convertatur in animam. Ergo videtur quòd remaneat, factâ consecratione.

3. Præterea, propria operatio rei sequitur formam substantialem ejus. Sed illud quod remanet in hoc sacramento, nutrit, et omnem operationem facit quam faceret panis existens. Ergo forma substantialis panis remanet in hoc sacramento, factâ consecratione.

Sed contra, forma substantialis panis est de substantiâ panis. Sed substantia panis convertitur in corpus Christi, sicut dictum est art. 2 et 4 huj. quæst. Ergo forma substantialis panis non manet.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd factâ consecratione non solùm remanent accidentia panis, sed etiam forma substantialis ejus. Sed hoc esse non potest, primò quidem, quia si forma substantialis panis remaneret, nihil de pane converteretur in corpus Christi, nisi sola materia; et ita sequeretur quòd non converteretur in corpus Christi totum, sed in ejus materiam, quod repugnat formæ sacramenti, quâ dicitur: *Hoc est corpus meum*. Secundò, quia si forma substantialis panis remaneret, aut remaneret in materiâ, aut à materiâ separata. Primum autem esse non potest, quia si remaneret in materiâ panis, tunc tota substantia panis remaneret, quod est contra prædicta art. 2 huj. quæst. In aliâ autem materiâ remanere non posset, quia propria forma non est nisi in propriâ materiâ. Si autem remaneret à materiâ separata, jam esset forma intelligibilis actu, et etiam intelligens; nam omnes formæ à materiâ separatæ sunt tales. Tertiò esset inconveniens huic sacramento: nam accidentia panis in hoc sacramento remanent, ut sub eis videatur corpus Christi, non autem sub propriâ specie, sicut supra dictum est, art. præc.

Et ideò dicendum est quòd forma substantialis panis non remanet.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet arte fieri aliquid cujus forma non est accidens, sed forma substantialis; sicut arte possunt produci ranæ et serpentes: talem enim formam non producit ars virtute propriâ, sed virtute naturalium principiorum. Et hoc modo producit formam substantialem panis, virtute ignis decoquentis materiam ex farinâ et aquâ confectam.

Ad secundum dicendum quòd anima est forma corporis, dans ei totum ordinem *esse* perfecti, scilicet et *esse* corporeum, et *esse* animatum, et sic de aliis. Convertitur igitur forma panis in formam corporis Christi, secundùm quòd dat *esse* corporeum, non autem secundùm quòd dat *esse* animatum tali animæ.

Ad tertium dicendum quòd operationum panis quædam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum, et tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem propter ipsa accidentia quæ remanent. Quædam autem operationes consequuntur panem vel ratione materiæ, sicut quòd convertatur in aliquid, vel ratione formæ substantialis, sicut est operatio consequens speciem ejus, putà quòd confirmat cor hominis; et tales operationes inveniuntur in hoc sacramento non propter formam vel materiam, quæ remaneat, sed quia miraculosè conferuntur ipsis accidentibus, ut infra dicetur, quæst. 77, art. 3, 5 et 6.

Articulus vii. — *Utrùm ista conversio fiat in instanti.* — (*Sup., art.* 3, *corp., et inf., quæst.* 78, *art.* 2 *et* 5, *corp.; et* 4, *dist.* 11, *quæst.* 1, *art.* 2, *corp., et art.* 3, *quæst.* 2, *per tot., et* 4 *cont., cap.* 73.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ista conversio non fiat in instanti, sed sit successiva. In hâc enim conversione priùs est substantia panis, et postea substantia corporis Christi. Non ergo utrumque est in eodem instanti, sed in duobus instantibus. Sed inter quælibet duo instantia est tempus medium. Ergo oportet quòd hæc conversio fiat secundùm successionem temporis, quod est inter ultimum instans quo ibi est panis, et primum instans quo ibi est corpus Christi.

2. Præterea, in omni conversione est fieri et factum esse. Sed hæc duo non sunt simul, quia quod fit, non est; quod autem factum est, jam est. Ergo in hâc conversione est prius, et posterius; et ita oportet quòd non sit instantanea, sed successiva.

3. Præterea, Ambrosius dicit in lib. 4 de Sacram., cap. 4, parùm à princ., quòd istud sacramentum *Christi sermone conficitur*. Sed sermo Christi successivè profertur. Ergo hæc conversio fit successivè.

Sed contra est quòd hæc conversio perficitur virtute infinitâ, cujus est subitò operari.

Respondeo dicendum quòd aliqua mutatio

est instantanea triplici ratione : uno quidem modo ex parte formæ, quæ est terminus mutationis. Si enim sit aliqua forma quæ recipiat magis et minus, successivè requiritur subjectio, sicut sanitas; et ideò quia forma substantialis non recipit magis et minus, inde est quòd subitò fit ejus introductio in materiâ; alio modo ex parte subjecti, quod quandoque successivè præparatur ad susceptionem formæ, et ideò aqua successivè calefit; quando verò ipsum subjectum est in ultimâ dispositione ad formam, subitò recipit ipsam, sicut diaphanum, subitò illuminatur; tertio modo ex parte agentis, quod est infinitæ virtutis : unde statim potest materiam ad formam disponere, sicut dicitur Marci 7, 34, quòd cùm Christus dixisset : *Ephpheta, quod est adaperire, statim apertæ sunt aures hominis, et solutum est vinculum linguæ ejus.*

Ex his tribus rationibus hæc conversio est instantanea, primò quidem quia substantia corporis Christi, ad quam terminatur ista conversio, non suscipit magis neque minus; secundò quia in hâc conversione non est aliquod subjectum, quod successivè præparetur; tertiò quia agitur Dei virtute infinitâ.

Ad primum ergo dicendum quòd quidam non simpliciter concedunt quòd inter quælibet duo instantia sit tempus medium. Dicunt enim quòd hoc habet locum in duobus instantibus quæ referuntur ad eumdem motum, non autem in duobus instantibus quæ referuntur ad diversa : unde inter instans quod mensurat finem quietis, et aliud instans quod mensurat principium motûs, non est tempus medium.

Sed in hoc decipiuntur, quia unitas temporis et instantis, vel etiam pluralitas eorum non accipitur secundùm quoscumque motus, sed secundùm primum motum cœli, qui est mensura omnis motûs et quietis. Et ideò alii hoc concedunt in tempore quod mensurat motum dependentem ex motu cœli. Sunt autem quidam motus ex motu cœli non dependentes nec ab eo mensurati, sicut in primâ parte dictum est de motibus angelorum, quæst. 53, art. 3. Unde inter duo instantia illis motibus respondentia non est tempus medium. Sed hoc non habet locum in proposito, quia quamvis ista conversio secundùm se non habeat ordinem ad motum cœli, consequitur tamen prolationem verborum, quam necesse est motu cœli mensurari. Et ideò necesse est inter quælibet duo instantia circa istam conversionem signata esse tempus medium.

Quidam ergo dicunt quòd instans in quo ultimò est panis, et instans in quo primò est corpus Christi, sunt quidem duo per comparationem ad mensurata, sed sunt unum per comparationem ad tempus mensurans; sicut cùm duæ lineæ se contingunt, sunt duo puncta ex parte duarum linearum, unum autem punctum ex parte loci continentis. Sed hoc non est simile, quia instans et tempus particularibus motibus non est mensura intrinseca, sicut linea et punctum corporis, sed solùm extrinseca, sicut corporibus locus.

Unde alii dicunt quòd est idem instans re, sed aliud ratione. Sed secundùm hoc sequeretur quòd realiter opposita essent simul; nam diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei. Et ideò dicendum est quòd hæc conversio, sicut dictum est in corp. art., perficitur per verba Christi, quæ à sacerdote proferuntur, ita quòd ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi; in toto autem tempore præcedente est ibi substantia panis, cujus temporis non est accipere aliquod instans proximè præcedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus, ut probatur 6 Physic., à princ. lib. Et ideò est quidem dare primum instans in quo est corpus Christi; non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus, ut patet per Philosophum in 8 Physic., text. 72.

Ad secundum dicendum quòd in mutationibus instantaneis simul est fieri et factum esse; sicut simul est illuminari et illuminatum esse : dicitur enim in talibus factum esse, secundùm quòd jam est; fieri autem, secundùm quòd ante non fuit.

Ad tertium dicendum quòd ista conversio, sicut dictum est in resp. ad 1, fit in ultimo instanti prolationis verborum; tunc enim completur verborum significatio, quæ est efficax in sacramentorum formis. Et ideò non sequitur quòd ista conversio sit successiva.

Articulus viii. — *Utrùm hæc sit falsa :* Ex pane fit corpus Christi. — (4, *dist.* 11, *quæst.* 1, *art.* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc sit falsa : *Ex pane fit corpus Christi.* Omne enim id ex quo fit aliquid, etiam dicitur quo fit illud (1), sed non convertitur; dicimus enim quòd ex albo fit nigrum, et quòd album fit nigrum, et licèt dicamus quòd homo fiat niger, non tamen dicimus quòd ex homine fiat nigrum, ut patet in 1 Physic., text. 44. Si ergo verum est quòd ex pane fiat corpus Christi, verum erit dicere quòd panis fiat corpus Christi; quod videtur esse falsum, quia panis non est subjectum factionis, sed magis est terminus. Ergo non verè dicitur quòd ex pane fiat corpus Christi.

2. Præterea, fieri terminatur ad esse vel ad factum esse. Sed hæc nunquàm est vera : *Panis est corpus Christi;* vel : *Panis est factum corpus Christi;* vel etiam : *Panis erit corpus Christi.* Ergo videtur quòd nec etiam hæc sit vera : *Ex pane fit corpus Christi.*

3. Præterea, omne id ex quo fit aliquid, convertitur in id quod fit ex eo. Sed hæc videtur esse falsa : *Panis convertitur in corpus Christi,* quia hæc conversio videtur esse miraculosior quàm creatio mundi, in quâ tamen non dicitur quòd non ens convertitur in ens. Ergo videtur quòd etiam hæc sit falsa : *Ex pane fit corpus Christi.*

(1) Ita Theologi, Nicolaius et editi recentiores cum quibusdam Mss. Cod. Alcan. optimè, *est illud quod fit*, veteris editi, *est id quod fit illud.*

4. Prætcrea, illud ex quo fit aliquid, potest esse illud. Sed hæc est falsa : *Panis potest esse corpus Christi*. Ergo et hæc est falsa : *Ex pane fit corpus Christi.*

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 4 de Sacramentis, cap. 4, circ. princ. : *Ubi accedit consecratio, de pane fit corpus Christi.*

Respondeo dicendum quòd hæc conversio panis in corpus Christi quantùm ad aliquid convenit cum creatione et cum transmutatione naturali, et quantùm ad aliquid differt ab utrâque. Est enim commune his tribus ordo terminorum; scilicet ut post hoc sit hoc (in creatione enim est esse post non esse; in hoc sacramento corpus Christi post substantiam panis; in transmutatione naturali album post nigrum, vel ignis post aerem), et quòd prædicti termini non sint simul. Convenit autem conversio de quâ nunc loquimur, cum creatione, quia in neutrâ earum est aliquod commune subjectum utrique extremorum; cujus contrarium apparet in omni transmutatione naturali. Convenit verò hæc conversio cum transmutatione naturali in duobus, licèt non similiter. Primò quidem quia in utrâque unum extremorum transit in aliud, sicut panis in corpus Christi, et aer in ignem; non autem non ens convertitur in ens. Aliter tamen hoc accidit utrobique; nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi; sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori formâ depositâ. Secundò conveniunt in hoc quòd utrobique remanet aliquid idem, quod non accidit in creatione, differenter tamen : nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subjectum; in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia.

Et ex his potest accipi qualiter differenter in talibus loqui debemus. Quia enim in nullo prædictorum trium extrema sunt simul, ideò in nullo eorum potest unum extremum de alio prædicari per verbum substantivum præsentis temporis : non enim dicimus : *Non ens est ens*, vel : *Panis est corpus Christi*, vel : *Aer est ignis*, vel : *Album est nigrum*. Propter ordinem verò extremorum possumus uti in omnibus hâc præpositione *ex*, quæ ordinem designat : possumus enim verè et propriè dicere quòd ex non ente fit ens, et ex pane corpus Christi, et ex aere ignis, vel ex albo nigrum. Quia verò in creatione unum extremorum non transit in alterum, non possumus in creatione uti verbo conversionis, ut dicamus quòd non est convertitur in ens; quo tamen verbo uti possumus in hoc sacramento, sicut et in transmutatione naturali. Sed quia in hoc sacramento tota substantia in totam substantiam mutatur, propter hoc hæc conversio propriè transsubstantiatio vocatur.

Rursùs quia hujus conversionis non est accipere aliquod subjectum, ea quæ verificantur in conversione naturali ratione subjecti, non sunt concedenda in hâc conversione. Et primò quidem manifestum est quòd potentia ad oppositum consequitur subjectum, ratione cujus dicimus quòd album potest esse nigrum, et aer potest esse ignis; licèt hæc non sit ita propria, sicut prima : nam subjectum albi, in quo est potentia ad nigredinem, est tota substantia albi; non enim albedo est pars ejus; subjectum autem formæ aeris est pars ejus : unde cùm dicitur : *Aer potest esse ignis*, verificatur ratione partis per synecdochen. Sed in hâc conversione, et similiter in creatione, quia nullum est subjectum, non dicitur quòd unum extremum possit esse aliud, sicut quòd non ens possit esse ens, vel quòd panis possit esse corpus Christi; et eâdem ratione non potest propriè dici quòd de non ente fiat ens, vel quòd de pane fiat corpus Christi, quia hæc præpositio *de* designat causam consubstantialem, quæ quidem consubstantialitas extremorum in transmutationibus naturalibus attenditur penès convenientiam in subjecto. Et simili ratione non conceditur quòd panis erit corpus Christi, vel quòd fiat corpus Christi, sicut neque conceditur in creatione quòd non ens erit ens, vel quòd non ens fiat ens, quia hic modus loquendi verificatur in transmutationibus naturalibus ratione subjecti; putà cùm dicimus quòd *album fit nigrum*, vel : *Album erit nigrum.*

Quia tamen in hoc sacramento, factâ conversione, aliquid idem manet, scilicet accidentia panis, ut supra dictum est, art. 5 huj. quæst., secundùm quamdam similitudinem aliquæ harum locutionum possunt concedi, scilicet quòd, *panis fit corpus Christi*, vel : *Panis erit corpus Christi*, vel *de pane fit corpus Christi*, ut nomine panis non intelligatur substantia panis, sed in universali hoc quod sub speciebus panis continetur, sub quibus priùs continetur substantia panis, et postea corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum quòd illud ex quo aliquid fit, quandoque quidem importat simul subjectum cum uno extremorum transmutationis, sicut cùm dicitur : *Ex albo fit nigrum;* et sic etiam dici potest : *Hoc fit illud*, id est, album fit nigrum; quandoque verò importat solùm oppositum vel extremum, sicut cùm dicitur : *Ex mane fit dies*. Et sic non conceditur quòd hoc fiat illud, id est, quòd mane fiat dies. Et ita etiam in proposito, licèt propriè dicatur quòd *ex pane fiat corpus Christi*, non tamen propriè dicitur quòd *panis fiat corpus Christi*, nisi secundùm quamdam similitudinem, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd illud ex quo fit aliquid, quandoque erit illud propter subjectum quod importatur. Et ideo cùm hujus conversionis non sit aliquod subjectum, non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd in hâc conversione sunt plura difficiliora quàm in creatione, in quâ hoc solùm difficile est, quòd aliquid fit ex nihilo, quod tamen pertinet ad proprium modum productionis primæ causæ, quæ nihil aliud præsupponit; sed in hâc conversione non solùm est difficile quòd hoc totum convertatur in illud totum, ita quòd nihil prioris remaneat (quod non pertinet ad communem modum productionis alicujus causæ), sed etiam habet hoc difficile quòd accidentia

remaneant, corruptâ substantiâ, et multa alia, de quibus in sequentibus agetur. Tamen verbum conversionis recipitur in hoc sacramento, non autem in creatione, sicut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dictum est in corp., potentia pertinet ad subjectum, quod non est accipere in hâc conversione; et ideò non conceditur quòd panis possit esse corpus Christi: non enim hæc conversio fit per potentiam passivam creaturæ, sed per solam potentiam activam Creatoris.

QUÆSTIO LXXVI.

De modo quo Christus est in hoc sacramento. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modo quo Christus existit in hoc sacramento; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrùm totus Christus sit sub hoc sacramento; 2° utrùm totus Christus sit sub utrâque specie sacramenti; 3° utrùm totus Christus sit sub quâlibet parte specierum; 4° utrùm dimensiones corporis Christi totæ sint in hoc sacramento; 5° utrùm corpus Christi sit in hoc sacramento localiter; 6° utrùm corpus Christi moveatur ad motum hostiæ vel calicis post consecrationem; 7° utrùm corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato; 8° utrùm verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento quando miraculosè apparet sub specie pueri vel carnis.

Articulus primus. — *Utrùm totus Christus contineatur sub hoc sacramento.* — (*Inf., quæst.* 79, *art.* 1, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 10, *art.* 2, *et quodl.* 7, *art.* 8, *et Joan.* 6, *lect.* 6, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non totus Christus contineatur sub hoc sacramento. Christus enim incipit esse in hoc sacramento per conversionem panis et vini, sicut dictum est quæst. præc., art. 4. Sed manifestum est quòd panis et vinum non possunt converti neque in divinitatem Christi, neque in ejus animam. Cùm ergo Christus existat in tribus substantiis, scilicet divinitate, animâ et corpore, ut supra habitum est, quæst. 2, videtur quòd totus Christus non sit sub hoc sacramento.

2. Præterea, Christus est in hoc sacramento, secundùm quòd competit refectioni fidelium, quæ in cibo et potu consistit, sicut supra dictum est, quæst. 74, art. 1. Sed Dominus dicit Joan. 6, 56: *Caro mea verè est cibus, et sanguis meus verè est potus.* Ergo solùm caro et sanguis Christi continentur in hoc sacramento. Sunt autem multæ aliæ partes corporis Christi, putà nervi, ossa, et alia hujusmodi. Non ergo totus Christus continetur sub hoc sacramento.

3. Præterea, corpus majoris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensurâ. Sed mensura panis et vini consecrati est multò minor quàm propria mensura corporis Christi. Non potest ergo esse quòd totus Christus sub hoc sacramento contineatur.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. de Offic. (hab. lib. de Initiand., cap. 9, in fin.): *In illo sacramento Christus est.*

Respondeo dicendum quòd omninò necesse est confiteri secundùm fidem catholicam quòd totus Christus sit in hoc sacramento. Sciendum tamen quòd aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter: uno modo quasi ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantiâ. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id in quod directè convertitur substantia panis et vini præexistens, prout significatur per verba formæ, quæ sunt effectiva in hoc sacramento, sicut et in cæteris mutationibus, putà cùm dicitur: *Hoc est corpus meum,* vel: *Hic est sanguis meus.* Ex naturali autem concomitantiâ est in hoc sacramento illud quod realiter est conjunctum ei in quod prædicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse. Solâ enim operatione animæ discernuntur quæ realiter sunt conjuncta.

Ad primum ergo dicendum quòd quia conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est quòd divinitas vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantiâ. Quia enim divinitas corpus assumptum nunquàm deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et ejus divinitatem esse; et ideò in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi, concomitantem ejus corpus. Unde in Symbolo (1) Ephesino (in conc. gen. 3, part. 1, cap. 26, in epist. Cyrill., cap. 7) legitur: « Participes efficimur corporis et sanguinis Christi, non ut communem carnem percipientes, nec ut viri sanctificati, et Verbo conjuncti secundùm dignitatis unitatem, sed verè vivificatricem, et ipsius Verbi propriam factam. » Anima verò realiter separata fuit à corpore, ut supra dictum est, quæst. 50, art. 3 et 4. Et ideò si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima Christi nec ex vi sacramenti, nec ex reali concomitantiâ. Sed quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, ut dicitur Rom. 6, 9, anima ejus semper est realiter corpori ejus unita. Et ideò in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantiâ.

Ad secundum dicendum quòd ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur, quantùm ad species panis, non solùm caro, sed totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi, et alia hujusmodi. Et hoc apparet ex formâ hujus sacramenti, in quâ non dicitur: *Hæc est caro mea*, sed: *Hoc est corpus meum.* Et ideò cùm Dominus dixit Joan. 6, 56: *Caro mea verè est cibus*, caro ponitur ibi pro toto corpore, quia secundùm consuetudinem humanam videtur esse magis manducationi accommodata, prout scilicet homines carnibus animalium vescuntur communiter, non autem ossibus, vel aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 75, art. 5, factâ conversione panis in corpus Christi, vel vini in

(1) An *in synodo Ephesinâ?*

sanguinem, accidentia utriusque manent. Ex quo patet quòd dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam; et sic substantia corporis Christi vel sanguinis est sub hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet quòd corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, et non per modum quantitatis. Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in parvâ vel magnâ quantitate; sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis et vini.

Articulus II. — *Utrùm totus Christus contineatur sub utrâque specie hujus sacramenti.* — (*Inf., quæst.* 78, *art.* 6, *ad* 2, *et quæst.* 79, *art.* 1, *ad* 3, *et quæst.* 80, *art.* 12, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *ad* 2, *et Joan.* 6, *lect.* 7, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sub utrâque specie hujus sacramenti totus Christus contineatur. Hoc enim sacramentum ad salutem fidelium ordinatur, non virtute specierum, sed virtute ejus quod sub speciebus continetur, quia species erant etiam ante consecrationem, ex quâ est virtus hujus sacramenti. Si ergo nihil continetur sub unâ specie quod non contineatur sub aliâ, sed totus Christus continetur sub utrâque, videtur quòd altera illarum superfluat in hoc sacramento.

2. Præterea, dictum est art. præc., in corp., et ad 2, quòd sub nomine carnis omnes aliæ partes corporis continentur, sicut ossa, nervi, et alia hujusmodi. Sed sanguis est una partium humani corporis, sicut patet per Aristotelem in lib. 3 de Animal. (scilicet Hist. animal., cap. 2, et lib. 2 de Part. animal., cap. 2). Si ergo sanguis Christi continetur sub specie panis, sicut continentur ibi aliæ partes corporis, non deberet seorsùm sanguis consecrari, sicut neque seorsùm consecratur aliqua alia pars corporis.

3. Præterea, quod jam factum est, iterùm fieri non potest. Sed corpus Christi jam incœpit esse in hoc sacramento per consecrationem panis. Ergo non potest esse quòd de novo incipiat esse per consecrationem vini; et ita sub specie vini non continebitur corpus Christi, et per consequens nec totus Christus. Non ergo sub utrâque specie totus Christus continetur.

Sed contra est quod 1 Corinth. 11, super illud: *Et calicem,* dicit Glossa ordin. quòd *sub utrâque specie,* scilicet panis et vini, *idem sumitur;* et ita videtur sub utrâque specie totus Christus esse.

Respondeo dicendum certissimè tenendum esse quòd sub utrâque specie sacramenti totus est Christus; aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantiâ, sicut supra dictum est, art. præc., ad 1, de animâ et divinitate Christi; sub speciebus verò vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantiâ, sicut anima et divinitas: eò quòd nunc sanguis Christi non est ab ejus corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis; unde si tunc fuisset hoc sacramentum celebratum, sub speciebus panis fuisset corpus Christi sine sanguine, et sub speciebus vini sanguis sine corpore, sicut erat in rei veritate.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis totus Christus sit sub utrâque specie, non tamen frustra. Nam primò quidem hoc valet ad repræsentandam passionem Christi, in quâ seorsùm fuit sanguis à corpore separatus; unde et in formâ consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione. Secundò hoc est conveniens usui hujus sacramenti, ut seorsùm exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertiò quantùm ad effectum, secundùm quod supra dictum est, quæst. 74, art. 1, quòd corpus exhibetur pro salute corporis, et sanguis pro salute animæ.

Ad secundum dicendum quòd in passione Christi, cujus hoc sacramentum est memoriale, non fuerunt aliæ partes corporis ab invicem separatæ, sicut sanguis, sed corpus indissolutum permansit, secundùm quod legitur Exodi 12, 46: *Nec os illius confringetis.* Et ideò in hoc sacramento seorsùm consecratur sanguis à corpore, non autem aliqua alia pars ab aliâ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in corp., corpus Christi non est sub specie vini ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantiâ; et ideò per consecrationem vini non fit ibi corpus Christi per se, sed concomitanter.

Articulus III. — *Utrùm sit totus Christus sub quâlibet parte specierum panis vel vini* — (4, *dist.* 10, *art.* 3, *qu.* 3, *et dist.* 12, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 2, *ad* 3; *et* 4 *cont., cap.* 67, *et quodl.* 4, *art.* 8, *corp., fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit totus Christus sub quâlibet parte specierum panis vel vini. Species enim illæ dividi possunt in infinitum. Si ergo Christus totus est sub quâlibet parte specierum prædictarum, sequeretur quòd infinities esset in hoc sacramento, quod est inconveniens: nam infinitum repugnat non solùm naturæ, sed etiam gratiæ.

2. Præterea, corpus Christi, cùm sit organicum, habet partes determinatè distantes; est enim de ratione organici corporis determinata distantia singularum partium ab invicem, sicut oculi ab oculo, et oculi ab aure. Sed hoc non posset esse, si sub quâlibet parte specierum esset totus Christus; oporteret enim quòd sub quâlibet parte esset quælibet pars, et ita ubi esset una pars, esset et alia. Non ergo potest esse quòd totus Christus sit sub quâlibet parte hostiæ vel vini contenti in calice.

3. Præterea, corpus Christi semper veram retinet corporis naturam, nec unquàm mutatur in spiritum. Sed de ratione corporis est

ut sit quantitas positionem habens, ut patet in Prædicamentis, cap. de Quantit. Sed (1) ad rationem hujus quantitatis pertinet quòd diversæ partes in diversis partibus loci existant. Non ergo potest esse, ut videtur, quòd totus Christus sit sub quâlibet parte specierum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone (id habet Greg. in Sacramentario, dominicâ 5 post Epiph.) : « Singuli « accipiunt Christum Dominum, et in sin« gulis portionibus totus est, nec per sin« gulas minuitur, sed integrum se præbet in « singulis. »

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, art. præc., et art. 1 hujus quæst., quia in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiæ, ideò corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, id est, per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, id est, non per modum illum quo quantitas dimensiva alicujus corporis est sub quantitate dimensivâ loci.

Manifestum est autem quòd natura substantiæ tota est sub quâlibet parte dimensionum, sub quibus continetur; sicut sub quâlibet parte aeris est tota natura aeris, et sub quâlibet parte panis est tota natura panis ; et hoc indifferenter, sive sint dimensiones actu divisæ (sicut cùm aer dividitur, vel panis secatur), vel etiam sint actu indivisæ, divisibiles verò potentiâ. Et ideò manifestum est quòd totus Christus est sub quâlibet parte specierum panis, etiam hostiâ integrâ manente, et non solùm cùm frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine quæ apparet in speculo, quæ apparet una in speculo integro, in speculo autem fracto apparent singulæ in singulis partibus ; quod quidem non est omninò simile, quia multiplicatio hujusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi; hìc autem non est nisi una consecratio, propter quam corpus Christi est in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum quòd numerus sequitur divisionem, et ideò quamdiù quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicujus rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis, et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur.

Ad secundum dicendum quòd illa determinata distantia partium in corpore organico fundatur super quantitate dimensivâ ipsius ; ipsa autem natura substantiæ præcedit etiam quantitatem dimensivam. Et ideò quia conversio substantiæ panis directè terminatur ad substantiam corporis Christi, secundùm cujus modum propriè et directè est in hoc sacramento corpus Christi; talis distantia partium est quidem in ipso corpore Christi vero, sed non secundùm hanc distantiam comparatur ad hoc sacramentum, sed secundùm modum suæ substantiæ, sicut dictum est in corp., et art. 1 huj. quæst.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de naturâ corporis, quam habet secundùm quantitatem dimensivam. Dictum est autem in corp. quòd corpus Christi comparatur ad hoc sacramentum non ratione quantitatis dimensivæ, sed ratione suæ substantiæ, sicut dictum est ibid.

Articulus iv. — *Utrùm tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento.* — (4, *dist.* 10, *art.* 2, *quæst.* 3 *et* 4, *et dist.* 12, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *corp., et* 4 *cont., cap.* 63, 64 *et* 67, *et quodl.* 7, *art.* 8, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento. Dictum est enim art. præc. quòd totum corpus Christi continetur sub quâlibet parte hostiæ consecratæ. Sed nulla quantitas dimensiva tota continetur in aliquo toto, et in quâlibet parte ejus. Ergo est impossibile quòd tota quantitas dimensiva corporis Christi contineatur in hoc sacramento.

2. Præterea, impossibile est duas quantitates dimensivas esse simul, etiamsi una sit separata, et alia in corpore naturali, ut patet per Philosophum in 3 Metaphys., text. 9. Sed in hoc sacramento remanet quantitas dimensiva panis, ut sensu apparet. Non ergo est ibi quantitas dimensiva corporis Christi.

3. Præterea, si duæ quantitates dimensivæ inæquales juxta se ponantur, major extenditur ultra minorem. Sed quantitas dimensiva corporis Christi est multò major quàm quantitas dimensiva hostiæ consecratæ secundùm omnem dimensionem. Si ergo in hoc sacramento sit quantitas dimensiva corporis Christi cum quantitate dimensivâ hostiæ, quantitas dimensiva corporis Christi extendetur ultra quantitatem hostiæ, quæ tamen non est sine substantiâ corporis Christi. Ergo substantia corporis Christi erit in hoc sacramento, etiam præter species panis, quod est inconveniens, cùm substantia corporis Christi non sit in hoc sacramento nisi per consecrationem panis, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Impossibile ergo videtur quòd tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento.

Sed contra est quòd quantitas dimensiva corporis alicujus non separatur secundùm *esse* à substantiâ ejus. Sed in hoc sacramento est tota substantia corporis Christi, ut supra habitum est, art. præc. Ergo tota quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., dupliciter aliquid Christi est in hoc sacramento : uno modo ex vi sacramenti; alio modo ex reali concomitantiâ. Ex vi quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento; ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud in quod directè conversio terminatur. Conversio autem quæ fit in hoc

(1) Ita communiter. Nicolaius : *Ad rationem autem hujus quantitatis*, etc.

sacramento, directè terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones ejus, quod patet ex hoc quòd quantitas dimensiva panis remanet, factâ consecratione, solâ substantiâ panis transeunte.

Quia tamen substantia corporis Christi realiter non dividitur à suâ quantitate dimensivâ et ab aliis accidentibus, inde est quòd ex vi realis concomitantiæ est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi, et omnia accidentia ejus.

Ad primum ergo dicendum quòd modus essendi cujuslibet rei determinatur secundùm id quod est ei per se, non autem secundùm id quod est ei per accidens, sicut corpus est in visu, secundùm quòd est album, non autem secundùm quòd est dulce, licèt idem corpus sit album et dulce; unde et dulcedo est in visu secundùm modum albedinis, non secundùm modum dulcedinis. Quia igitur ex vi hujus sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva ejus est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideò quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundùm proprium modum (ut scilicet sit tota in toto, et singulæ partes in singulis partibus), sed per modum substantiæ, cujus natura est tota in toto, et tota in quâlibet parte.

Ad secundum dicendum quòd duæ quantitates dimensivæ non possunt naturaliter simul esse in eodem, ita quòd utraque sit ibi secundùm proprium modum quantitatis dimensivæ. In hoc autem sacramento quantitas dimensiva panis est secundùm proprium modum, scilicet secundùm commensurationem quamdam; non autem quantitas dimensiva corporis Christi, sed est ibi per modum substantiæ, ut dictum est in corp., et art. præc., ad 2.

Ad tertium dicendum quòd quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento secundùm modum commensurationis, qui est proprius quantitati, ad quem pertinet quòd major quantitas extendatur ultra minorem; sed est ibi per modum jam dictum in corp. et in solut. præc.

Articulus v. — *Utrùm corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco.* — (*Inf., art. 6, corp., et ad* 1; *et* 4, *dist.* 10, *art.* 1, *ad* 5, 6, 7 *et* 8, *et art.* 3, *quæst.* 2, *ad* 2, *et* 4 *cont., cap.* 64, *fin., et quodl.* 1, *art.* 12, *ad* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco. Esse enim in aliquo definitivè vel circumscriptivè, est pars ejus quod est esse in loco. Sed corpus Christi videtur esse definitivè in hoc sacramento, quia ita est ubi sunt species panis vel vini, quòd non est in alio loco altaris; videtur etiam ibi esse circumscriptivè, quia ita continetur superficie hostiæ consecratæ, quòd nec excedit nec exceditur. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento sicut in loco.

2. Præterea, locus specierum panis non est vacuus; natura enim non patitur vacuum; nec est ibi substantia panis, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 2; sed est ibi solùm corpus Christi. Ergo corpus Christi replet locum illum. Sed omne quod replet locum aliquem, est in eo localiter. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

3. Præterea, sicut dictum est art. præc., et art. 3 huj. quæst., in sacramento est corpus Christi cum suâ quantitate dimensivâ, et cum omnibus suis accidentibus. Sed esse in loco est accidens corporis; unde et ibi connumeratur inter novem genera accidentium. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

Sed contra est quòd oportet locum et locatum esse æqualia, ut patet per Philosophum in 4 Physic., text. 30. Sed locus, ubi est hoc sacramentum, est multò minor quàm corpus Christi. Ergo corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. 3 huj. quæst., corpus Christi non est in hoc sacramento secundùm proprium modum quantitatis dimensivæ, sed magis secundùm modum substantiæ. Omne autem corpus locatum est in loco secundùm modum quantitatis dimensivæ, in quantum scilicet commensuratur loco secundùm suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur quòd corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiæ, eo scilicet modo quo substantia continetur à dimensionibus: succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiæ panis; unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiæ, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subjectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis, et ideò substantia panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum illum mediantibus propriis dimensionibus; substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quòd è converso dimensiones propriæ corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantiâ, quod est contra rationem corporis localis.

Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

Ad primum ergo dicendum quòd corpus Christi non est in hoc sacramento definitivè, quia sic non esset alibi quàm in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum, cùm tamen sit et in cœlo in propriâ specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quòd non est in hoc sacramento circumscriptivè, quia non est ibi secundùm commensurationem propriæ quantitatis, ut dictum est in corp. Quod autem non est extra superficiem sacramenti, nec est in aliâ parte altaris, non pertinet ad hoc quòd sit ibi definitivè vel circumscriptivè, sed ad hoc quòd incœpit ibi esse per consecrationem et conversionem panis et vini, ut supra dictum est, quæst. præc., art 3 et 4.

Ad secundum dicendum quòd locus ille in quo est corpus Christi, non est vacuus; neque tamen propriè est repletus substantiâ corporis Christi, quæ non est ibi localiter, sicut dictum est in corp. art.; sed est repletus speciebus sacramentorum, quæ habent replere locum vel propter naturam dimensionum, vel saltem miraculosè, sicut et miraculosè subsistunt per modum substantiæ.

Ad tertium dicendum quòd accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, sicut supra dictum est, art. præc., secundùm realem concomitantiam. Et ideò illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, quæ sunt ei intrinseca. Esse autem in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens. Et ideò non oportet quòd Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.

Articulus vi. — *Utrùm corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento.* — (4, *dist.* 10, *art.* 4, *quæstiunc.* 4, *et opusc.* 11, *art.* 34.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento. Dicit enim Philosophus in 2 Topic., cap. 3, loco 24, quòd *motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt;* quod quidem est verum etiam de spirituali substantiâ animæ. Sed Christus est in hoc sacramento, ut supra habitum est, art. 1 huj. quæst. Ergo movetur ad motum ipsius.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed de agno paschali, qui erat figura hujus sacramenti, *non remanebat quidquam usque mane*, sicut præcipitur Exodi 12. Ergo neque etiamsi hoc sacramentum reservetur in crastinum, erit ibi corpus Christi, et ita non est immobiliter in hoc sacramento.

3. Præterea, si corpus Christi remaneat sub hoc sacramento etiam in crastino, pari ratione remanebit et per totum sequens tempus; non enim potest dici quòd desinat ibi esse, cessantibus speciebus, quia esse corporis Christi non dependet à speciebus illis; non autem remanet sub hoc sacramento Christus per totum tempus futurum. Videtur ergo quòd statim in crastino vel post modicum tempus desinat esse sub hoc sacramento, et ita videtur quòd Christus mobiliter sit in hoc sacramento.

Sed contra, impossibile est idem esse motum et quietum, quia sic contradictoria verificarentur de eodem. Sed corpus Christi in cœlo quietum residet. Non ergo est mobiliter in hoc sacramento.

Respondeo dicendum quòd cùm aliquid est unum subjecto, et multiplex secundùm *esse*, nihil prohibet secundùm aliquid moveri, et secundùm aliquid immobile permanere, sicut corpori est aliud esse album, et aliud esse magnum; unde potest moveri secundùm albedinem, et permanere immobile secundùm magnitudinem. Christo autem non est idem esse secundùm se, et esse sub hoc sacramento, quia per hoc quòd dicimus ipsum esse sub hoc sacramento, significatur quædam habitudo ejus ad hoc sacramentum. Secundùm igitur hoc *esse* non movetur Christus per se secundùm locum, sed solùm per accidens, quia Christus non est in hoc sacramento sicut in loco, sicut prædictum est art. præc. Quod autem non est in loco, non movetur per se in loco, sed solùm ad motum ejus in quo est. Similiter autem neque per se movetur secundùm *esse* quod habet in hoc sacramento, quâcumque aliâ mutatione, putà quantùm ad hoc quòd desinat esse sub hoc sacramento, quia illud quod de se habet esse indeficiens, non potest *esse* deficiendi principium; sed alio deficiente, hoc desinit esse in eo; sicut Deus, cujus esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliquâ creaturâ corruptibili per hoc quòd creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo cùm Christus habeat de se esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub hoc sacramento neque per hoc quòd ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem suî, ut ex dictis patet, art. præc.; sed solùm per hoc quòd species hujus sacramenti desinunt esse.

Unde patet quòd Christus, per se loquendo, immobiliter est in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de motu per accidens, quo ad motum nostrî moventur ea quæ in nobis sunt; aliter tamen ea quæ per se possunt esse in loco, sicut corpora; et aliter ea quæ per se non possunt esse in loco, sicut formæ et spirituales substantiæ. Ad quem modum potest reduci quod dicimus Christum moveri per accidens, secundùm *esse* quod habet in hoc sacramento, in quo non est sicut in loco.

Ad secundum dicendum quòd hâc ratione moti videntur fuisse quidam ponentes quòd corpus Christi non remaneat sub hoc sacramento, si in crastinum reservetur. Contra quos Cyrillus dicit (habetur in Catenâ D. Th., sup. illud Lucæ 22 : *Hoc est corpus meum*): « Insaniunt quidam dicentes mysticam benedictionem cessare à sanctificatione, si quæ ejus reliquiæ remanserint in diem subsequentem : non enim mutatur sacratum corpus Christi, sed virtus benedictionis, et vivificativa gratia jugis in eo est; » sicut etiam omnes aliæ consecrationes immobiliter manent, permanentibus rebus consecratis, propter quod non iterantur. Veritas autem licèt figuræ respondeat, tamen figura non potest eam adæquare.

Ad tertium dicendum quòd corpus Christi remanet in hoc sacramento non solùm in crastino, sed etiam in futuro, quousque species sacramentales manent, quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species, per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturæ desinentis.

Articulus vii. — *Utrùm corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato.* — (*Inf., art.* 8, *corp.; et* 4, *dist.* 10, *art.* 1, *quæstiunc.* 2, *ad* 3, *et art.* 4, *quæstiunc.* 1, *per tot., et quæst.* 4, *ad* 2, *et in Expos. litt., ad* 1, 2 *et* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato. Oculus enim noster impeditur à visione corporis Christi in hoc sacramento

existentis, propter species sacramentales ipsum circumvelantes. Sed oculus glorificatus non potest ab aliquo impediri quin corpora quælibet videat, prout sunt. Ergo oculus glorificatus potest videre corpus Christi, prout est in hoc sacramento.

2. Præterea, corpora gloriosa sanctorum erunt configurata corpori claritatis Christi, ut dicitur Philipp. 3. Sed oculus Christi videt seipsum, prout est in hoc sacramento. Ergo pari ratione quilibet alius oculus glorificatus potest ipsum videre.

3. Præterea, sancti in resurrectione erunt æquales angelis, ut dicitur Lucæ 20. Sed angeli vident corpus Christi, prout est in hoc sacramento, quia etiam dæmones inveniuntur huic sacramento reverentiam exhibere, et ipsum timere. Ergo pari ratione oculus glorificatus potest Christum videre, prout est in hoc sacramento.

Sed contra, nihil idem existens potest simul ab eodem videri in diversis speciebus. Sed oculus glorificatus semper videt Christum, prout est in suâ specie, secundùm illud Is. 33, 17: *Regem in decore suo videbunt*. Ergo videtur quòd non videat Christum, prout est sub specie hujus sacramenti.

Respondeo dicendum quòd duplex est oculus: scilicet corporalis propriè dictus, et intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri, prout est in hoc sacramento, primò quidem quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantiâ; ita scilicet quòd accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora quæ ipsum circumstant; et ideò non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. Secundò quia, sicut supra dictum est, art. 1 hujus qu., ad 3, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ. Substantia autem, in quantum hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subjacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est *quod quid est*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 26.

Et ideò, propriè loquendo, corpus Christi secundùm modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimodè à diversis intellectibus. Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitùs supernaturalis, à supernaturali intellectu, scilicet divino, secundùm se visibilis est, et per consequens ab intellectu beato vel angeli vel hominis, qui secundùm participatam claritatem divini intellectûs videt ea quæ supernaturalia sunt per visionem divinæ essentiæ. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem, sicut et cætera supernaturalia. Sed nec etiam intellectus angelicus secundùm sua naturalia sufficit ad hoc intuendum; unde dæmones non possunt videre per intellectum Christum in hoc sacramento, nisi per fidem, cui non voluntariè assentiunt, sed ad eam evidentiâ signorum convincuntur, prout dicitur Jacobi 2, 19, quòd *dæmones credunt, et contremiscunt*.

Ad primum ergo dicendum quòd oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur à visione corporis Christi sub eis existentis, non solùm per modum tegumenti (sicut impedimur videre id quod est velatum quocumque corporali velamine), sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum, mediantibus propriis accidentibus, sed mediantibus speciebus sacramentalibus.

Ad secundum dicendum quòd oculus corporalis Christi videt seipsum sub sacramento existentem, non tamen potest videre ipsum modum essendi quo est sub sacramento, quod pertinet ad solum intellectum. Non tamen est simile de alio oculo glorioso, quia etiam ipse oculus Christi est sub hoc sacramento, in quo non conformatur ei alius oculus gloriosus.

Ad tertium dicendum quòd angelus bonus vel malus non potest aliquid videre oculo corporeo, sed solùm oculo intellectuali. Unde non est similis ratio, ut ex dictis patet, in corp. art.

Articulus viii. — *Utrùm, quando in hoc sacramento apparet miraculosè caro vel puer, sit ibi verè corpus Christi*. — (4, *dist*. 10, *art*. 2, *quæstiunc*. 2, *ad* 3, *et art*. 4, *quæstiunc*. 2 *et* 3, *et opusc*. 58, *cap*. 11.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd quando in hoc sacramento miraculosè apparet caro vel puer, non sit ibi verè corpus Christi. Corpus enim Christi desinit esse sub hoc sacramento, quando desinunt esse species sacramentales, ut dictum est art. 6 huj. qu. Sed quando apparet caro vel puer, desinunt esse species sacramentales. Ergo non est ibi verè corpus Christi.

2. Præterea, ubicumque est corpus Christi, vel est ibi sub specie propriâ, vel sub specie (1) sacramenti. Sed quando tales apparitiones fiunt, manifestum est quòd non est ibi Christus sub specie propriâ, quia in hoc sacramento totus Christus continetur, qui permanet integer in formâ quâ ascendit in cœlum, cùm tamen id quod miraculosè apparet in hoc sacramento, quandoque videatur ut quædam parva caro, quandoque autem ut parvus puer. Manifestum est etiam quòd non est ibi sub specie sacramenti, quæ est species panis vel vini. Ergo videtur quòd corpus Christi nullo modo sit ibi.

3. Præterea, corpus Christi incipit esse in hoc sacramento per consecrationem et conversionem, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 2, 3 et 4. Sed caro et sanguis miraculosè apparens non sunt consecrata, nec conversa in verum corpus et sanguinem Christi. Non ergo sub his speciebus est corpus vel sanguis Christi.

Sed contra est quòd in tali apparitione factâ, eadem reverentia exhibetur ei quod apparet quæ etiam primò exhibebatur, quod

(1) Ita cum Mss. editi communiter. Al., *vel specie*.

quidem non fieret si verè non esset ibi Christus, cui reverentiam latriæ exhibemus. Ergo etiam tali apparitione factâ, Christus est sub hoc sacramento.

Respondeo dicendum quòd dupliciter contingit talis apparitio, quâ quandoque in hoc sacramento miraculosè videtur caro, aut sanguis, aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione, ac si expressè viderent exteriùs carnem, vel sanguinem, vel puerum, nullâ tamen immutatione factâ ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere quando uni videtur sub specie carnis vel pueri, aliis tamen videtur, sicut et priùs, sub specie panis; vel quando eidem ad horam videtur sub specie carnis vel pueri, et postmodùm sub specie panis. Nec hoc tamen pertinet ad aliquam deceptionem, sicut accidit in magorum præstigiis, quia talis species divinitùs formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam, ad hoc scilicet quòd manifestetur verè corpus Christi esse sub hoc sacramento; sicut etiam Christus absque deceptione apparuit discipulis euntibus in Emmaüs. Dicit enim Augustinus in lib. 2 de Quæst. evang., quæst. ult., in princ., quòd *cùm fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis.* Et quia per hunc modum nulla immutatio fit ex parte sacramenti, manifestum est quòd non desinit Christus esse sub hoc sacramento, tali apparitione factâ.

Quandoque verò contingit talis apparitio non per solam immutationem videntium, sed specie quæ videtur realiter exteriùs existente, et hoc quidem videtur esse quando sub tali specie ab omnibus videtur, et non ad horam, sed per longum tempus ita permanet; et in hoc casu quidam dicunt quòd est propria species corporis Christi. Nec obstat quòd quandoque non videtur ibi totus Christus, sed aliqua pars carnis, vel etiam videtur non in specie juvenili, sed in effigie puerili, quia in potestate corporis gloriosi est quòd videatur ab oculo non glorificato vel secundùm totum vel secundùm partem, et in effigie vel propriâ vel alienâ, ut infra dicetur (in Supplem., quæst. 85, art. 2 et 3).

Sed hoc videtur esse inconveniens, primò quidem quia corpus Christi non potest in propriâ specie videri nisi in uno loco, in quo definitivè continetur. Unde cùm videatur in propriâ specie, et adoretur in cœlis, sub propriâ specie non videtur in hoc sacramento. Secundò quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem, cùm voluerit, disparet, sicut dicitur Lucæ ult. quòd Dominus ex oculis discipulorum evanuit. Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet, diù permanet; quinimò legitur quandoque esse inclusum, et multorum episcoporum consilio in pyxide reservatum, quod nefas esset de Christo sentire, secundùm propriam speciem. Et ideò dicendum est quòd manentibus dimensionibus quæ priùs fuerant, fit miraculosè quædam immutatio circa alia accidentia, putà figuram et colorem, et alia hujusmodi, ut videatur caro, vel sanguis, aut etiam puer. Et, sicut priùs dictum est, hic sup., hoc non est deceptio, quia fit in figuram cujusdam veritatis, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem, quòd in sacramento est verè corpus et sanguis Christi. Et sic patet quòd remanentibus dimensionibus, quæ sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicetur, quæst. seq., art. 2, remanet verè corpus Christi in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum quòd factâ tali apparitione species sacramentales quandoque quidem totaliter remanent in seipsis; quandoque autem secundùm id quod est principale in eis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd in hujusmodi apparitionibus, sicut dictum est ibid., non videtur propria species Christi, sed species miraculosè formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus, ut dictum est ibid.

Ad tertium dicendum quòd dimensiones panis et vini consecrati manent, immutatione circa eas miraculosè factâ, quantùm ad alia accidentia, ut dictum est quæst. 75, art. 5.

QUÆSTIO LXXVII.

De accidentibus remanentibus in hoc sacramento. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de accidentibus remanentibus in hoc sacramento; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrùm accidentia quæ remanent, sint sine subjecto; 2° utrùm quantitas dimensiva sit subjectum aliorum accidentium; 3° utrùm hujusmodi accidentia possint immutare aliquod corpus extrinsecum; 4° utrùm possint corrumpi; 5° utrùm ex eis possit aliquid generari; 6° utrùm possint nutrire; 7° de fractione panis consecrati; 8° utrùm vino consecrato possit aliquid permisceri.

Articulus primus. — *Utrùm accidentia remaneant sine subjecto in hoc sacramento.* — (*Sup., quæst.* 75, *art.* 5; *et* 1, *dist.* 47, *art.* 4, *corp.; et* 4, *dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 4 *cont., cap.* 63 *et* 65, *et quodl.* 3, *art.* 1, *et quodl.* 4, *art.* 5, *et opusc.* 3, *cap.* 8, *et* 1 *Corinth.* 2, *lect.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd accidentia non remaneant in hoc sacramento sine subjecto. Nihil enim inordinatum aut fallax debet esse in hoc sacramento veritatis. Sed accidentia esse sine subjecto est contra rerum ordinem, quem Deus naturæ indidit; videtur etiam ad quamdam fallaciam pertinere, cùm accidentia naturaliter sint signa naturæ subjecti. Ergo in hoc sacramento non sunt accidentia sine subjecto.

2. Præterea, fieri non potest etiam miraculosè quòd definitio rei ab eâ separetur, vel quòd uni rei conveniat definitio alterius rei, putà quòd homo manens homo sit animal irrationale; ad hoc enim sequeretur contradictoria esse simul: hoc enim quod significat nomen, rei est definitio, ut dicitur in 4 Metaph., text. 28. Sed ad definitionem accidenti pertinet quòd sit in subjecto, ad definitionem

verò substantiæ quod per se subsistat, non in subjecto. Non ergo potest miraculosè fieri quòd in hoc sacramento sint accidentia sine subjecto.

3. Præterea, accidens individuatur ex subjecto. Si ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subjecto, non erunt individua, sed universalia, quod patet esse falsum, quia sic non essent sensibilia, sed intelligibilia tantùm.

4. Præterea, accidentia per consecrationem hujus sacramenti non adipiscuntur aliquam compositionem. Sed ante consecrationem non erant composita neque ex materiâ et formâ, neque ex *quo est*, et *quod est*. Ergo etiam post consecrationem non sunt composita altero horum modorum, quod est inconveniens, quia sic essent simpliciora quàm angeli, cùm tamen hæc accidentia sint sensibilia. Non ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subjecto.

Sed contra est quod Gregorius dicit in homiliâ Pasch. (id habet Lanfranc., in lib. de Corp. et Sang. Dom., cap. 20, à princ.), quòd *species sacramentales sunt illarum rerum vocabula quæ ante fuerunt*, scilicet panis et vini; et ita cùm non remaneat substantia panis et vini, videtur quòd hujusmodi species remaneant sine subjecto.

Respondeo dicendum quòd accidentia panis et vini, quæ sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subjecto in substantiâ panis et vini, quæ non manet, ut supra habitum est, quæst. 75, art. 2 et 6; neque etiam in formâ substantiali, quæ non manet, et si remaneret, subjectum esse non posset, ut patet per Boetium in lib. 1 de Trinit., parùm à princ. Manifestum est etiam quòd hujusmodi accidentia non sunt in substantiâ corporis et sanguinis Christi sicut in subjecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quòd corpus Christi gloriosum et impassibile existens alteretur ad suscipiendas hujusmodi qualitates.

Dicunt autem quidam quòd sunt sicut in subjecto in aere circumstante. Sed nec hoc esse potest, primò quidem quia aer non est hujusmodi accidentium susceptivus. Secundò quia hujusmodi accidentia non sunt ubi est aer, quinimò ad motum harum specierum aer depellitur. Tertiò quia accidentia non transeunt de subjecto in subjectum, ut scilicet idem accidens numero, quod primò fuit in uno subjecto, postmodùm fiat in alio; accidens enim numerum accipit à subjecto; unde non (1) potest esse quòd idem numero manens sit quandoque in hoc, quandoque in illo subjecto. Quartò quia cùm aer non spolietur accidentibus propriis, simul haberet accidentia propria et aliena. Nec potest dici quòd hoc fiat miraculosè virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant, quæ tamen non efficiunt nisi suum significatum.

Et ideò relinquitur quòd accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto, quod quidem virtute divinâ fieri potest : cùm enim effectus magis dependeat à causâ primâ quàm à causâ secundâ, Deus, qui est prima causa substantiæ et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in *esse* accidens, subtractâ substantiâ per quam conservabatur in *esse* sicut per propriam causam, sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis, sicut humanum corpus formavit in utero Virginis sine virili semine.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundùm communem legem naturæ, cujus tamen contrarium est ordinatum secundùm speciale privilegium gratiæ, ut patet in resuscitatione mortuorum, et in illuminatione cæcorum, prout etiam in rebus humanis quædam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio præter legem communem. Et ita etiam licèt sit secundùm communem naturæ ordinem quòd accidens sit in subjecto, ex speciali tamen ratione secundùm ordinem gratiæ accidentia sunt in hoc sacramento sine subjecto, propter rationes supra inductas in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd cùm ens non sit genus, hoc ipsum quod est *esse*, non potest esse essentia substantiæ vel accidentis. Non est ergo definitio substantiæ, ens per se sine subjecto, nec definitio accidentis, ens in subjecto; sed quidditati seu essentiæ substantiæ competit habere *esse* non in subjecto; quidditati autem, sive essentiæ accidentis competit habere *esse* in subjecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quòd ex vi suæ essentiæ non sint in subjecto, sed ex divinâ virtute sustentante, et ideò non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, quæ est aptitudo ad subjectum, quæ semper manet in iis, non actualis inhærentia, nec competit eis definitio substantiæ.

Ad tertium dicendum quòd hujusmodi accidentia acquisierunt *esse* individuum in substantiâ panis et vini, quâ conversâ in corpus et sanguinem Christi, remanent virtute divinâ accidentia in illo *esse* individuato quod priùs habebant, unde sunt singularia et sensibilia.

Ad quartum dicendum quòd accidentia hujusmodi, manente substantiâ panis et vini, non habebant ipsa *esse*, sicut nec alia accidentia, sed subjecta eorum habebant hujusmodi *esse* per ea, sicut nix est alba per albedinem; sed post consecrationem ipsa accidentia, quæ remanent, habent *esse*, unde sunt composita ex *esse* et *quod est*, sicut in primâ parte de angelis dictum est, quæst. 50, art. 2, ad 3, et cum hoc habent compositionem partium quantitativarum.

Articulus ii. — *Utrùm in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini sit aliorum accidentium subjectum.* — (4, *dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 3, *et* 4 *contra, cap.* 62 *et* 64, *et* 1 *Cor.* 11 *lect.* 5, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Ita cum Mss. editi ferè omnes. Al. deest *non*.

in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini non sit aliorum accidentium subjectum. Subjectum enim accidentis non est accidens; nulla enim forma potest esse subjectum, cùm subjici pertineat ad proprietatem materiæ. Sed quantitas dimensiva est quoddam accidens. Ergo quantitas dimensiva non potest esse subjectum aliorum accidentium.

2. Præterea, sicut quantitas individuatur ex substantiâ, ita etiam alia accidentia. Si ergo quantitas dimensiva panis aut vini remanet individuata secundùm *esse* priùs habitum, in quo conservatur, pari ratione et alia accidentia remanent individuata secundùm *esse* quod priùs habebant in substantiâ. Non ergo sunt in quantitate dimensivâ sicut in subjecto, cùm omne accidens individuetur per suum subjectum.

3. Præterea, inter alia accidentia panis et vini quæ remanent, deprehenduntur etiam sensu rarum et densum, quæ non possunt esse in quantitate dimensivâ, præter materiam existente, quia rarum est quod habet parùm de materiâ sub magnis dimensionibus; densum autem, quod habet multùm de materiâ sub parvis dimensionibus, ut dicitur 4 Physic., text. 84. Non ergo videtur quòd quantitas dimensiva possit esse subjectum accidentium, quæ remanent in hoc sacramento.

4. Præterea, quantitas à subjecto separata videtur esse quantitas mathematica, quæ non est subjectum qualitatum sensibilium. Cùm ergo accidentia quæ remanent in hoc sacramento, sint sensibilia, videtur quòd non possint esse in hoc sacramento sicut in subjecto, in quantitate dimensivâ panis et vini remanente post consecrationem.

Sed contra est quòd qualitates non sunt divisibiles nisi per accidens, scilicet ratione subjecti. Dividuntur autem qualitates remanentes in hoc sacramento per divisionem quantitatis dimensivæ, sicut patet ad sensum. Ergo quantitas dimensiva est subjectum accidentium, quæ remanent in hoc sacramento.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere accidentia alia quæ remanent in hoc sacramento, esse sicut in subjecto in quantitate dimensivâ panis vel vini remanente: primò quidem per hoc quod ad sensum apparet aliquid quantùm esse ibi coloratum, et aliis accidentibus affectum, nec in talibus sensus decipitur; secundò quia prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiæ *magnum* et *parvum* (ex Arist. lib. 1 Metaph., text. 8). Et quia primum subjectum est materia, consequens est quòd omnia alia accidentia referantur ad subjectum, mediante quantitate dimensivâ, sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies, ratione cujus quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in 1 Metaph., text. 19 et seq. Et quia subtracto subjecto remanent accidentia secundùm *esse* quod priùs habebant, consequens est quòd omnia accidentia remaneant fundata super quantitatem dimensivam. Tertiò quia, cùm subjectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subjectum, esse aliquo modo individuationis principium. Quantitas autem dimensiva est quoddam individuationis principium. Est enim de ratione individui quòd non possit in pluribus esse, quod quidem contingit dupliciter: uno modo quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formæ immateriales separatæ per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuæ; alio modo ex eo quòd forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantùm igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus, quia cùm hujusmodi formæ, quantùm est de se, sint natæ in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materiâ, quæ non est in alio, ideò nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. Quantùm autem ad secundum, dicendum est quòd individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quòd illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis, ut dicitur in 1 Physic., text. 15 et 16. Et ideò ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in hujusmodi formis, in quantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ; unde et ipsa quantitas dimensiva secundùm se habet quamdam individuationem, ita quòd possumus imaginari plures lineas ejusdem speciei, differentes positione, quæ cadit in ratione hujus quantitatis; convenit enim dimensioni quòd sit quantitas positionem habens, et ideò potiùs quantitas dimensiva potest esse subjectum aliorum accidentium, quàm è converso.

Ad primum ergo dicendum quòd accidens per se non potest esse subjectum alterius accidentis, quia per se non est; secundùm verò quòd est in alio, unum accidens dicitur esse subjectum alterius, in quantum unum accidens recipitur in subjecto, alio mediante, sicut superficies dicitur esse subjectum coloris. Unde quando accidenti datur divinitùs ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis subjectum esse.

Ad secundum dicendum quòd alia accidentia, etiam secundùm quòd erant in substantiâ panis, individuabantur mediante quantitate dimensivâ, sicut dictum est in corp. art. Et ideò potiùs quantitas dimensiva est subjectum aliorum accidentium remanentium in hoc sacramento, quàm è converso.

Ad tertium dicendum quòd *rarum* et *densum* sunt quædam qualitates consequentes corpora, ex hoc quòd habent multùm vel parùm de materiâ sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiæ; et ideò sicut subtractâ substantiâ, divinâ virtute conservantur accidentia, ita subtractâ materiâ, divinâ virtute conservantur qualitates materiam consequentes, sicut *rarum* et *densum*.

Ad quartum dicendum quòd quantitas ma-

thematica non abstrahit à materiâ intelligibili, sed à materiâ sensibili, ut dicitur 7 Metaph., text. 35. Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quòd subjicitur sensibilibus qualitatibus. Et ideò manifestum est quòd quantitas dimensiva, quæ remanet in hoc sacramento sine subjecto, non est quantitas mathematica.

Articulus iii. — *Utrùm species quæ remanent in hoc sacramento possint immutare aliquid extrinsecum.* — (4, *dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1 *et* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd species quæ remanent in hoc sacramento, non possint immutare aliquid extrinsecum. Probatur enim 7 Physic., quòd formæ quæ sunt in materiâ, fiunt à formis quæ sunt in materiâ, non autem à formis quæ sunt sine materiâ, eò quòd simile agit in sibi simile. Sed species sacramentales sunt species sine materiâ, quia remanent sine subjecto, ut ex dictis patet, art. 1 huj. quæst. Non ergo possunt immutare materiam exteriorem, inducendo aliquam formam.

2. Præterea, cessante actione principalis agentis, necesse est quòd cesset actio instrumenti, sicut quiescente fabro, non movetur martellus. Sed omnes formæ accidentales agunt instrumentaliter in virtute formæ substantialis, tanquàm principalis agentis. Cùm ergo in hoc sacramento non remaneat forma substantialis panis et vini, sicut supra habitum est, quæst. 75, art. 2 et 6, videtur quòd formæ accidentales remanentes agere non possint ad immutationem exterioris materiæ.

3. Præterea, nihil agit ultra suam speciem, quia effectus non potest esse potior causâ. Sed species sacramentales omnes sunt accidentia. Non ergo possunt exteriorem materiam immutare, ad minus ad formam substantialem.

Sed contra est quòd si non possent immutare exteriora corpora, non possent sentiri; sentitur enim aliquid per hoc quòd immutatur sensus à sensibili, ut dicitur 2 de Animâ, text. 51, 74 et 121.

Respondeo dicendum quòd quia unumquodque agit in quantum est ens actu, consequens est quòd unumquodque sicut se habet ad *esse*, ita se habeat ad *agere*. Quia igitur secundùm prædicta art. 1 hujus quæst., speciebus sacramentalibus datum est divinâ virtute ut remaneant in suo *esse* quod habebant, substantiâ panis et vini existente, consequens est quòd etiam remaneant in suo *agere*, et ideò omnem actionem quam poterant agere, substantiâ panis et vini existente, possunt etiam agere, substantiâ panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi. Unde non est dubium quòd possunt immutare exteriora corpora.

Ad primum ergo dicendum quòd species sacramentales, licèt sint formæ sine materiâ existentes, retinent tamen idem *esse* quod habebant priùs in materiâ, et ideò secundùm suum *esse* assimilantur formis quæ sunt in materiâ.

Ad secundum dicendum quòd ita actio formæ accidentalis dependet ab actione formæ substantialis, sicut *esse* accidentis dependet ab *esse* substantiæ, et ideò sicut divinâ virtute datur speciebus sacramentalibus ut possint esse sine substantiâ, ita datur eis ut possint agere sine formâ substantiali virtute Dei, à quo sicut à primo agente dependet omnis actio formæ et substantialis et accidentalis.

Ad tertium dicendum quòd immutatio quæ est ad formam substantialem, non fit à formâ substantiali immediatè, sed mediantibus qualitatibus activis et passivis, quæ agunt in virtute formæ substantialis. Hæc autem virtus instrumentalis conservatur in speciebus sacramentalibus divinâ virtute, sicut et priùs erat, et ideò possunt agere ad formam substantialem instrumentaliter, per quem modum aliquid potest agere ultra suam speciem, non quasi virtute propriâ, sed virtute principalis agentis.

Articulus iv. — *Utrùm species sacramentales possint corrumpi.* — (*Inf., art.* 5, *orp.*; *et* 4, *dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *et* 4 *cont., cap.* 66.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd species sacramentales corrumpi non possint. Corruptio enim accidit per separationem formæ à materiâ. Sed materia panis non remanet in hoc sacramento, sicut ex supra dictis patet, quæst. 75, art 2. Ergo hujusmodi species non possunt corrumpi.

2. Præterea, nulla forma corrumpitur nisi per accidens, corrupto subjecto; unde formæ per se subsistentes incorruptibiles sunt, sicut patet in substantiis spiritualibus. Sed species sacramentales sunt formæ sine subjecto. Ergo corrumpi non possunt.

3. Præterea, si corrumpuntur, aut hoc erit naturaliter, aut miraculosè. Sed non naturaliter, quia non est ibi assignare aliquod corruptionis subjectum quod maneat, corruptione terminatâ: similiter etiam nec miraculosè, quia miracula quæ sunt in hoc sacramento, fiunt virtute consecrationis, per quam species sacramentales conservantur: non est autem idem causa conservationis et corruptionis. Ergo nullo modo species sacramentales corrumpi possunt.

Sed contra est quòd sensu deprehenditur hostias consecratas putrefieri et corrumpi.

Respondeo dicendum quòd corruptio est motus ex *esse* in *non esse*. Dictum est autem supra, art. præc., quòd species sacramentales retinent idem *esse* quod priùs habebant, substantiâ panis et vini existente. Et ideò sicut *esse* horum accidentium poterat corrumpi, substantiâ panis et vini existente, ita etiam potest corrumpi, illâ substantiâ abeunte.

Poterant autem hujusmodi accidentia primò corrumpi dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, sicut per alterationem qualitatum, et augmentum vel diminutionem quantitatis, non quidem per modum augmenti vel diminutionis, qui invenitur in solis corporibus animatis, qualia non sunt substantia panis et vini, sed per additionem vel divisionem; nam, sicut dicitur 3 Metaph., text. 17, per divisio-

nem una dimensio corrumpitur, et fiunt duæ; per additionem autem è converso, ex duabus fit una. Et per hunc modum manifestè possunt corrumpi hujusmodi accidentia post consecrationem, quia et ipsa quantitas dimensiva remanens potest divisionem et additionem suscipere; et cùm sit subjectum qualitatum sensibilium, sicut dictum est art. 1 huj. qu., potest etiam esse subjectum alterationis earum, putà si alteretur color aut sapor panis aut vini.

Alio modo poterant corrumpi per accidens per corruptionem subjecti, et hoc modo possunt corrumpi etiam post consecrationem; quamvis enim subjectum non remaneat, remanet tamen *esse* quod habebant hujusmodi accidentia in subjecto, quod quidem est proprium et conforme subjecto; et ideò hujusmodi *esse* potest corrumpi à contrario agente, sicut corrumpebatur substantia panis vel vini, quæ etiam non corrumpebatur, nisi præcedente alteratione circa accidentia.

Distinguendum tamen est inter utrumque modum prædictarum corruptionum, quia, cùm corpus Christi et sanguis succedant in hoc sacramento substantiæ panis et vini, si fiat talis immutatio ex parte accidentium, quæ non suffecisset ad corruptionem panis et vini, propter talem immutationem non desinit corpus et sanguis Christi esse sub hoc sacramento, sive fiat immutatio ex parte qualitatis, putà cùm modicùm immutatur color aut sapor panis vel vini; sive ex parte quantitatis, sicut cùm dividitur panis aut vinum in tales partes quòd adhuc in eis possit salvari natura panis aut vini. Si verò fiat tanta immutatio quòd fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc sacramento; et hoc sive ex parte qualitatum, sicut cùm ita immutatur color, et sapor, et aliæ qualitates panis et vini, quòd nullo modo possint compati naturam panis aut vini; sive etiam ex parte quantitatis, putà si pulverizetur panis, vel vinum in tam minutas partes dividatur, ut jam non remaneant species panis vel vini.

Ad primum ergo dicendum quòd ad corruptionem per se pertinet quòd auferat *esse* rei. Unde in quantum *esse* alicujus formæ est in materiâ, consequens est quòd per corruptionem separetur forma à materiâ. Si verò hujusmodi *esse* non esset in materiâ, simile tamen ei quod est in materiâ, posset per corruptionem auferri, etiam materiâ non existente, sicut accidit in hoc sacramento, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd species sacramentales, licèt sint formæ non in materiâ, habent tamen *esse* quod priùs in materiâ habebant.

Ad tertium dicendum quòd corruptio illarum specierum non est miraculosa, sed naturalis; præsupponit tamen miraculum quod est factum in consecratione, scilicet quòd illæ species sacramentales retineant *esse* sine subjecto, quod priùs habebant in subjecto, sicut et cæcus miraculosè illuminatus naturaliter videt.

Articulus v. — *Utrùm ex speciebus sacramentalibus aliquid possit generari.* — (*Inf., art.* 8, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 2, *qu.* 4, *et* 4 *cont., cap.* 66, *et quodl.* 9, *art.* 5, *ad* 2, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari. Quod enim generatur, ex aliquâ materiâ generatur; ex nihilo enim nihil generatur, quamvis ex nihilo fiat aliquid per creationem. Sed speciebus sacramentalibus non subest aliqua materia, nisi corporis Christi, quod est incorruptibile. Ergo videtur quòd ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari.

2. Præterea ea quæ non sunt unius generis, non possunt ex se invicem fieri; non enim ex albedine fit linea. Sed accidens et substantia differunt genere. Cùm ergo species sacramentales sint accidentia, videtur quòd ex eis non possit aliqua substantia generari.

3. Præterea, si ex eis generetur aliqua substantia corporea, illa substantia non erit sine accidente. Si ergo ex speciebus sacramentalibus generetur aliqua substantia corporea, oportet quòd ex accidente generetur substantia et accidens, duo scilicet ex uno, quod est impossibile. Ergo impossibile est quòd ex speciebus sacramentalibus aliqua substantia corporea generetur.

Sed contra est quòd ad sensum videri potest ex speciebus sacramentalibus aliquid generari, vel cineres, si comburantur, vel vermes, si putrefiant, vel pulveres, si conterantur.

Respondeo dicendum quòd *cùm corruptio unius sit generatio alterius*, ut dicitur in 1 de Generatione, text. 17, necesse est quòd ex speciebus sacramentalibus aliquid generetur, cùm corrumpantur, ut dictum est art. præc.; non enim sic corrumpuntur ut omninò dispereant, quasi in nihilum redigantur; sed manifestè aliquid sensibile eis succedit. Quomodò autem ex eis aliquid generari possit, difficile est videre. Manifestum est enim quòd ex corpore et sanguine Christi, quæ ibi veraciter sunt, non generatur aliquid, cùm sint incorruptibilia. Si autem substantia panis aut vini remaneret in hoc sacramento vel eorum materiâ, facile esset assignare quòd ex eis generatur illud sensibile quod succedit, ut quidam posuerunt. Sed hoc est falsum, ut supra habitum est, quæst. 75, art. 2 et 6. Et ideò quidam dixerunt quòd ea quæ generantur, non fiunt ex speciebus sacramentalibus, sed ex aere circumstante. Quod quidem multipliciter apparet esse impossibile, primò quia ex eo generatur aliquid quod priùs alteratum et corruptum apparet; nulla autem alteratio vel corruptio priùs apparuit in aere circumstante; unde ex eo vermes vel cineres non generantur. Secundò quia natura aeris non est talis quòd ex eo per tales alterationes talia generentur. Tertiò quia potest contingere in magnâ quantitate hostias consecratas comburi vel putrefieri, nec esset possibile tantùm de

corpore terreno ex aere generari, nisi magnâ et valdè sensibili inspissatione aeris factâ. Quartò quia idem potest accidere corporibus solidis circumstantibus, putà ferro aut lapidibus, quæ integra remanent post prædictorum generationem. Unde hæc positio stare non potest, quia contrariatur ei quod ad sensum apparet. Et ideò alii dixerunt quòd redit substantia panis et vini in ipsâ corruptione specierum, et sic ex substantiâ panis et vini redeunte generantur cineres aut vermes aut aliquid hujusmodi. Sed hæc positio videtur esse impossibilis, primò quidem quia si substantia panis et vini conversa est in corpus et sanguinem Christi, ut supra habitum est, quæst. 75, art. 2 et 4, non potest substantia panis aut vini redire, nisi corpore aut sanguine Christi iterùm converso in substantiam panis vel vini, quod est impossibile; sicut si aer sit conversus in ignem, non potest aer redire, nisi iterùm ignis convertatur in aerem. Si verò substantia panis aut vini sit annihilata, non potest iterùm redire, quia quod in nihilum decidit, non redit idem numero. Nisi fortè dicatur redire prædicta substantia, quia Deus de novo creat aliam novam substantiam loco primæ. Secundò videtur hoc esse impossibile, quia non est dare quando substantia panis redeat. Manifestum est enim ex supra dictis, art. præc., et quæst. præc., art. 6, ad 3, quòd manentibus speciebus panis et vini, manet corpus et sanguis Christi, quæ non sunt simul cum substantiâ panis et vini in hoc sacramento, secundùm præhabita, quæst. 75, art. 2 et 6. Unde substantia panis et vini non potest redire, speciebus sacramentalibus manentibus; similiter etiam nec eis cessantibus, quia jam substantia panis et vini esset sine propriis accidentibus, quod est impossibile. Nisi fortè dicatur quòd in ipso ultimo instanti corruptionis specierum redit non quidem substantia panis et vini, quia illud idem instans est in quo primò habent *esse* substantiæ generatæ ex speciebus, sed materia panis et vini; quæ magis de novo creata diceretur quàm rediens, propriè loquendo. Et secundùm hoc posset sustineri prædicta positio. Verùm quia non rationabiliter videtur dici quòd miraculosè aliquid accidat in hoc sacramento, nisi ex ipsâ consecratione, ex quâ non est quòd materia creetur vel redeat, meliùs videtur dicendum quòd in ipsâ consecratione miraculosè datur quantitati dimensivæ panis et vini, quòd sit primum subjectum subsequentium formarum. Hoc autem est proprium materiæ; et ideò ex consequenti datur prædictæ quantitati dimensivæ omne illud quod ad materiam pertinet; et ideò quidquid posset generari ex materiâ panis vel vini, si adesset, totum potest generari ex prædictâ quantitate dimensivâ panis vel vini, non quidem novo miraculo, sed ex vi miraculi priùs facti.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis non sit ibi materia ex quâ aliquid generetur, quantitas tamen dimensiva supplet vicem materiæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd illæ species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum et vim substantiæ, ut dictum est ibid. et art. 1 huj. quæst., ad 4.

Ad tertium dicendum quòd quantitas dimensiva panis et vini retinet naturam propriam, et accipit miraculosè vim et proprietatem substantiæ; et ideò potest transire in utrumque, id est, in substantiam et dimensionem.

Articulus vi. — *Utrùm species sacramentales possint nutrire.* —(4, *dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 5, *et* 4 *cont.*, *cap.* 66, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd species sacramentales non possint nutrire. Dicit enim Ambrosius in lib. 5 de Sacramentis, cap. 4, in med.: *Non iste panis est qui vadit in corpus, sed panis vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit.* Sed omne quod nutrit vadit in corpus. Ergo panis iste non nutrit, et eadem ratio est de vino.

2. Præterea, sicut dicitur 2 de Generatione, text. 50, *ex eisdem nutrimur ex quibus sumus.* Species autem sacramentales sunt accidentia, ex quibus homo non constat; non enim accidens est pars substantiæ. Ergo videtur quòd species sacramentales nutrire non possunt.

3. Præterea, Philosophus, 2 de Animâ, text. 47, dicit quòd *alimentum nutrit, prout est substantia quædam, auget autem, prout est aliquid quantum.* Sed species sacramentales non sunt substantia. Ergo non possunt nutrire.

Sed contra est quod Apostolus, 1 Cor. 11, 21, loquens de hoc sacramento, dicit: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est;* ubi dicit Glossa ordin. quòd « notat illos qui post « celebrationem sacri mysterii, et consecra« tionem panis et vini, suas oblationes vendi« cabant, et aliis non communicantes soli « sumebant, ita ut inde etiam inebriarentur; » quod quidem non posset contingere, si sacramentales species non nutrirent. Ergo species sacramentales nutriunt.

Respondeo dicendum quòd hæc quæstio difficultatem non habet, præcedenti quæstione solutâ. Ex hoc enim, ut dicitur 2 de Animâ, text. 45 et 49, cibus nutrit, quòd convertitur in substantiam nutriti. Dictum est autem art. præc. quòd species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam, quæ ex eis generatur; per eamdem autem rationem possunt converti in corpus humanum per quam possunt converti in cineres vel in vermes. Et ideò manifestum est quòd nutriunt.

Quod autem quidam dicunt quòd non verè nutriunt, quasi in corpus humanum convertantur, sed reficiunt et confortant quâdam sensuum immutatione (sicut homo confortatur ex odore cibi, et inebriatur ex odore vini), ad sensum patet esse falsum; talis enim refectio non diù sufficit homini, cujus corpus propter continuam deperditionem restauratione indiget, et tamen homo diù sustentari posset, si hostias et vinum consecratum sumeret in magnâ quantitate. Similiter etiam non potest stare quod quidam dicunt quòd species sacramentales nutriunt propter formam substantialem panis et vini quæ rema-

net, tum quia non remanet, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 6; tum quia non est actus formæ nutrire, sed magis materiæ, quæ accipit formam nutriti, recedente formâ nutrimenti; unde dicitur in 2 de Animâ, text. 45, quòd *nutrimentum in principio est dissimile, in fine autem simile.*

Ad primum ergo dicendum quòd, factâ consecratione, dupliciter potest dici panis in hoc sacramento esse: uno modo ipsæ species panis quæ retinent nomen prioris substantiæ, ut Gregorius dicit in hom. Paschali, loc. cit. art. 1 huj. quæst.; alio modo potest dici panis ipsum corpus Christi, quod est panis mysticus de cœlo descendens. Ambrosius ergo, cùm dicit quòd *iste panis non transit in corpus*, accepit panem secundo modo, quia scilicet corpus Christi non convertitur in corpus hominis, sed reficit mentem ejus; non autem loquitur de pane primo modo dicto.

Ad secundum dicendum quòd species sacramentales, etsi non sint ea ex quibus corpus hominis constat, tamen in ea convertuntur, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiæ, sicut dictum est ibid.

Articulus vii. — *Utrùm species sacramentales frangantur in hoc sacramento.* — (4, *dist.* 10, *art.* 1, *ad* 1, *et dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 1 *et* 2, *et* 4 *cont., cap.* 67, *et opusc.* 2, *cap.* 8, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 5, *col.* 6.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd species sacramentales non frangantur in hoc sacramento. Dicit enim Philosophus, 4 Meteor., summâ 3, cap. 11, ante med., quòd corpora dicuntur frangibilia propter determinatam dispositionem pororum, quod non potest attribui sacramentalibus speciebus. Ergo sacramentales species non possunt frangi.

2. Præterea, fractionem sequitur sonus. Sed species sacramentales non sunt sonabiles; dicit enim Philosophus, 2 de Animâ, text. 77, quòd *sonabile est corpus durum, habens superficiem lenem.* Ergo species sacramentales non franguntur.

3. Præterea, ejusdem videtur esse manducari, frangi et masticari. Sed verum corpus Christi est quod manducatur, secundùm illud Joan. 6, 57: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem.* Ergo corpus Christi est quod frangitur et masticatur; unde et in confessione Berengarii (quæ habetur cap. *Ego Berengarius*, de Consecrat., dist. 2) dicitur: *Consentio sanctæ Romanæ Ecclesiæ, et corde et ore profiteor, panem et vinum, quæ in altari ponuntur, post consecrationem verum corpus et sanguinem Christi esse, et in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi, et fidelium dentibus atteri.* Non ergo fractio debet attribui sacramentalibus speciebus.

Sed contra est quòd fractio fit per divisionem quanti. Sed nullum quantum ibi dividitur, nisi species sacramentales, quia neque corpus Christi, quod est incorruptibile, neque substantia panis, quæ non manet (1). Ergo species sacramentales franguntur.

Respondeo dicendum quòd apud antiquos circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quòd non erat in hoc sacramento fractio secundùm rei veritatem, sed solùm secundùm aspectum intuentium. Sed hoc non potest stare, quia in hoc sacramento veritatis, sensus non decipitur circa ea quorum judicium ad ipsum pertinet, inter quæ est fractio per quam ex uno fiunt multa: quæ quidem sunt sensibilia communia, ut patet in lib. 2 de Animâ, text. 64.

Unde alii dixerunt quòd erat quidem ibi vera fractio sine subjecto existente. Sed hoc etiam sensui contradicit; apparet enim in hoc sacramento aliquid quantum, priùs unum existens, postea in multa partitum, quod quidem oportet esse subjectum fractionis. Non autem potest dici quòd ipsum corpus Christi verum frangatur, primò quidem quia est incorruptibile et impassibile; secundò quia est totum sub quâlibet parte, ut supra habitum est, quæst. 76, art. 3, quod quidem est contra rationem ejus quod frangitur.

Unde relinquitur quòd fractio sit, sicut in subjecto, in quantitate dimensivâ panis, sicut et alia accidentia; et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio hujusmodi specierum est sacramentum dominicæ passionis, quæ fuit in corpore Christi vero.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut in speciebus sacramentalibus remanet *rarum* et *densum*, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., ad 3, ita etiam remanet ibi porositas, et per consequens frangibilitas.

Ad secundum dicendum quòd densitatem sequitur duritia: ideò ex quo in speciebus sacramentalibus remanet densitas, consequens est quòd remaneat ibi duritia, et per consequens sonabilitas.

Ad tertium dicendum quòd illud quod manducatur in propriâ specie, ipsum et frangitur et masticatur in suâ specie; corpus autem Christi non manducatur in suâ specie, sed in specie sacramentali. Unde et super illud Joan. 6: *Caro non prodest quidquam*, dicit Augustinus, tract. 27 in Joan., inter princ. et med.: *Hoc est intelligendum secundùm illos qui carnaliter intelligebant: carnem quippe sic intellexerunt, quomodò in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur.* Et ideò ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundùm speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et attritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub quâ verè est corpus Christi.

Articulus viii. — *Utrùm aliquis liquor possit vino consecrato commisceri.* — (4, *dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 6, *et quodl.* 10, *art.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd vino consecrato non possit aliquis liquor mi-

(1) Ita cum Mss. Alc., Tarrac., Camer., Paris., editi passim. Al. additur, *neque substantia vini.*

sceri. Omne enim quod permiscetur alicui, recipit qualitatem ipsius. Sed nullus liquor potest recipere qualitatem sacramentalium specierum, quia accidentia illa sunt sine subjecto, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo videtur quòd nullus liquor possit permisceri speciebus sacramentalibus vini.

2. Præterea, si aliquis liquor permisceatur illis speciebus, oportet quòd ex his fiat aliquid unum. Sed non potest fieri aliquid unum neque ex liquore, qui est substantia, et speciebus sacramentalibus, quæ sunt accidentia, neque ex liquore et sanguine Christi, qui ratione suæ incorruptibilitatis neque additionem recipit, neque diminutionem. Ergo nullus liquor potest admisceri vino consecrato.

3. Præterea, si aliquis liquor admisceatur vino consecrato, videtur quòd etiam ipsum efficiatur consecratum; sicut aqua quæ admiscetur aquæ benedictæ, efficitur benedicta. Sed vinum consecratum est verè sanguis Christi. Ergo etiam liquor permixtus esset sanguis Christi aliter quàm per consecrationem, quod est inconveniens. Non ergo vino consecrato potest aliquis liquor permisceri.

4. Præterea, si duorum unum totaliter corrumpatur, non erit mixtio, ut dicitur in 1 de Generatione, text. 82 et seq. Sed ad permixtionem cujuscumque liquoris videtur corrumpi totalis species sacramentalis vini, ita quòd sub eâ desinat esse sanguis Christi, tum quia magnum et parvum sunt differentiæ quantitatis, et diversificant ipsam, sicut album et nigrum colorem; tum etiam quia liquor permixtus, cùm non habeat obstaculum, videtur undique diffundi per totum, et ita desinit ibi esse sanguis Christi, qui non est ibi simul cum aliâ substantiâ. Non ergo aliquis liquor potest permisceri vino consecrato.

Sed contra est quòd ad sensum patet alium liquorem vino permisceri posse post consecrationem, sicut et ante.

Respondeo dicendum quòd istius quæstionis veritas manifesta est ex præmissis. Dictum est enim supra, art. 1 hujus qu., ad 4, et art. 5, ad 2, quòd species in hoc sacramento remanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantiæ, ita etiam consequuntur modum agendi et patiendi, ut scilicet agere et pati possint quidquid ageret vel pateretur substantia, si ibi præsens existeret. Manifestum est autem quòd si esset ibi substantia vini, liquor aliquis posset ei permisceri.

Hujus tamen permixtionis diversus esset effectus et secundùm formam liquoris, et secundùm quantitatem. Si enim permisceretur aliquis liquor in tantâ quantitate quòd posset diffundi per totum vinum, totum fieret permixtum; quod autem est commixtum ex duobus, neutrum miscibilium est, sed utrumque transit in quoddam tertium ex his compositum: unde sequeretur quòd vinum priùs existens non remaneret. Sed si liquor permixtus esset alterius speciei, putà si permisceretur aqua, solveretur species vini, et esset liquor alterius speciei. Si autem esset ejusdem speciei liquor adjunctus, putà si vinum permisceretur vino, remaneret quidem eadem species, sed non remaneret idem numero vinum, quod declarat diversitas accidentium: putà si unum vinum esset album, et aliud rubeum. Si verò liquor adjunctus esset tam parvæ quantitatis, quòd non posset perfundi per totum, non fieret totum vinum permixtum, sed aliqua pars ejus, quæ quidem non remaneret eadem numero propter permixtionem extraneæ materiæ; remaneret tamen eâdem specie, non solùm si parvus liquor permixtus esset ejusdem speciei, sed etiam si esset alterius speciei, quia gutta aquæ multo vino permixta transit in speciem vini, ut dicitur in 1 de Generatione, text. 34, 39 et 88.

Manifestum est autem ex prædictis art. 4 hujus quæst., et quæst. 76, art. 6, ad 3, quòd corpus et sanguis Christi remanent in hoc sacramento, quamdiù illæ species manent eædem numero; consecratur enim hic panis, et hoc vinum. Unde si fiat tanta permixtio liquoris cujuscumque quòd pertingat ad totum vinum consecratum, et fiat permixtum, erit aliud numero, et non remanebit ibi sanguis Christi; si verò fiat tam parva alicujus liquoris adjunctio quòd non possit diffundi per totum, sed usque ad aliquam partem specierum, desinet esse sanguis Christi sub illâ parte vini consecrati, remanebit tamen sub aliâ.

Ad primum ergo dicendum quòd Innocentius III dicit in quâdam Decretali (quæ habetur cap. *Cùm Marthæ,* de Celebrat. missar.), quòd *ipsa accidentia vinum appositum videntur afficere, quia si aqua fuerit apposita, vini saporem assumit. Contingit igitur accidentia mutare subjectum, sicut et subjectum contingit accidentia permutare; cedit quippe natura miraculo, et virtus supra consuetudinem operatur.* Hoc tamen non est sic intelligendum, quasi idem numero accidens quod priùs fuit in vino ante consecrationem, postmodùm fiat in vino apposito, sed talis permutatio fit per actionem; nam accidentia vini remanentia retinent actionem substantiæ, secundùm prædicta in corp. art., et ita immutando afficiunt liquorem appositum.

Ad secundum dicendum quòd liquor appositus vino consecrato nullo modo miscetur substantiæ sanguinis Christi; miscetur tamen speciebus sacramentalibus, ita tamen quòd permixtione factâ, corrumpuntur prædictæ species vel in toto vel in parte, secundùm modum quo supra dictum est, art. 5 huj. quæst., quòd ex speciebus illis potest aliquid generari; et si quidem corrumpantur in toto, nulla jam remanet quæstio, quia totum erit uniforme; si autem corrumpantur in parte, erit quidem una dimensio secundùm continuitatem quantitatis, non tamen una secundùm modum essendi, quia una pars ejus erit sine subjecto, alia erit in subjecto; sicut si aliquod corpus constituatur ex duobus metallis, erit unum corpus secundùm rationem quantitatis, non tamen unum secundùm speciem materiæ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Innocentius III dicit in Decretali prædictâ, *si post*

consecrationem calicis aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, neque sanguini commiscetur, sed accidentibus prioris vini commixtum, corpori quod sub eis latet undique circumfunditur, non madidans circumfusum. Quod quidem intelligendum est quando non fit tanta permixtio liquoris extranei, quòd sanguis Christi desinat esse sub toto; tunc enim dicitur undique circumfundi, non quia tangat sanguinem Christi secundùm ejus proprias dimensiones, sed secundùm dimensiones sacramentales, sub quibus continetur. Nec est simile de aquâ benedictâ, quia illa benedictio nullam immutationem facit circa substantiam aquæ, sicut facit consecratio vini.

Ad quartum dicendum quòd quidam posuerunt quòd quantùmcumque parva fiat extranei liquoris permixtio, substantia sanguinis Christi desinit esse sub toto, et hoc ratione inductâ, quæ tamen non cogit, quia magnum et parvum diversificant quantitatem dimensivam, non quantùm ad ejus essentiam, sed quantùm ad determinationem mensuræ. Similiter etiam liquor appositus adeò potest esse parvus, quòd suâ parvitate impeditur ne diffundatur per totum, et non solis dimensionibus (1); quæ licèt sint sine subjecto, tamen obstant alteri liquori, sicut et substantia, si ibi adesset, secundùm ea quæ præmissa sunt.

QUÆSTIO LXXVIII.

De forma sacramenti Eucharistiæ. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de formâ hujus sacramenti; et circa hoc quæruntur sex: 1° quæ sit forma hujus sacramenti; 2° utrùm sit conveniens forma consecrationis panis; 3° utrùm sit conveniens forma consecrationis sanguinis; 4° de virtute utriusque formæ; 5° de veritate locutionis; 6° de comparatione unius formæ ad aliam.

Articulus primus. — *Utrùm hæc sit forma hujus sacramenti :* Hoc est corpus meum; *et :* Hic est calix sanguinis mei. — (4, *dist.* 8, *qu.* 2, *art.* 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc non sit forma hujus sacramenti : *Hoc est corpus meum;* et : *Hic est calix sanguinis mei.* Illa enim verba videntur pertinere ad formam hujus sacramenti, quibus Christus corpus suum et sanguinem consecravit. Sed Christus ante benedixit panem acceptum, et postea dixit : *Accipite et comedite ; hoc est corpus meum,* ut habetur Matth. 26, 26; et similiter fecit de calice. Ergo prædicta verba non sunt forma hujus sacramenti.

2. Præterea, Eusebius Emissenus dicit, hom. 5 de Paschâ, quæ incipit : *Magnitudo cœlest.*, à princ., quòd *invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit, dicens : « Accipite et comedite; hoc est corpus « meum.* » Ergo totum hoc videtur pertinere ad formam hujus sacramenti, et eadem ratio est de verbis pertinentibus ad sanguinem.

3. Præterea, in formâ baptismi exprimitur persona ministri et actus ejus, cùm dicitur : *Ego te baptizo.* Sed in præmissis verbis nulla fit mentio de personâ ministri nec de actu ejus. Ergo non est conveniens forma sacramenti.

4. Præterea, forma sacramenti sufficit ad perfectionem sacramenti; unde sacramentum baptismi quandoque perfici potest solis verbis formæ prolatis, omnibus aliis prætermissis. Si ergo prædicta verba sunt forma hujus sacramenti, videtur quòd aliquando possit hoc sacramentum perfici his solis verbis prolatis, et omnibus aliis prætermissis quæ in missâ dicuntur; quod tamen videtur esse falsum, quia ubi verba alia prætermitterentur, prædicta verba acciperentur ex personâ sacerdotis proferentis, in cujus corpus et sanguinem panis et vinum non convertuntur. Non ergo prædicta verba sunt forma hujus sacramenti.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 4 de Sacramentis, cap. 4, à princ. : *Consecratio fit verbis et sermonibus Domini Jesu : nam per reliqua omnia quæ dicuntur, laus Deo defertur, oratio præmittitur pro populo, pro regibus, pro cæteris; ubi autem venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus sacerdos utitur, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.*

Respondeo dicendum quòd hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus : primò quidem quantùm ad hoc quòd hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, alia verò sacramenta perficiuntur in usu materiæ consecratæ. Secundò quia in aliis sacramentis consecratio materiæ consistit solùm in quâdam benedictione, ex quâ materia consecrata accipit instrumentaliter quamdam spiritualem virtutem, quæ per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere; sed in hoc sacramento consecratio materiæ consistit in quâdam miraculosâ conversione substantiæ, quæ à solo Deo perfici potest; unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideò forma hujus sacramenti differt à formis aliorum sacramentorum in duobus : primò quidem quia formæ aliorum sacramentorum important usum materiæ, putà baptizationem vel consignationem; sed forma hujus sacramenti importat solam consecrationem materiæ, quæ in transsubstantiatione consistit, putà cùm dicitur : *Hoc est corpus meum,* vel : *Hic est calix sanguinis mei.* Secundò quia formæ aliorum sacramentorum proferuntur ex personâ ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cùm dicitur : *Ego te baptizo,* vel : *Ego te confirmo,* etc.; sive per modum imperantis, sicut cùm in sacramento ordinis dicitur : *Accipe potestatem,* etc.; sive per modum deprecantis, sicut cùm in sacramento extremæ unctionis dicitur : *Per istam unctionem et nostram intercessionem,* etc. Sed forma hujus sacramenti profertur quasi ex personâ ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quòd minister in perfectione

(1) Al., *et non solùm dimensionibus.*

hujus sacramenti nihil agit, nisi quòd profert verba Christi.

Ad primum ergo dicendum quòd circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt quòd Christus qui habebat potestatem excellentiæ in sacramentis, absque omni formâ verborum hoc sacramentum perfecit, et postea verba protulit, sub quibus alii postmodùm consecrarent. Quod videntur sonare verba Innoc. III, dicentis lib. 4 de Myster missæ, cap. 6, in fin. : *Sanè dici potest, quòd Christus virtute divinâ confecit, et postea formam expressit, sub quâ posteri benedicerent.* Sed contra hoc expressè sunt verba Evangelii, in quibus dicitur quòd Christus benedixit, quæ quidem benedictio aliquibus verbis facta est. Unde prædicta verba Innocentii sunt opinativè magis dicta quàm determinativè. Quidam autem dixerunt quòd benedictio illa facta est quibusdam aliis verbis nobis ignotis. Sed nec hoc stare potest, quia benedictio consecrationis nunc perficitur per recitationem eorum quæ tunc acta sunt; unde si tunc per hæc verba non est facta consecratio, nec modò fieret. Et ideò alii dixerunt quòd illa benedictio eisdem etiam verbis facta est quibus modò fit; sed Christus ea bis protulit, primò quidem secretè ad consecrandum, secundò manifestè ad instruendum. Sed nec hoc stare potest, quia sacerdos consecrat, proferens hæc verba, non ut à Christo in occultâ benedictione dicta, sed ut publicè prolata. Unde cùm non habeant vim hujusmodi verba, nisi ex Christi prolatione, videtur quòd etiam Christus manifestè ea proferens consecraverit. Et ideò alii dixerunt quòd Evangelistæ non semper eumdem ordinem in recitando servaverunt, quo res sunt gestæ, ut patet per Augustinum, in lib. 2 de Consensu Evang., cap. 30, 31 et 44. Unde intelligendum est ordinem rei gestæ sic exprimi posse : *Accipiens panem benedixit, dicens : Hoc est corpus meum, et deinde fregit, et dedit discipulis suis.* Sed idem sensus haberi potest etiam verbis Evangelii non mutatis. Nam hoc participium, *dicens*, concomitantiam quamdam importat verborum prolatorum ad ea quæ præcedunt. Non autem oportet quòd hæc concomitantia intelligatur solùm respectu ultimi verbi prolati, quasi Christus tunc ista verba potulerit, quando dedit discipulis suis; sed potest intelligi concomitantia respectu totius præcedentis; ut sit sensus : Dùm benediceret, frangeret, et daret discipulis suis, hæc verba dixit : *Accipite*, etc.

Ad secundum dicendum quòd in his verbis : *Accipite et comedite*, intelligitur usus materiæ consecratæ, qui non est de necessitate hujus sacramenti, ut supra habitum est, quæst. 74, art. 7. Et ideò nec hæc verba sunt de substantiâ formæ. Quia tamen ad quamdam perfectionem sacramenti pertinet materiæ consecratæ usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei, ideò per omnia ista verba exprimitur tota perfectio hujus sacramenti : et hoc modo Eusebius intellexit his verbis confici sacramentum quantùm ad primam et secundam perfectionem.

Ad tertium dicendum quòd in sacramento baptismi minister aliquem actum exercet circa usum materiæ, qui est de essentiâ sacramenti, quod non est in hoc sacramento; et ideò non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quòd quidam dixerunt hoc sacramentum perfici non posse prædictis verbis prolatis, et aliis prætermissis, præcipuè quæ sunt in canone missæ. Sed hoc patet esse falsum, tùm ex verbis Ambrosii supra inductis, in arg. *Sed cont.*, tùm etiam quia canon missæ non est idem apud omnes, nec secundùm omnia tempora, sed diversa sunt à diversis apposita. Unde dicendum est quòd si sacerdos sola verba prædicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret ut hæc verba intelligerentur quasi ex personâ Christi prolata, etiamsi verbis præcedentibus hoc non recitaretur; graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum Ecclesiæ non servans. Nec est simile de baptismo, quod est sacramentum necessitatis : defectum autem hujus sacramenti potest supplere spiritualis manducatio, sicut Augustinus dicit tract. 26 in Joan.

Articulus ii. — *Utrùm hæc sit conveniens forma consecrationis panis :* Hoc est corpus meum. — (*Sup., quæst. 60, art. 8, corp., et quæst. 75, art. 2, corp., et inf., quæst. 83, art. 4, ad 1, et q. 84, art. 3, corp.; et 4, dist. 8, q. 2, art. 1, quæstiunc. 1, et 2, et art. 4, quæstiunc. 3, et 1 Corinth. 11, lect. 5.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc non sit conveniens forma consecrationis panis : *Hoc est corpus meum.* Per formam enim sacramenti debet exprimi sacramenti effectus. Sed effectus qui fit in consecratione panis, est conversio substantiæ panis in corpus Christi, quæ magis exprimitur per hoc verbum *fit*, quàm per hoc verbum *est*. Ergo in formâ consecrationis deberet dici : *Hoc fit corpus meum.*

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. 4 de Sacramentis, cap. 4, à princ. : *Sermo Christi hoc conficit sacramentum; quis sermo Christi? hic quo facta sunt omnia. Jussit Dominus, et facta sunt cœli et terra.* Ergo et forma hujus sacramenti convenientior esset per verbum imperativum, ut si diceretur : *Hoc sit corpus meum.*

3. Præterea, per subjectum hujus locutionis importatur illud quod convertitur, sicut per prædicatum importatur conversionis terminus. Sed sicut est determinatum id in quod fit conversio, non enim fit conversio nisi in corpus Christi, ita est determinatum id quod convertitur, non enim convertitur in corpus Christi nisi panis. Ergo sicut ex parte prædicati ponitur nomen, ita ex parte subjecti debet poni nomen, ut dicatur : *Hic panis est corpus meum.*

4. Præterea, sicut id in quod terminatur conversio, est determinatæ naturæ (quia est corpus), ita etiam est determinatæ personæ. Ergo sicut ad determinandam naturam dicitur *corpus*, ita ad determinandam personam deberet dici : *Hoc est corpus Christi.*

5. Præterea, in verbis formæ non debet poni aliquid quod non sit de substantiâ ejus. Inconvenienter ergo additur in quibusdam libris hæc conjunctio *enim*, quæ non est de substantiâ formæ.

Sed contra est quod Dominus hâc formâ in consecrando est usus, ut patet Matth. 26.

Respondeo dicendum quòd hæc est conveniens forma consecrationis panis. Dictum est enim art. præc. quòd hæc consecratio consistit in conversione substantiæ panis in corpus Christi. Oportet autem formam sacramenti significare id quod in sacramento efficitur. Unde et forma consecrationis panis debet significare ipsam conversionem panis in corpus Christi, in quâ tria considerantur: scilicet ipsa conversio, et terminus *à quo*, et terminus *ad quem*. Conversio autem potest considerari dupliciter: uno modo ut *in fieri*, alio modo ut *in facto esse*. Non autem debuit significari conversio in hâc formâ ut *in fieri*, sed ut *in facto esse:* primò quidem quia hæc conversio non est successiva, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 7, sed instantanea; in hujusmodi autem mutationibus *fieri* non est nisi *factum esse*, secundò quia ita se habent formæ sacramentales ad significandum effectum sacramenti, sicut se habent formæ artificiales ad repræsentandum effectum artis. Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectûs, in quem fertur intentio artificis; sicut forma artis in mente ædificatoris est forma domûs ædificatæ principaliter, ædificationis autem per consequens. Unde et in hâc formâ debet exprimi conversio ut *in facto esse*, ad quod fertur intentio. Et quia ipsa conversio exprimitur in hâc formâ ut *in facto esse*, necesse est quòd extrema conversionis significentur, ut se habent *in facto esse* conversionis. Tunc autem terminus *ad quem* habet propriam naturam suæ substantiæ; sed terminus *à quo* non manet secundùm suam substantiam, sed solùm secundùm accidentia quibus sensui subjacet, et ad sensum determinari potest. Unde convenienter terminus conversionis *à quo* exprimitur per pronomen demonstrativum relatum ad accidentia sensibilia, quæ manent; terminus autem *ad quem* exprimitur per nomen significans naturam ejus in quod fit conversio, quod quidem est totum corpus Christi, et non sola caro ejus, ut dictum est quæst. 76, art. 1, ad 2, et art. 2. Unde hæc forma est convenientissima: *Hoc est corpus meum.*

Ad primum ergo dicendum quòd *fieri* non est ultimus effectus hujus consecrationis, sed *factum esse*, ut dictum est in corp. art., et ideò hoc potiùs exprimi debet in formâ.

Ad secundum dicendum quòd sermo Dei operatus est in creatione rerum, qui etiam operatur in hâc consecratione, aliter tamen et aliter; nam hìc operatur effectivè et sacramentalìter, id est, secundùm vim significationis, et ideò oportet in hoc sermone significari ultimum effectum consecrationis per verbum substantivum indicativi modi et præsentis temporis. Sed in creatione rerum operatus est solùm effectivè, quæ quidem efficientia est per imperium suæ sapientiæ; et ideò in creatione rerum exprimitur sermo divinus per verbum imperativi modi, secundùm illud Gen. 1, 3: *Fiat lux, et facta est lux.*

Ad tertium dicendum quòd terminus *à quo in* ipso *facto esse* conversionis non retinet naturam suæ substantiæ, sicut terminus *ad quem*. Et ideò non est simile.

Ad quartum dicendum quòd per hoc pronomen *meum*, quod includit demonstrationem primæ personæ, quæ est persona loquentis, sufficienter exprimitur persona Christi, ex cujus personâ hæc proferuntur, ut dictum est art. præc.

Ad quintum dicendum quòd hæc conjunctio *enim* apponitur in hâc formâ secundùm consuetudinem Romanæ Ecclesiæ, à B. Petro Apostolo derivatam; et hoc propter continuationem ad verba præcedentia; et ideò non est de formâ, sicut nec verba præcedentia formam.

Articulus iii. — *Utrùm hæc sit conveniens forma consecrationis vini:* Hic est calix sanguinis mei, *etc.* — (4, *dist.* 8, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæstiunc.* 1 *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc non sit conveniens forma consecrationis vini: « Hic est calix sanguinis mei, novi et « æterni testamenti, mysterium fidei, qui « pro vobis et pro multis effundetur in re« missionem peccatorum. » Sicut enim panis convertitur in corpus Christi ex vi consecrationis, ita et vinum in sanguinem Christi, sicut ex prædictis patet, quæst. 76, art. 1, 2 et 3. Sed in formâ consecrationis panis ponitur in recto corpus Christi, nec aliquid aliud additur. Inconvenienter ergo in hâc formâ ponitur sanguis Christi in obliquo, et additur calix in recto, cùm dicitur: *Hic est calix sanguinis mei.*

2. Præterea, non sunt majoris efficaciæ verba quæ proferuntur in consecratione panis, quàm ea quæ proferuntur in consecratione vini, cùm utraque sint verba Christi. Sed statim dicto: *Hoc est corpus meum*, est perfecta consecratio panis. Ergo statim cùm dictum est: *Hic est calix sanguinis mei*, est perfecta consecratio sanguinis; et ita ea quæ sequuntur non videntur esse de substantiâ formæ, præsertim cùm pertineant ad proprietates hujus sacramenti.

3. Præterea, testamentum novum pertinere videtur ad internam inspirationem ut patet ex hoc quòd Apostolus ad Hebr. 8, 8, introducit verba quæ habentur Jerem. 31, 31: *Consummabo super domum Israel testamentum novum..., dando leges meas in mentem eorum.* Sacramentum autem exterius visibiliter agitur. Inconvenienter ergo in formâ sacramenti dicitur, *novi Testamenti.*

4. Præterea, novum dicitur aliquid ex eo quòd est prope principium sui *esse*. Æternum autem non habet principium sui *esse*. Ergo inconvenienter dicitur, *novi et æterni*, quia videtur contradictionem implicare.

5. Præterea, occasiones erroris sunt hominibus subtrahendæ, secundùm illud Isai. 57, 14: *Auferte offendicula de viâ populi mei.* Sed quidam erraverunt, æstimantes mysticè

solùm esse corpus et sanguinem Christi in hoc sacramento. Ergo in hâc formâ inconvenienter ponitur, *Mysterium fidei*.

6. Præterea, supra dictum est, quæst. 73, art. 3, ad 3, quòd sicut baptismus est sacramentum fidei, ita Eucharistia est sacramentum charitatis. Ergo in hâc formâ magis debet poni charitas quàm fides.

7. Præterea, totum hoc sacramentum, et quantùm ad corpus, et quantùm ad sanguinem, est memoriale dominicæ passionis, secundùm illud 1 Corinth. 11, 26 : *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis.* Non ergo magis debuit in formâ consecrationis sanguinis fieri mentio de passione Christi et ejus fructu quàm in formâ consecrationis corporis, præsertim cùm Luc. 22, 19, Dominus dixerit : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur* (1).

8. Præterea, passio Christi, ut supra habitum est, quæst. 48 et 49, art. 2, ad sufficientiam profuit omnibus; quantùm verò ad efficientiam profuit multis. Debuit ergo dici : *Qui effundetur pro omnibus*, aut *pro multis*, sine hoc quòd adderetur, *pro vobis*.

9. Præterea, verba quibus hoc sacramentum conficitur, efficaciam habent ex institutione Christi. Sed nullus Evangelista recitat, Christum hæc omnia verba dixisse. Ergo hæc non est conveniens forma consecrationis vini.

Sed contra est quòd Ecclesia ab apostolis instructa utitur hâc formâ in consecratione vini.

Respondeo dicendum quòd circa hanc formam est duplex opinio : quidam enim dixerunt quòd de substantiâ formæ hujus est hoc solum quod dicitur : *Hic est calix sanguinis mei*, non autem ea quæ sequuntur. Sed hoc videtur inconveniens, quia ea quæ sequuntur sunt quædam determinationes prædicati, id est, sanguinis Christi; unde pertinent ad integritatem ejusdem locutionis. Et propter hoc sunt alii qui meliùs dicunt quòd omnia sequentia sunt de substantiâ formæ usque ad hoc quod postea sequitur : *Hæc quotiescumque feceritis*, quod pertinet ad usum hujus sacramenti; unde non est de substantiâ formæ. Et inde est quòd sacerdos eodem ritu et modo, scilicet tenendo calicem in manibus, omnia hæc verba profert. Lucæ etiam 22 interponuntur verba sequentia verbis præmissis, cùm dicitur : *Hic calix novum testamentum est in meo sanguine.* Dicendum est ergo quòd omnia prædicta verba sunt de substantiâ formæ, sed per prima verba, cùm dicitur : *Hic est calix sanguinis mei*, significatur ipsa conversio vini in sanguinem, eo modo quo dictum est art. præc., in formâ consecrationis panis; per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quæ operatur in hoc sacramento, quæ quidem ad tria ordinatur : primò quidem et principaliter ad adipiscendam æternam hæreditatem, secundùm illud Hebr. 10, 19 : *Habentes fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi;* et ad hoc designandum dicitur : *Novi et æterni Testamenti.* Secundò ad justitiam gratiæ, quæ est per fidem, secundùm illud Rom. 3, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, ut sit ipse justus et justificans eum qui ex fide est Jesu Christi;* et quantùm ad hoc subditur, *Mysterium fidei.* Tertiò autem ad removendum impedimenta utriusque prædictorum, scilicet peccata, secundùm illud Hebr. 9, 14 : *Sanguis Christi..... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*, id est, à peccatis; et quantùm ad hoc subditur : *Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*

Ad primum ergo dicendum quòd, cùm dicitur : *Hic est calix sanguinis mei*, est locutio figurativa, et potest dupliciter intelligi : uno modo secundùm metonymiam, quâ ponitur continens pro contento, ut sit sensus : *Hic est sanguis meus contentus in calice, de quo fit hìc mentio,* quia sanguis Christi in hoc sacramento consecratur, in quantum est potus fidelium, quod non importatur in ratione sanguinis; et ideò oportuit hoc designari per vas huic usui accommodatum. Alio modo potest intelligi secundùm metaphoram, prout per calicem similitudinariè intelligitur passio Christi, quæ ad similitudinem calicis inebriat, secundùm illud Thren. 3, 15 : *Replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio;* unde et ipse Dominus passionem suam calicem nominat, Matth. 26, 39, dicens : *Transeat à me calix iste;* ut sit sensus; *Hic est calix passionis meæ, de quâ fit mentio in sanguine seorsùm à corpore consecrato ;* quia separatio sanguinis à corpore fuit per passionem.

Ad secundum dicendum quòd quia, ut dictum est in solut. præc., et quæst. 76, art. 2, ad 1, sanguis seorsùm consecratus expressè passionem Christi repræsentat, ideò potiùs in consecratione sanguinis fit mentio de effectu passionis, quàm in consecratione corporis, quod est passionis subjectum, quod etiam designatur in hoc quod Dominus dicit : *Quod pro vobis tradetur;* quasi diceret : *Quod pro vobis passioni subjicietur.*

Ad tertium dicendum quòd testamentum est dispositio hæreditatis. Hæreditatem autem cœlestem disposuit Deus hominibus dandam per virtutem sanguinis Jesu Christi; quia, ut dicitur Hebr. 9, 16, *ubi est testamentum, mors necesse est intercedat testatoris.* Sanguis autem Christi dupliciter est hominibus exhibitus : primò quidem in figurâ, quod pertinet ad vetus Testamentum; et ideò Apostolus ibidem concludit : *Unde nec primum Testamentum sine sanguine dedicatum est*, quod patet ex hoc quòd, sicut dicitur Exodi 24, « lecto omni mandato legis à Moyse, omnem populum aspersit, dicens : Hic est sanguis Testamenti quod mandavit ad vos Deus. » Secundò autem est exhibitus in rei veritate, quod pertinet ad novum Testamentum; et hoc est quod Apostolus ibidem præmittit dicens : « Ideò novi Testamenti mediator est (Christus), ut, morte intercedente, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, æternæ hæreditatis. » Dicitur ergo : *Hic sanguis novi*

(1) Vulgata, *datur.*

Testamenti, quia jam non in figurâ, sed in veritate exhibetur; unde subditur : *Qui pro vobis effundetur.* Interna autem inspiratio ex hujus sanguinis virtute procedit, secundùm quòd passione Christi justificamur.

Ad quartum dicendum quòd hoc Testamentum est *novum* ratione exhibitionis; dicitur autem *æternum* tàm ratione æternæ Dei præordinationis, quàm etiam ratione æternæ hæreditatis, quæ per hoc Testamentum disponitur : ipsa etiam persona Christi, cujus sanguine Testamentum disponitur, est æterna.

Ad quintum dicendum quòd *mysterium* hìc ponitur, non quidem ad excludendam rei veritatem, sed ad ostendendam occultationem, quia et ipse sanguis Christi occulto modo est in hoc sacramento, et ipsa passio Christi occultè fuit figurata in veteri Testamento.

Ad sextum dicendum quòd dicitur *mysterium fidei*, quasi fidei objectum, quia quòd sanguis Christi secundùm veritatem fit in hoc sacramento, solâ fide tenetur Ipsa etiam Christi passio per fidem justificat. Baptismus autem dicitur sacramentum fidei, quia est quædam fidei protestatio. Hoc autem est sacramentum charitatis, quasi figurativum et effectivum.

Ad septimum dicendum quòd, sicut dictum est in respons. ad 2, sanguis seorsùm consecratus à corpore expressiùs repræsentat passionem Christi; et ideò potiùs in consecratione sanguinis fit mentio de passione Christi et fructu ipsius, quàm in consecratione corporis.

Ad octavum dicendum quòd sanguis passionis Christi non solùm habet efficaciam in Judæis electis, quibus exhibitus est sanguis veteris Testamenti, sed etiam in gentilibus; nec solùm in sacerdotibus, qui hoc conficiunt sacramentum, vel aliis qui sumunt, sed etiam in illis pro quibus offertur. Et ideò signanter dicit, *pro vobis*, Judæis, et *pro multis*, scilicet gentilibus; vel *pro vobis* manducantibus, et *pro multis*, pro quibus offertur.

Ad nonum dicendum quòd Evangelistæ non intendebant tradere formas sacramentorum, quas in primitivâ Ecclesiâ oportebat esse occultas, ut dicit Dionysius in fine ecclesiast. Hierarch.; sed intenderunt historiam de Christo texere. Et tamen hæc omnia fere verba ex diversis Scripturæ locis accipi possunt. Nam quod dicitur : *Hic est calix*, habetur Luc. 22, et 1 Corinth. 21, Matth. autem 26 dicitur : *Hic est sanguis meus novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Quod autem additur, *æterni*, et iterùm, *mysterium fidei*, ex traditione Domini habetur, quæ ad Ecclesiam per Apostolos pervenit, secundùm illud 1 Corinth. 11, 23 : *Ego accepi à Domino, quod et tradidi vobis*; ut et 1 ad Timoth. 3, 9 : *Habentes mysterium fidei.*

Articulus iv. — *Utrùm prædictis verbis formarum insit aliqua vis creata effectiva consecrationis.*—(*Inf., art.* 5, *corp.; et* 4, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 4, *qu.* 2, *dist.* 8, *qu.* 2, *art.* 3, *et dist.* 10, *in Expos. litt., ad* 6 *et* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædictis verbis formarum non insit aliqua vis creata effectiva consecrationis. Dicit enim Damascenus in lib. 4 orth. Fid., cap. 14, circ. med. : *Solâ virtute Spiritûs sancti fit conversio panis in corpus Christi.* Sed virtus Spiritûs sancti est virtus increata. Ergo nullâ virtute creatâ horum verborum conficitur hoc sacramentum.

2. Præterea, opera miraculosa non fiunt aliquâ virtute creatâ, sed solâ virtute divinâ, ut in primâ parte habitum est, qu. 110, art. 4. Sed conversio panis et vini in corpus et sanguinem Christi est opus non minùs miraculosum quàm creatio rerum, vel etiam formatio corporis Christi in utero virginali; quæ quidem nullâ virtute creatâ fieri potuerunt. Ergo neque hoc sacramentum consecratur aliquâ virtute creatâ dictorum verborum.

3. Præterea, prædicta verba non sunt simplicia, sed ex multis composita; nec simul, sed successivè proferuntur. Conversio autem prædicta, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 7, fit in instanti, unde oportet quòd fiat per simplicem virtutem. Non ergo fit per virtutem horum verborum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 4 de Sacramentis, cap. 4, ante med. : *Si tanta est vis in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse quæ non erant, quantò magis operatorius est ut sint quæ erant, et in aliud commutentur?* Et sic quod erat panis ante consecrationem, jam corpus Christi est post consecrationem, *quia sermo Christi in aliud creaturam mutat* (ut ibid. subjungit).

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt nullam virtutem creatam esse nec in prædictis verbis ad transsubstantiationem faciendam nec etiam in aliis sacramentorum formis, vel etiam in ipsis sacramentis ad inducendos sacramentorum effectus; quod, sicut supra habitum est, quæst. 62, art. 1, 3 et 4, et dictis sanctorum repugnat, et derogat dignitati sacramentorum novæ legis.

Unde cùm hoc sacramentum sit præ cæteris dignius, sicut supra dictum est, quæst. 65, art. 3, consequens est quòd in verbis formalibus hujus sacramenti sit quædam virtus creata ad conversionem hujus sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis, sicut supra dictum est, quæst. 62, art. 1, 3 et 4. Cùm enim hæc verba ex personâ Christi proferantur, ex ejus mandato consequuntur virtutem instrumentalem à Christo, sicut et cætera ejus facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem, ut supra dictum est, ibid.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur solâ virtute Spiritûs sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis, quæ est in formâ hujus sacramenti : sicut cùm dicitur : *Solus faber facit cultellum*, non excluditur virtus martelli.

Ad secundum dicendum quòd opera miraculosa nulla creatura potest facere quasi agens principale; potest tamen ea facere instrumentaliter, sicut ipse tactus manûs Christi sanavit leprosum. Et per hunc modum verba Christi convertunt panem in corpus Christi. Quod quidem fieri non potuit in conceptione corporis Christi, quâ corpus Christi

formabatur, ut aliquid à corpore Christi procedens haberet instrumentalem virtutem ad ipsius corporis formationem. In creatione etiam non fuit aliquod extremum, in quod instrumentalis actio creaturæ posset termiminari. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum quòd prædicta verba, quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur; unde vis conversiva, quæ est in formis horum sacramentorum, consequitur significationem, quæ in prolatione ultimæ dictionis terminatur. Et ideò in ultimo instanti prolationis verborum prædicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad præcedentia; et hæc virtus est simplex ratione simplicis significati, licèt in ipsis verbis exteriùs prolatis sit quædam compositio.

Articulus v. — *Utrùm prædictæ locutiones sint veræ.* — (4, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædictæ locutiones non sint veræ. Cùm enim dicitur : *Hoc est corpus meum,* ly *hoc* est demonstrativum substantiæ Sed secundùm prædicta art. 2 huj. quæst., quando profertur hoc pronomen *hoc,* adhuc est ibi substantia panis, quia transsubstantiatio fit in ultimo instanti prolationis verborum. Sed hæc est falsa : *Panis est corpus Christi.* Ergo et hæc est falsa : *Hoc est corpus meum.*

2. Præterea, hoc prononem *hoc* facit demonstrationem ad sensum. Sed species sensibiles, quæ sunt in hoc sacramento, neque sunt ipsum corpus Christi, neque accidentia corporis Christi. Ergo hæc locutio non potest esse vera : *Hoc est corpus meum.*

3. Præterea, hæc verba, sicut dictum est art. præc., suâ significatione efficiunt conversionem panis in corpus Christi. Sed causa effectiva præintelligitur effectui. Ergo significatio horum verborum præintelligitur conversioni panis in corpus Christi. Sed ante conversionem hæc est falsa : *Hoc est corpus meum.* Ergo simpliciter est judicandum quòd sit falsa; et eadem ratio est de hâc locutione: *Hic est calix sanguinis mei,* etc.

Sed contra est quòd hæc verba proferuntur ex personâ Christi, qui de se dicit, Joan. 14, 6 : *Ego sum veritas.*

Respondeo dicendum quòd circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quòd in hâc locutione : *Hoc est corpus meum,* hæc dictio *hoc* importat demonstrationem ut conceptam, et non ut exercitam, quia tota ista locutio sumitur materialiter, cùm recitativè proferatur : recitat enim sacerdos Christum dixisse: *Hoc est corpus meum.* Sed hoc stare non potest, quia secundùm hoc verba hæc non applicarentur ad materiam corporalem præsentem, et ita non perficeretur sacramentum. Dicit enim Augustinus super Joan., tract. 80, à med. : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Et præterea ex hoc totaliter non evitatur difficultas hujus quæstionis, quia eædem rationes manent circa primam prolationem, quâ Christus hæc verba protulit. Quare manifestum est quòd non materialiter, sed significativè sumebantur. Et ideò dicendum est quòd etiam quando proferuntur à sacerdote, significativè, et non tantùm materialiter sumuntur. Nec obstat quòd sacerdos ea recitativè profert quasi à Christo dicta, quia propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu carnis suæ vis regenerativa pervenit non solùm ad illas aquas quæ Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura secula, ita etiam ex prolatione ipsius Christi hæc verba virtutem consecrativam sunt consecuta, à quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea præsentialiter proferret.

Et ideò alii dixerunt quòd hæc dictio *hoc* in hâc locutione facit demonstrationem non ad sensum, sed ad intellectum, ut sit sensus : *Hoc est corpus meum,* id est, significatum per hoc, *est corpus meum.* Sed nec hoc stare potest, quia cùm in sacramentis hoc efficiatur quod significatur, non fieret per hanc formam ut corpus Christi sit in hoc sacramento secundùm veritatem, sed solùm sicut in signo, quod est hæreticum, ut supra dictum est, qu. 75, art. 1.

Et ideò alii dixerunt quòd hæc dictio *hoc* facit demonstrationem ad sensum; sed intelligitur hæc demonstratio non pro illo instanti locutionis quo profertur hæc dictio, sed pro ultimo instanti locutionis; sicut cùm aliquis dicit : *Nunc taceo,* hoc adverbium *nunc* facit demonstrationem pro instanti immediatè sequenti locutionem : est enim sensus : *Statim his verbis dictis taceo.* Sed nec hoc stare potest, quia secundùm hoc hujus locutionis esset sensus : *Corpus meum est corpus meum,* quod prædicta locutio non facit, quia hoc fuit etiam ante prolationem verborum; unde nec hoc prædicta locutio significat.

Et ideò aliter dicendum est quòd, sicut prædictum est, art. præc., hæc locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideò comparatur ad alias locutiones, quæ habent solùm vim significativam, et non factivam, sicut comparatur conceptio intellectûs practici, quæ est factiva rei, conceptioni intellectûs nostri speculativi, quæ est accepta à rebus; nam *voces sunt signa intellectuum,* secundùm Philosophum, lib. 1 Periper., in princ. Et ideò sicut conceptio intellectûs practici non præsupponit rem conceptam, sed facit eam, ita veritas hujus locutionis non præsupponit rem significatam, sed facit eam; sic enim se habet verbum Dei ad res factas per Verbum. Hæc autem conversio non fit successivè, sed in instanti, sicut dictum est quæst. 75, art. 7. Et ideò oportet quidem intelligere prædictam locutionem secundùm ultimum instans prolationis verborum, non tamen ita quòd præsupponatur ex parte subjecti id quod est terminus conversionis, scilicet quòd corpus Christi sit corpus Christi; neque etiam illud quod fuit ante conversionem, scilicet panis; sed id quod communiter se habet quantùm ad utrumque, scilicet contentum in generali sub istis speciebus. Non enim faciunt hæc verba quòd corpus Christi sit corpus Christi, neque quòd panis sit corpus Christi, sed quòd contentum sub his speciebus, quod priùs erat panis, sit corpus Christi. Et ideò signanter

non dicit Dominus : *Hic panis est corpus meum*, quod esset secundùm intellectum secundæ opinionis ; neque : *Hoc corpus meum est corpus meum*, quod esset secundùm intellectum tertiæ. Sed in generali : *Hoc est corpus meum*, nullo nomine apposito à parte subjecti, sed solo pronomine, quod significat substantiam in communi, sine qualitate, id est, formâ determinatâ.

Ad primum ergo dicendum quòd hæc dictio *hoc* demonstrat substantiam, sed absque determinatione propriæ naturæ, sicut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd hoc pronomen *hoc* non demonstrat ipsa accidentia, sed substantiam sub accidentibus contentam, quæ primò fuit panis, postea est corpus Christi, quod licèt non informetur his accidentibus, tamen sub eis continetur.

Ad tertium dicendum quòd significatio hujus locutionis præintelligitur rei significatæ ordine naturæ, sicut causa naturaliter est prior effectu, non tamen ordine temporis, quia hæc causa simul habet secum suum effectum, et hoc sufficit ad veritatem locutionis.

Articulus vi. — *Utrùm forma consecrationis panis consequatur suum effectum, antequàm perficiatur forma consecrationis vini.* — (4, *dist.* 8, *quæst.* 2, *art.* 4, *quæstiunc.* 2, *et dist.* 21, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *ad* 4, *et* 1 *Corinth.* 11, *lect.* 6, *col.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd forma consecrationis panis non consequatur suum effectum, quousque perficiatur forma consecrationis vini. Sicut enim per consecrationem panis incipit esse corpus Christi sub hoc sacramento, ita per consecrationem vini incipit esse sanguis. Si ergo verba consecrationis panis haberent suum effectum ante consecrationem vini, sequeretur quòd in hoc sacramento inciperet esse corpus Christi sine sanguine, quod est inconveniens.

2. Præterea, unum sacramentum unum habet complementum : unde licèt in baptismo sint tres immersiones, non tamen prima immersio consequitur suum effectum, quousque tertia fuerit terminata. Sed totum hoc sacramentum est unum, ut supra dictum est, quæst. 73, art. 2. Ergo verba quibus consecratur panis non consequuntur suum effectum sine verbis sacramentalibus quibus consecratur vinum.

3. Præterea, in ipsâ formâ consecrationis panis sunt plura verba, quorum prima non consequuntur effectum, nisi prolato ultimo, sicut dictum est art. 4 huj. quæst., ad 3. Ergo pari ratione nec verba quibus consecratur corpus Christi, habent effectum, nisi prolatis verbis quibus sanguis Christi consecratur.

Sed contra est quòd statim dictis verbis consecrationis panis, hostia consecrata proponitur populo adoranda, quod non fieret, si non esset ibi corpus Christi, quia hoc ad idololatriam pertineret. Ergo verba consecrationis panis suum effectum consequuntur, antequàm proferantur verba consecrationis vini.

Respondeo dicendum quòd quidam antiqui doctores dixerunt quòd hæ duæ formæ, scilicet consecrationis panis et vini, se invicem expectant in agendo, ita scilicet quòd prima non perficit suum effectum, antequàm proferatur secunda.

Sed hoc stare non potest, quia, sicut dictum est art. 2 et 5 huj. quæst., ad veritatem hujus locutionis : *Hoc est corpus meum*, requiritur propter verbum præsentis temporis quòd res significata simul tempore sit cum ipsâ significatione locutionis ; alioquin si in futurum expectaretur res significata, apponeretur verbum futuri temporis, non autem verbum præsentis, ita scilicet quòd non diceretur : *Hoc est corpus meum*, sed : *Hoc erit corpus meum*. Significatio autem hujus locutionis completur statim completâ prolatione horum verborum. Et ideò oportet rem significatam statim adesse, quæ quidem est effectus hujus sacramenti ; alioquin locutio non esset vera. Est etiam hæc positio contra ritum Ecclesiæ, quæ statim post prolationem verborum corpus Christi adorat. Unde dicendum est quòd prima forma non expectat secundam in agendo, sed statim habet suum effectum.

Ad primum ergo dicendum quòd ex hâc ratione videntur fuisse decepti illi qui prædictam positionem posuerunt. Unde intelligendum est quòd factâ consecratione panis, est quidem corpus Christi ibi ex vi sacramenti, et sanguis ex reali concomitantiâ, sed postmodùm per consecrationem vini fit ibi è converso sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem ex reali concomitantiâ, ita quòd totus Christus est sub utrâque specie, sicut supra dictum est, qu. 76, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd hoc sacramentum est unum perfectione, sicut supra dictum est, quæst. 73, art. 2, scilicet in quantum constituitur ex duobus, scilicet cibo et potu, quorum utrumque per se habet suam perfectionem ; sed tres immersiones baptismi ordinantur ad unum simplicem effectum, et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd diversa verba, quæ sunt in formâ consecrationis panis, constituunt veritatem unius locutionis, non autem verba diversarum formarum, et ideò non est simile.

QUÆSTIO LXXIX.

De effectibus sacramenti Eucharistiæ. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus hujus sacramenti ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm hoc sacramentum conferat gratiam ; 2° utrùm effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriæ ; 3° utrùm effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis ; 4° utrùm per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale ; 5° utrùm per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur ; 6° utrùm hoc sacramentum homines præservet à peccatis futuris ; 7° utrùm hoc sacramentum prosit aliis quàm sumentibus ; 8° de impedimento effectûs hujus sacramenti.

Articulus primus. — *Utrùm per hoc sacramentum conferatur gratia.* — (*Inf.*, *art.* 4, *corp.*; *et* 4, *dist.* 12, *quæstiunc.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *ad* 2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd per hoc sacramentum non conferatur gratia. Hoc enim sacramentum est nutrimentum spirituale. Nutrimentum autem non datur nisi viventi. Cùm ergo vita spiritualis sit per gratiam, non competit hoc sacramentum nisi habenti gratiam. Non ergo per hoc sacramentum confertur gratia, ut primò habeatur; similiter etiam nec ad hoc quòd augeatur, quia augmentum spirituale pertinet ad sacramentum confirmationis, ut dictum est quæst. 72, art. 1. Non ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

2. Præterea, hoc sacramentum confertur ut quædam spiritualis refectio. Sed refectio spiritualis magis videtur pertinere ad usum gratiæ quàm ad gratiæ collationem. Ergo videtur quòd per hoc sacramentum gratia non conferatur.

3. Præterea, sicut supra dictum est, qu. 74, art. 1, in hoc sacramento corpus Christi offertur pro salute corporis, sanguis autem pro salute animæ. Sed corpus non est subjectum gratiæ, sed anima, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 110, art. 4. Ergo ad minus quantùm ad corpus per hoc sacramentum gratia non confertur.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 6, 52: *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vitâ.* Sed vita spiritualis est per gratiam. Ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

Respondeo dicendum quòd effectus hujus sacramenti debet considerari primò quidem et principaliter ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus; qui sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiæ, secundùm illud Joan. 1, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ita in hominem sacramentaliter veniens vitam gratiæ operatur, secundùm illud Joan. 6, 58: *Qui manducat me, vivet propter me.* Unde et Cyrillus dicit (similia his multa habet lib. 4 in Joan., cap. 2 et 3; habetur autem express. in Cat. aur. D. Th., sup. hunc. loc.): « Vivificativum Dei Verbum « uniens seipsum propriæ carni, fecit ipsam « vivificativam. Decebat enim eum nostris « quodammodò uniri corporibus per sacram « ejus carnem et pretiosum sanguinem, quæ « accipimus in benedictionem vivificativam « in pane et in vino. » Secundò consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repræsentatur, quod est passio Christi, sicut supra dictum est, quæst. 74, art. 1, et quæst. 76, art. 2, ad 1. Et ideò effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Joan. 19: *Continuò exivit sanguis, et aqua*, dicit Chrysostomus, hom. 84, in Joan., circ. med.: *Quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cùm accesseris ad tremendum calicem, ut ab ipsâ bibiturus Christi costâ ita accedas.* Unde et ipse Dominus dicit Matth. 26, 28: *Hic est sanguis meus... qui pro vobis* (1) *effundetur in remissionem peccatorum.* Tertiò consideratur effectus hujus sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potûs. Et ideò omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantùm ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantùm ad vitam spiritualem. Unde Ambrosius dicit in lib. 5 de Sacramentis, cap. 4, circ. med.: *Iste panis est vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit.* Et Chrysostomus dicit super Joan., hom. 45, à med.: *Præstat se nobis desiderantibus et palpare, et comedere et amplecti.* Unde et ipse Dominus dicit Joan. 6, 56: *Caro mea verè est cibus, et sanguis meus verè est potus.* Quartò consideratur effectus hujus sacramenti ex speciebus in quibus traditur hoc sacramentum. Unde Augustinus ibidem (scilicet tract. 26 in Joan., parùm ante fin.) dicit: « Dominus noster corpus et « sanguinem suum in eis rebus commendavit « quæ ad unum aliquid rediguntur ex multis; « namque aliud, » scilicet panis, « ex multis « granis in unum constat; aliud, » scilicet vinum, « in unum ex multis acinis confluit. » Et ideò ipse alibi dicit super Joan., loc. cit., à med.: *O sacramentum pietatis, ô signum unitatis, ô vinculum charitatis!* Et quia Christus et ejus passio est causa gratiæ et spiritualis refectio, et charitas sine gratiâ esse non potest, ex omnibus præmissis manifestum est quòd hoc sacramentum gratiam confert.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi; nec aliquis habet gratiam ante susceptionem hujus sacramenti, nisi ex aliquo voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiæ, sicut parvuli, sicut supra dictum est, quæst. 73, art. 3. Unde ex efficaciâ virtutis ipsius est quòd etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut cùm sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur; aliter tamen quàm per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi; per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quòd homo in seipso perfectus existat per conjunctionem ad Deum.

Ad secundum dicendum quòd hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter cum virtute charitatis. Unde Damascenus, lib. 4, orth. Fid., cap. 14, à med., comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit, Isai. 6. Carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni; ita et *panis communionis non simplex panis est, sed unitus Divinitati.* Sicut autem Gregorius dicit in homil. Pentecostes (30 in Evang., parùm à princ.), *amor Dei non est otiosus: magna enim operatur, si est.* Et ideò per hoc sacramentum,

(1) Vulgata ibi, *pro multis.*

quantùm est ex suî virtute, non solùm habitus gratiæ et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundùm illud 2 Corinth. 5, 14 : *Charitas Christi urget nos.* Et inde est quòd ex virtute hujus sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quòd anima spiritualiter delectatur, et quodammodò inebriatur dulcedine bonitatis divinæ, secundùm illud Cantic. 5, 1 : *Comedite, amici, et bibite, et inebriamini, charissimi.*

Ad tertium dicendum quòd quia sacramenta operantur salutem quam significant, ideò secundùm quamdam assimilationem dicitur quòd in hoc sacramento corpus offertur pro salute corporis, et sanguis pro salute animæ, quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cùm sub utroque totus sit Christus, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 2. Et licèt corpus non sit immediatum subjectum gratiæ, ex animâ tamen redundat effectus gratiæ ad corpus dùm in præsenti membra nostra exhibemus *arma justitiæ Deo*; ut habetur Rom. 6, et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animæ.

Articulus ii. — *Utrùm effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriæ.* — (*Inf., qu.* 80, *art.* 2, *ad* 1, *et Joan.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd effectus hujus sacramenti non sit adeptio gloriæ. Effectus enim proportionatur suæ causæ. Sed hoc sacramentum competit viatoribus, unde et viaticum dicitur. Cùm igitur viatores nondùm sint capaces gloriæ, videtur quòd hoc sacramentum non causet adeptionem gloriæ.

2. Præterea, positâ causâ sufficienti, ponitur effectus. Sed multi accipiunt hoc sacramentum qui nunquàm pervenient ad gloriam, ut patet per Augustinum, 21 de Civit. Dei, cap. 25. Non ergo hoc sacramentum est causa adeptionis gloriæ.

3. Præterea, majus non efficitur à minori, quia nihil agit ultra suam speciem. Sed minus est accipere Christum sub specie alienâ, quod fit in hoc sacramento, quàm frui eo in specie propriâ, quod pertinet ad gloriam. Ergo hoc sacramentum non causat adeptionem gloriæ.

Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 52 : *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum.* Sed vita æterna est vita gloriæ. Ergo effectus hujus sacramenti est adeptio gloriæ.

Respondeo dicendum quòd in hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio ejus repræsentata, et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species ejus.

Et quantùm ad utrumque competit huic sacramento quòd causet adeptionem vitæ æternæ. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitæ æternæ, secundùm illud Hebr. 9, 15 : *Novi Testamenti mediator est; ut morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem æternæ hæreditatis.* Unde et in formâ hujus sacramenti dicitur : *Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti.* Similiter etiam refectio cibi spiritualis et unitas significata per species panis et vini habentur quidem in præsenti, sed imperfectè, perfectè autem in statu gloriæ. Unde Augustinus dicit super illud Joan. 6 : *Caro mea verè est cibus*, tract. 26 in Joan., aliquant. ante fin. : « Cùm cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non præstat nisi iste cibus et potus qui eos à quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit, et unitas plena atque perfecta. »

Ad primum ergo dicendum quòd sicut passio Christi, in cujus virtute hoc sacramentum operatur, est quidem causa sufficiens gloriæ, non tamen ita quòd statim per ipsam introducamur in gloriam, sed oportet ut priùs simul compatiamur, ut postea simul glorificemur, sicut dicitur Rom. 8, ita hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam, et ideò viaticum dicitur, in cujus figuram legitur 3 Reg. 19, 8, quòd *Elias comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Oreb.*

Ad secundum dicendum quòd sicut passio Christi non habet suum effectum in his qui se ad eam non habent ut debent, ita et per hoc sacramentum non adipiscuntur gloriam qui indecenter ipsum suscipiunt. Unde Augustinus dicit super Joan., exponens illa verba loci cit. (tract. 26) : « Aliud est sacramentum, et aliud virtus sacramenti. Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur Panem ergo cœlestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. » Unde non est mirum, si illi qui innocentiam non servant, effectum hujus sacramenti non consequuntur.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd Christus sub alienâ specie sumitur, pertinet ad rationem sacramenti, quod instrumentaliter agit. Nihil autem prohibet causam instrumentalem producere potiorem effectum, ut ex supra dictis patet, quæst. 77, art. 3, ad 3.

Articulus iii. — *Utrùm effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis.* — (4, *dist.* 9, *art.* 3, *quæstiunc.* 2, *corp.*, *et dist.* 12, *qu.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis. Dicitur enim in quâdam collectâ : *Sit hoc sacramentum ablutio scelerum.* Sed scelera dicuntur peccata mortalia. Ergo per hoc sacramentum peccata mortalia abluuntur.

2. Præterea, hoc sacramentum agit in virtute passionis Christi, sicut et baptismus. Sed per baptismum dimittuntur peccata mortalia, ut supra dictum est, qu. 69, art. 1. Ergo et per hoc sacramentum, præsertim cùm in formâ hujus sacramenti dicatur : *Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*

3. Præterea, per hoc sacramentum gratia confertur, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Sed per gratiam justificatur homo à peccatis mortalibus, secundùm illud Rom. 3, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo

per hoc sacramentum remittuntur peccata mortalia.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 11, 29: *Qui manducat et bibit indignè, judicium sibi manducat et bibit*; dicit autem Glossa (Petri Lomb.) ibidem, quòd « *ille manducat et bibit* « *indignè,* » *qui in crimine est, vel irreverenter tractat; et talis manducat, et bibit sibi judicium, id est, damnationem.* Ergo ille qui est in peccato mortali, per hoc quòd accipit hoc sacramentum, magis accumulat sibi peccatum, quàm remissionem sui peccati consequatur.

Respondeo dicendum quòd virtus hujus sacramenti potest considerari dupliciter: uno modo secundùm se; et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quæcumque peccata ex passione Christi, quæ est fons et causa remissionis peccatorum. Alio modo potest considerari per comparationem ad eum qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur vel non invenitur impedimentum percipiendi hujus sacramenti effectum. Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum hujus sacramenti, eò quòd non est conveniens susceptor hujus sacramenti, tum quia non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis; tum quia non potest uniri Christo (quod fit per hoc sacramentum), dùm est in affectu peccandi mortaliter. Et ideò, ut dicitur in lib. de ecclesiast. Dogmatib., cap. 53, *si mens in affectu* (1) *peccandi est, gravatur magis Eucharistiæ perceptione, quàm purificetur.* Unde hoc sacramentum in eo qui ipsum percipit in conscientiâ peccati mortalis, non operatur remissionem peccati.

Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter: uno modo non perceptum actu, sed voto, sicut cùm quis priùs justificatur à peccato; alio modo etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet: fortè enim primò non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam charitatis, quæ contritionem perficiet, et remissionem peccati.

Ad primum ergo dicendum quòd petimus ut hoc sacramentum sit ablutio scelerum, vel eorum quorum conscientiam non habemus, secundùm illud psalmi 18, 13: *Ab occultis meis munda me, Domine;* vel ut contritio in nobis perficiatur ad scelerum remissionem; vel etiam ut nobis robur detur ad scelera vitanda.

Ad secundum dicendum quòd baptismus est spiritualis generatio, quæ est mutatio de non esse spirituali in esse spirituale, et datur per modum ablutionis; et ideò, quantùm ad utrumque, non inconvenienter accedit ad baptismum qui habet conscientiam peccati mortalis. Sed per hoc sacramentum homo sumit in se Christum per modum spiritualis nutrimenti, quod non competit mortuo in peccatis. Et ideò non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd gratia est sufficiens causa remissionis peccati mortalis; non tamen actu remittit peccatum mortale, nisi cùm primò datur peccatori. Sic autem non datur in hoc sacramento. Unde ratio non sequitur.

Articulus iv. — *Utrùm per hoc sacramentum remittantur peccata venialia.* — (*Inf., qu.* 87, *art.* 3, *corp.; et* 4, *dist.* 12, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 1, *corp., et art.* 2, *qu.* 1, *per tot.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd per hoc sacramentum non remittantur peccata venialia. Hoc enim sacramentum, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 26, à med., est *sacramentum charitatis.* Sed venialia peccata non contrariantur charitati, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, qu. 88, art. 1 et 2, et 2-2, qu. 24, art. 10. Cùm ergo contrarium tollatur per suum contrarium, videtur quòd peccata venialia per hoc sacramentum non remittantur.

2. Præterea, si peccata venialia per hoc sacramentum remittantur, quâ ratione remittitur unum, remittuntur et omnia. Sed non videtur quòd omnia remittantur, quia sic frequenter aliquis esset absque omni peccato veniali, contra id quod dicitur 1 Joan. 1, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Non ergo per hoc sacramentum remittitur aliquod peccatum veniale.

3. Præterea, contraria mutuò se expellunt. Sed peccata venialia non prohibent à perceptione hujus sacramenti: dicit enim Augustinus super illud Joan. 6: *Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt;* tract. 26 in Joan., parùm ante med.: *Innocentiam ad altare apportate: peccata, etsi sunt quotidiana, non sint mortifera.* Ergo neque peccata venialia per hoc sacramentum tolluntur.

Sed contra est quod Innocentius III dicit lib. 4 de Myster. missæ, cap. 44, ante med., quòd hoc sacramentum *venialia delet, et cavet mortalia.*

Respondeo dicendum quòd in hoc sacramento duo possunt considerari, scilicet ipsum sacramentum, et res sacramenti. Et ex utroque apparet quòd hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi est necessarium corpori ad restaurandum id quod quotidiè deperditur per actionem caloris naturalis. Spiritualiter autem quotidie aliquid in nobis deperditur ex calore concupiscentiæ per peccata venialia, quæ diminuunt fervorem charitatis, ut in secundâ parte habitum est, 2-2, quæst. 24, art. 10. Et ideò competit huic sacramento ut remittat peccata venialia. Unde et Ambrosius dicit in lib. 5 de Sacramentis, cap. 4 (implic.), quòd *iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianæ infirmitatis.* Res autem hujus sacramenti est charitas, non solùm quantùm ad habitum, sed etiam quantùm ad actum, qui

(1) Ita cum Gennadio hujus libri auctores, ut communiùs censetur, et Mss. plurimis Nicolaius. Al., *in actu*.

excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quòd virtute hujus sacramenti remittuntur peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum quòd peccata venialia etsi non contrariantur charitati quantùm ad habitum, contrariantur tamen ei quantùm ad fervorem actûs, qui excitatur per hoc sacramentum, ratione cujus peccata venialia tolluntur.

Ad secundum dicendum quòd illud verbum non est intelligendum, quin aliquâ horâ possit homo esse absque omni reatu peccati venialis; sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum quòd major est virtus charitatis, cujus est hoc sacramentum, quàm venialium peccatorum. Nam charitas tollit per suum actum peccata venialia, quæ tamen non possunt totaliter impedire actum charitatis. Et eadem ratio est de hoc sacramento.

Articulus v. — *Utrùm per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 2, *ad* 3, *et dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur. Homo enim per hoc sacramentum suscipit in se effectum passionis Christi, ut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst., sicut et per baptismum: sed per baptismum percipit homo remissionem omnis pœnæ virtute passionis Christi, quæ sufficienter satisfecit pro omnibus peccatis, ut ex supra dictis patet, quæst. 69, art. 2. Ergo videtur quòd per hoc sacramentum homini remittatur totus reatus pœnæ.

2. Præterea, Alexander I papa dicit in epist. ad omnes Orth., post med. (et habetur cap. 8 de Consecrat., dist. 2): *Nihil in sacrificiis majus esse potest quàm corpus et sanguis Christi.* Sed per sacrificia veteris legis homo satisfaciebat pro peccatis suis; dicitur enim Levit. 4 et 5: *Si peccaverit homo, offeret hoc vel illud pro peccato suo, et remittetur ei.* Ergo multò magis hoc sacramentum valet ad remissionem omnis pœnæ.

3. Præterea, constat quòd per hoc sacramentum aliquid de reatu pœnæ dimittitur; unde et in satisfactionem aliquibus injungitur quòd pro se missas faciant celebrari. Sed quâ ratione una pars pœnæ dimittitur, eâdem ratione et alia, cùm virtus Christi, quæ in hoc sacramento continetur, sit infinita. Ergo videtur quòd per hoc sacramentum tota pœna tollatur.

Sed contra est quòd secundùm hoc non esset homini alia pœna injungenda, sicut nec baptizato injungitur.

Respondeo dicendum quòd hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum; sed rationem sacrificii habet, in quantum offertur; rationem autem sacramenti, in quantum sumitur. Et ideò effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur.

Si igitur consideretur ut sacramentum, habet effectum dupliciter: uno modo directè ex vi sacramenti; alio modo quasi ex quâdam concomitantiâ, sicut et circa continentiam sacramenti dictum est, quæst. 76, art. 1 et 2. Ex vi quidem sacramenti directè habet illum effectum ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum, et ad membra ejus, sicut et nutrimentum unitur nutrito. Sed quia hæc unitas fit per charitatem, ex cujus fervore aliquis consequitur remissionem non solùm culpæ, sed etiam pœnæ, inde est quòd ex consequenti per quamdam concomitantiam ad principalem effectum homo consequitur remissionem pœnæ, non quidem totius, sed secundùm modum suæ devotionis et fervoris.

In quantum verò est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quàm quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit Luc. 21, de viduâ quæ obtulit duo æra, quòd *plus omnibus misit.* Quamvis ergo hæc oblatio ex suî quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœnâ, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundùm quantitatem suæ devotionis, et non pro totâ pœnâ.

Ad primum ergo dicendum quòd sacramentum baptismi directè ordinatur ad remissionem pœnæ et culpæ, non autem Eucharistia, quia baptismus datur homini quasi commorienti Christo, Eucharistia autem quasi nutriendo et perficiendo per Christum. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd illa sacrificia et oblationes non operabantur remissionem totius pœnæ neque quantùm ad quantitatem oblati, sicut hoc sacrificium, neque quantùm ad devotionem hominis, ex quâ contingit quòd etiam hìc non tollitur tota pœna.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd tollitur pars pœnæ, et non tota pœna per hoc sacramentum, non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanæ.

Articulus vi. — *Utrùm per hoc sacramentum præservetur homo à peccatis futuris.* — (4, *dist.* 12, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 2, *ad* 1, *et dist.* 45, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 1, *ad* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd per hoc sacramentum non præservetur homo à peccatis futuris. Multi enim dignè sumentes hoc sacramentum, postea in peccatum cadunt; quod non accideret, si hoc sacramentum præservaret à peccatis futuris. Non ergo effectus hujus sacramenti est à peccatis futuris præservare.

2. Præterea, Eucharistia est sacramentum charitatis, ut supra dictum est, art. 4 huj. quæst. Sed charitas non videtur præservare à peccatis futuris, quia semel habita potest amitti per peccatum, ut in secundâ parte habitum est, 2-2, quæst. 24, art. 2. Ergo videtur quòd nec hoc sacramentum præservet hominem à peccato.

3. Præterea, origo peccati in nobis est *lex peccati, quæ est in membris nostris*, ut patet per Apostolum Rom. 7. Sed mitigatio fomitis,

qui est lex peccati, non ponitur effectus hujus sacramenti, sed magis baptismi. Ergo præservare à peccatis futuris non est effectus hujus sacramenti.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 6, 50 : *Hic panis de cœlo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur ;* quod quidem manifestum est non intelligi de morte corporali. Ergo intelligitur quòd hoc sacramentum præservet à morte spirituali, quæ est per peccatum.

Respondeo dicendum quòd peccatum est quædam spiritualis mors animæ. Unde hoc modo præservatur aliquis à peccato futuro, quo præservatur corpus à morte futurâ, quod quidem fit dupliciter : uno modo in quantum natura hominis interiùs roboratur contra interiora corruptiva, et sic præservatur à morte per cibum, et medicinam; alio modo per hoc quòd munitur contra exteriores impugnationes, et sic præservatur per arma quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum præservat à peccato : nam primò quidem per hoc quòd Christo conjungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tanquàm spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundùm illud psal. 103, 5 : *Panis cor hominis confirmat.* Et Augustinus dicit super Joan., tract. 26, à med. : *Securus accede; panis est, non venenum.* Alio modo in quantum est quoddam signum passionis Christi, per quam victi sunt dæmones, repellit omnem dæmonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit super Joan. hom., 45, à med. : *Ut leones flammam spirantes, sic ab illâ mensâ discedimus terribiles effecti diabolo.*

Ad primum ergo dicendum quòd effectus hujus sacramenti recipitur in homine secundùm hominis conditionem, sicut contingit de quâlibet causâ activâ, quòd ejus effectus recipitur in materiâ secundùm modum materiæ. Homo autem in statu viæ est hujus conditionis, quòd liberum arbitrium ejus potest flecti in bonum et malum. Unde licèt hoc sacramentum, quantùm est de se, habeat virtutem præservativam à peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi.

Ad secundum dicendum quòd etiam charitas, quantùm est in se, præservat hominem à peccato, secundùm illud Rom. 13, 10 : *Dilectio proximi malum non operatur ;* sed ex mutabilitate liberi arbitrii contingit quòd aliquis post habitam charitatem peccat, sicut post susceptionem hujus sacramenti.

Ad tertium dicendum quòd licèt hoc sacramentum non directè ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quâdam consequentiâ, in quantum auget charitatem, quia, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 36, à princ., *augmentum charitatis est diminutio cupiditatis.* Directè autem confirmat cor hominis in bono, per quod etiam præservatur homo à peccato.

Articulus vii. — *Utrùm hoc sacramentum prosit aliis quàm sumentibus.* — (*Sup., quæst.* 78, *art.* 3, *ad* 8, *et præsenti quæst., art.* 5, *corp.; et* 4, *dist.* 12, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 2, *ad* 4, *et dist.* 45, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 1, *ad* 3, *et Joan.* 6, *lect.* 6, *fin.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum non prosit nisi sumenti. Hoc enim sacramentum est unius generis cum aliis sacramentis, utpote aliis condivisum. Sed alia sacramenta non prosunt nisi sumentibus, sicut effectum baptismi non suscipit nisi baptizatus. Ergo nec hoc sacramentum prodest aliis nisi sumenti.

2. Præterea, effectus hujus sacramenti est adeptio gratiæ et gloriæ, et remissio culpæ ad minus venialis. Si ergo hoc sacramentum haberet effectum in aliis quàm in sumentibus, posset contingere quòd aliquis adipisceretur et gratiam, et gloriam, et remissionem culpæ, absque actione et passione propriâ, alio sumente vel offerente hoc sacramentum.

3. Præterea, multiplicatâ causâ, multiplicatur effectus. Si ergo hoc sacramentum prodesset aliis quàm sumentibus, sequeretur quòd magis prodesset alicui, si multi sumerent hoc sacramentum, multis hostiis in unâ missâ consecratis, quod non habet Ecclesiæ consuetudo, ut scilicet multi communicent pro alicujus salute. Non ergo videtur quòd hoc sacramentum prosit nisi sumenti.

Sed contra est quòd in celebratione hujus sacramenti fit pro multis aliis deprecatio; quod frustra fieret nisi hoc sacramentum aliis prodesset. Hoc ergo sacramentum non solùm sumentibus prodest.

Respondeo dicendum quòd, sicut priùs dictum est, art. 5 huj. quæst., hoc sacramentum non solùm est sacramentum, sed etiam est sacrificium. In quantum enim in hoc sacramento repræsentatur passio Christi, quâ Christus *obtulit se hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. 5, habet rationem sacrificii; in quantum verò in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic ergo hoc sacramentum sumentibus quidem prodest, et per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur. Dicitur enim in canone missæ : *Quotquot ex hâc altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione cœlesti et gratiâ repleamur.*

Sed aliis qui non sumunt prodest per modum sacrificii, in quantum pro salute eorum offertur. Unde et in canone missæ dicitur : *Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ.* Et utrumque modum proficiendi Dominus expressit, dicens, Matth. 26 et Luc. 22 : *Qui pro vobis*, scilicet sumentibus, *et pro multis*, scilicet aliis, *effundetur in remissionem peccatorum.*

Ad primum ergo dicendum quòd hoc sacramentum præ aliis habet quòd est sacrificium; et ideò non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd sicut passio Christi prodest quidem omnibus quantùm ad sufficientiam, ad remissionem culpæ et adeptionem gratiæ et gloriæ, sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi con-

guntur per fidem et charitatem, ita et hoc sacrificium, quod est memoriale dominicæ passionis, non habet effectum nisi in illis qui conjunguntur huic sacramento per fidem et charitatem. Unde et Augustinus dicit ad Renatum, lib. 1 de Animâ et ejus Orig., cap. 9, à princ. : *Quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi?* Unde et in canone missæ non oratur pro his qui sunt extra Ecclesiam. Illis tamen prodest plus vel minùs, secundùm modum devotionis eorum.

Ad tertium dicendum quòd sumptio pertinet ad rationem sacramenti; sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideò ex hoc quòd aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod juvamentum. Similiter etiam ex hoc quòd sacerdos plures hostias consecrat in unâ missâ, non multiplicatur effectus hujus sacramenti, quia non est nisi unum sacrificium; nihil enim plus est virtutis in multis hostiis consecratis quàm in unâ, cùm sub omnibus et sub unâ non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in unâ missâ multas hostias consecratas sumat, participabit majorem effectum sacramenti. In pluribus verò missis multiplicatur sacrificii oblatio, et ideò multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti.

Articulus viii. — *Utrùm per veniale peccatum impediatur effectus hujus sacramenti.* — (*4, dist.* 12, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 3, *et art.* 2, *quæst.* 1, *ad* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd per veniale peccatum non impediatur effectus hujus sacramenti. Dicit enim Augustinus super illud Joan. 6 : *Patres vestri manducaverunt manna,* tract. 26 in Joan., à med. : *Panem cœlestem spiritualiter manducate; innocentiam ad altare apportate; peccata, etsi sunt quotidiana, non sint mortifera.* Ex quo patet quòd venialia peccata, quæ quotidiana dicuntur, spiritualem manducationem non impediunt. Sed spiritualiter manducantes effectum hujus sacramenti percipiunt. Ergo peccata venialia non impediunt effectum hujus sacramenti.

2. Præterea, hoc sacramentum non est minoris virtutis quàm baptismus. Sed effectum baptismi, sicut supra dictum est, quæst. 69, art. 9, impedit sola fictio, ad quam non pertinent peccata venialia, quia, sicut Sap. 1, 5, dicitur, *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum,* qui tamen per peccata venialia non fugatur. Ergo neque effectum hujus sacramenti impediunt peccata venialia.

3. Præterea, nihil quod removetur per actionem alicujus causæ, potest impedire ejus effectum. Sed peccata venialia tolluntur per hoc sacramentum. Ergo non impediunt ejus effectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 14, à med. : *Ignis ejus, quod in nobis est desiderii, assumens eam, quæ ex carbone,* id est, ex hoc sacramento, *ignitionem, comburat nostra peccata, et illuminet corda nostra, ut participatione divini ignis igniamur et deificemur.* Sed ignis nostri desiderii vel amoris impeditur per peccata venialia, quæ impediunt fervorem charitatis, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, qu. 81, art. 4, et 2-2, quæst. 24, art. 10. Ergo peccata venialia impediunt effectum hujus sacramenti.

Respondeo dicendum quòd peccata venialia dupliciter accipi possunt : uno modo prout sunt præterita; alio modo prout sunt actu exercita. Primo quidem modo peccata venialia nullo modo impediunt effectum hujus sacramenti. Potest enim contingere quòd aliquis post multa peccata venialia commissa devotè accedat ad hoc sacramentum, et plenariè hujus sacramenti consequatur effectum. Secundo autem modo peccata venialia non ex toto impediunt hujus sacramenti effectum, sed in parte. Dictum est enim, art. 1 et 2 huj. qu., quòd effectus hujus sacramenti non solùm est adeptio habitualis gratiæ vel charitatis, sed etiam quædam actualis refectio spiritualis dulcedinis, quæ quidem impeditur, si aliquis accedat ad hoc sacramentum per peccata venialia mente distractus; non autem tollitur augmentum habitualis gratiæ vel charitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui cum actu venialis peccati ad hoc sacramentum accedit, habitualiter quidem manducat spiritualiter, sed non actualiter; et ideò habitualem effectum hujus sacramenti percipit, non autem actualem.

Ad secundum dicendum quòd baptismus non ita ordinatur ad actualem effectum, id est, fervorem charitatis, sicut hoc sacramentum. Nam baptismus est spiritualis regeneratio, per quam acquiritur prima perfectio, quæ est habitus vel forma; hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quæ habet actualem delectationem.

Ad tertium dicendum quòd illa ratio procedit de venialibus præteritis, quæ per hoc sacramentum tolluntur.

QUÆSTIO LXXX.

De usu, seu sumptione hujus sacramenti in communi. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de usu sive sumptione hujus sacramenti, et primò quidem in communi; secundò quomodò Christus est usus hoc sacramento.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrùm sint duo modi manducandi hoc sacramentum, scilicet sacramentaliter et spiritualiter; 2° utrùm soli homini conveniat manducare spiritualiter hoc sacramentum; 3° utrùm solius hominis justi sit manducare sacramentaliter; 4° utrùm peccator manducans sacramentaliter peccet; 5° de quantitate hujus peccati; 6° utrùm peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus; 7° utrùm nocturna pollutio impediat hominem à sumptione hujus sacramenti; 8° utrùm sit solùm à jejunis sumendum; 9° utrùm sit exhibendum non habentibus usum rationis; 10° utrùm sit quotidiè sumendum; 11° utrùm liceat omninò abstinere; 12° utrùm liceat percipere corpus sine sanguine.

Articulus primus. — *Utrùm distingui debeant duo modi manducandi corpus Christi.* — (*Inf., art.* 2, *et* 3, *corp., et* 4, *dist.* 9, *art.* 2, *quæst.* 1, *ad* 1, *et quæst.* 3, *per tot., et Joan.*

6, *lect.* 7, *et* 1 *Corinth.* 11, *lect.* 7, *fin.*, *et op.* 58, *cap.* 17, 18, 19 *et* 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeant distingui duo modi manducandi corpus Christi, scilicet sacramentaliter et spiritualiter. Sicut enim baptismus est spiritualis regeneratio, secundùm illud Joan. 3, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto*, etc., ita etiam hoc sacramentum est spiritualis cibus; unde Dominus de hoc sacramento loquens dicit, Joan. 6, 64 : *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Sed circa baptismum non distinguitur duplex modus sumendi, scilicet sacramentalis et spiritualis. Ergo neque circa hoc sacramentum debet hæc distinctio adhiberi.

2. Præterea, ea quorum unum est propter alterum, non debent ad invicem dividi, quia unum ab alio speciem trahit. Sed sacramentalis manducatio ordinatur ad spiritualem sicut ad finem. Non ergo debet sacramentalis manducatio contra spiritualem dividi.

3. Præterea, ea quorum unum non potest esse sine altero, non debent contra se dividi. Sed videtur quòd nullus possit manducare spiritualiter, nisi etiam sacramentaliter manducet; alioquin antiqui patres hoc sacramentum spiritualiter manducâssent; frustra etiam esset sacramentalis manducatio, si sine eâ spiritualis esse posset. Non igitur convenienter distinguitur circa hoc sacramentum duplex manducatio, scilicet sacramentalis et spiritualis.

Sed contra est quod super illud 1 Corinth. 11 : *Qui manducat et bibit indignè*, etc., dicit Glossa ordin. : *Duos dicimus esse modos manducandi, unum sacramentalem, et alium spiritualem.*

Respondeo dicendum quòd in sumptione hujus sacramenti duo sunt consideranda, scilicet ipsum sacramentum, et effectus ipsius; de quorum utroque jam supra dictum est, qu. præc. Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit, quòd percipit ejus effectum. Contingit autem quandoque, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 3 et 8, quòd aliquis impeditur à percipiendo effectu hujus sacramenti; et talis sumptio hujus sacramenti est imperfecta.

Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solùm sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam quis percipit effectum hujus sacramenti, quo spiritualiter homo Christo conjungitur per fidem et charitatem.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam circa baptismum et alia hujusmodi sacramenta similis distinctio adhibetur. Nam quidam suscipiunt tantùm sacramentum, quidam verò sacramentum et rem sacramenti. In hoc tamen differunt quia cùm alia sacramenta perficiantur in usu materiæ, percipere sacramentum est ipsa perfectio sacramenti; hoc autem sacramentum perficitur in consecratione materiæ, et ideò uterque usus est consequens hoc sacramentum. In baptismo etiam et in aliis sacramentis characterem imprimentibus illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualem effectum, scilicet characterem, quod non accidit in hoc sacramento. Et ideò magis in hoc sacramento distinguitur usus sacramentalis à spirituali, quàm in baptismo.

Ad secundum dicendum quòd sacramentalis manducatio, quæ pertingit ad spiritualem, non dividitur contra spiritualem, sed includitur ab eâ; sed illa sacramentalis manducatio contra spiritualem dividitur, quæ effectum non consequitur; sicut imperfectum, quod non pertingit ad perfectionem speciei, dividitur contra perfectum.

Ad tertium dicendum quòd sicut supra dictum est, quæst. 73, art. 3, effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non accipiat in re. Et ideò sicut aliqui baptizantur baptismo flaminis propter desiderium baptismi, antequàm baptizentur baptismo aquæ, ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequàm sacramentaliter sumant. Sed hoc contingit dupliciter : uno modo propter desiderium sumendi ipsum sacramentum, et hoc modo dicuntur baptizari, et manducare spiritualiter, et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere hæc sacramenta jam instituta; alio modo propter figuram, sicut dicit Apostolus 1 Cor. 10, 2, quòd antiqui patres *baptizati sunt in nube et in mari*, et quòd *spiritualem escam manducaverunt, et spiritualem potum biberunt.* Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia pleniùs inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quàm solum desiderium, sicut supra circa baptismum dictum est, qu. 69, art. 4, ad 2.

Articulus II. — *Utrùm solius hominis sit hoc sacramentum spiritualiter sumere.* — (4, *dist.* 9, *art.* 2, *quæst.* 3 *et* 5, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solius hominis sit hoc sacramentum spiritualiter sumere, sed etiam angelorum, quia super illud ps. 77 : *Panem angelorum manducavit homo*, dicit Glossa (ord. et interl. implic.), *id est, corpus Christi, qui est verè cibus angelorum.* Sed hoc non esset, si angeli spiritualiter Christum non manducarent. Ergo angeli spiritualiter Christum manducant.

2. Præterea, Augustinus dicit super Joan., tract. 26, inter med. et fin. : *Hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in prædestinatis.* Sed ad istam societatem non solùm pertinent homines, sed etiam sancti angeli. Ergo sancti angeli spiritualiter manducant.

3. Præterea, Augustinus in lib. de Verbis Domini, serm. 46, dicit : *Spiritualiter manducandus est Christus, quoniam ipse dicit : Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.* Sed hoc convenit non solùm hominibus, sed etiam sanctis angelis, in quibus per charitatem est Christus, et ipsi in eo. Ergo videtur quòd spiritualiter manducare non solùm sit hominum, sed etiam angelorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan., tract. 26, parùm à med. : *Panem de altari spiritualiter manducate; innocentiam ad altare apportate.* Sed angelorum non est accedere ad altare tanquàm aliquid sint inde sumpturi. Ergo angelorum non est spiritualiter manducare.

Respondeo dicendum quòd in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propriâ, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter ipsum Christum : uno modo prout in suâ specie consistit; et hoc modo angeli manducant spiritualiter ipsum Christum in quantum ei uniuntur fruitione charitatis perfectæ, et visione manifestâ (quem panem expectamus in patriâ), non per fidem, sicut nos ei hìc unimur. Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum, prout est sub speciebus hujus sacramenti, in quantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum; et hoc non solùm est spiritualiter manducare Christum, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum; quod non competit angelis. Et ideò licèt angeli spiritualiter manducent Christum, non tamen convenit eis spiritualiter manducare hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem patriæ, eo modo quo angeli eo fruuntur; et quia ea quæ sunt ad finem derivantur à fine, inde est quòd ista manducatio Christi quâ eum sumimus sub sacramento, quodammodò derivatur ab illâ manducatione quâ angeli fruuntur Christo in patriâ. Et ideò dicitur homo manducare panem angelorum, quia primò et principaliter est angelorum, qui eo fruuntur in specie propriâ; secundariò autem est hominum, qui Christum sub sacramento accipiunt.

Ad secundum dicendum quòd ad societatem corporis mystici pertinent quidem et homines et angeli; sed homines per fidem, angeli autem per manifestam visionem. Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in ænigmate. Et ideò, propriè loquendo, non angelis, sed hominibus convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd Christus manet in hominibus secundùm præsentem statum per fidem, sed in angelis beatis est per manifestam visionem. Et ideò non est simile, sicut dictum est in solut. præc.

ARTICULUS III. — *Utrùm solus homo justus possit Christum sacramentaliter manducare.* — (4, *dist.* 9, *art.* 2, *quæst.* 1 *et* 2, *et art.* 3, *quæst.* 2, *corp.*, *fin.*, *et dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 2, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus possit manducare Christum sacramentaliter, nisi homo justus. Dicit enim Augustinus in lib. de Remedio pœnitentiæ (habetur tract. 25 in Joan., circa med.) : *Utquid paras dentem et ventrem? Crede, et manducâsti; credere enim in eum, hoc est panem vivum manducare.* Sed peccator non credit in eum, quia non habet fidem formatam, ad quam pertinet credere in Deum, ut in secundâ parte habitum est, 2-2, quæst. 4, art. 5. Ergo peccator non potest manducare hoc sacramentum, quod est panis vivus.

2. Præterea, hoc sacramentum maximè dicitur esse sacramentum charitatis, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4. Sed sicut infideles privantur fide, ita omnes peccatores privantur charitate; infideles autem non videntur posse sacramentaliter sumere hoc sacramentum, cùm in formâ hujus sacramenti dicatur, *Mysterium fidei.* Ergo pari ratione neque aliquis peccator potest corpus Christi sacramentaliter manducare.

3. Præterea, peccator magis est abominabilis Deo quàm creatura irrationalis; dicitur enim in psal. 48, 21, de homine peccatore : *Homo, cùm in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sed animal brutum, putà mus aut canis, non potest sumere hoc sacramentum, sicut etiam non potest sumere sacramentum baptismi. Ergo videtur quòd pari ratione neque peccatores hoc sacramentum manducent.

Sed contra est quod super illud Joan. 6 : *Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt,* dicit Augustinus, tract. 26 in Joan., à med. : *Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur; unde dicit Apostolus : « Judicium sibi manducat et bibit. »* Sed non moriuntur sumendo nisi peccatores. Ergo peccatores corpus Christi sacramentaliter manducant, et non solùm justi.

Respondeo dicendum quòd circa hoc quidam antiqui erraverunt, dicentes quòd corpus Christi nec etiam sacramentaliter à peccatoribus sumitur; sed quàm citò labiis peccatoris contingitur, tam citò sub speciebus sacramentalibus desinit esse corpus Christi.

Sed hoc est erroneum; derogat enim veritati hujus sacramenti, ad quam pertinet, sicut supra dictum est, quæst. 76, art. 6, ad 3, quòd manentibus speciebus, corpus Christi sub eis esse non desinat. Species autem manent, quamdiù substantia panis maneret, si ibi adesset, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 5 et 8. Manifestum est autem quòd substantia panis assumpta à peccatore non statim esse desinit, sed manet, quamdiù per calorem naturalem digeratur : unde tamdiù corpus Christi sub speciebus sacramentalibus manet à peccatoribus sumptis. Unde dicendum est quòd peccator sacramentaliter corpus Christi manducare potest, et non solùm justus.

Ad primum ergo dicendum quòd verba illa et similia sunt intelligenda de spirituali manducatione, quæ peccatoribus non convenit. Et ideò ex pravo intellectu horum verborum videtur prædictus error processisse, dùm nescierunt distinguere inter corporalem et spiritualem manducationem.

Ad secundum dicendum quòd etiamsi infidelis sumat species sacramentales, corpus Christi sub sacramento sumit; unde manducat Christum sacramentaliter, si ly *sacramentaliter* determinat verbum ex parte manducati; si autem ex parte manducantis, tunc

propriè loquendo non manducat sacramentaliter, quia non utitur eo quod accipit, ut sacramento, sed ut simplici cibo. Nisi fortè infidelis intenderet recipere illud quod Ecclesia confert, licèt non haberet fidem veram circa alios articulos, vel etiam circa hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiù species illæ manent, hoc est, quamdiù substantia panis maneret; sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, qui voluit à peccatoribus crucifigi absque diminutione suæ dignitatis, præsertim cùm mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundùm propriam speciem, sed solùm secundùm species sacramentales. Quidam autem dixerunt quòd statim cùm sacramentum tangitur à mure vel cane, desinit ibi esse corpus Christi; quod etiam derogat veritati sacramenti, sicut supra dictum est, in corp. art. Nec tamen dicendum est quòd animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento; unde non sacramentaliter, sed per accidens corpus Christi manducat, sicut manducaret ille qui sumeret hostiam consecratam, nesciens eam esse consecratam. Et quia id quod est per accidens, non cadit in divisione alicujus generis, ideò hic modus manducandi corpus Christi non ponitur tertius præter sacramentalem et spiritualem.

Articulus iv. — *Utrùm peccator sumens corpus Christi sacramentaliter, peccet.* — (*Inf., art.* 7 *et* 8, *corp.; et* 4, *dist.* 9, *art.* 3, *quæst.* 1 *et* 2, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccator sumens corpus Christi sacramentaliter, non peccet. Non enim est majoris dignitatis Christus sub specie sacramenti quàm sub specie propriâ. Sed peccatores tangentes corpus Christi sub specie propriâ non peccabant; quin etiam veniam peccatorum consequebantur, sicut legitur Lucæ 7, de muliere peccatrice; et Matth. 14, 36, dicitur: *Quicumque tetigerunt fimbriam vestimenti ejus, salvi facti sunt.* Ergo non peccant, sed magis salutem consequuntur, sacramentum corporis Christi sumendo.

2. Præterea, hoc sacramentum, sicut et alia, est quædam spiritualis medicina. Sed medicina datur infirmis ad salutem, secundùm illud Matth. 9, 12: *Non est opus valentibus medicus, sed malè habentibus;* infirmi autem vel malè habentes spiritualiter sunt peccatores. Ergo hoc sacramentum absque culpâ sumere possunt (1).

3. Præterea, hoc sacramentum, cùm in se Christum contineat, est de maximis bonis. Maxima autem bona, secundùm Augustinum, in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 19, sunt quibus nullus malè potest uti. Nullus autem peccat, nisi per abusum alicujus rei. Ergo nullus peccator sumens hoc sacramentum peccat.

4. Præterea, sicut hoc sacramentum sentitur gustu et tactu, ita et visu. Si ergo peccator ex eo quòd sumit hoc sacramentum peccet (1), videtur etiam quòd peccaret videndo, quod patet esse falsum, cùm Ecclesia omnibus hoc sacramentum videndum et adorandum proponat. Ergo peccator non peccat ex hoc quòd manducat hoc sacramentum.

5. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis peccator non habet conscientiam sui peccati, nec tamen talis peccare videtur corpus Christi sumendo, quia secundùm hoc omnes peccarent qui sumunt, quasi periculo se exponentes, cùm Apostolus dicat 1 Corinth. 4, 4: *Nihil mihi conscius sum; sed non in hoc justificatus sum.*

Non ergo videtur quòd peccatori cedat in culpam, si hoc sacramentum sumat.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 11, 29: *Qui manducat et bibit indignè, judicium sibi manducat et bibit*, id est, *condemnationem.* Dicit autem Glossa (Petri Lomb.) ibidem quòd *indignè manducat et bibit, qui in crimine est, vel irreverenter tractat.* Ergo qui est in peccato mortali, si hoc sacramentum accipiat, damnationem acquirit, mortaliter peccans.

Respondeo dicendum quòd in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum, est signum ejus quod est res sacramenti. Duplex autem est res hujus sacramenti, sicut supra dictum est, qu. 73, art. 6: una quidem quæ est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum, et membris ejus incorporatum; quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali. Et ideò manifestum est quòd quicumque cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in hoc sacramento committit; et ideò incurrit sacrilegium, tanquàm sacramenti violator, et propter hoc mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus in propriâ specie apparens non exhibebat se tangendum hominibus in signum spiritualis unionis ad ipsum, sicut exhibetur sumendus in hoc sacramento. Et ideò peccatores eum in propriâ specie tangentes non incurrebant crimen falsitatis circa divina, sicut peccatores sumentes hoc sacramentum. Et præterea Christus adhuc gerebat similitudinem carnis peccati; et ideò convenienter se peccatoribus tangendum exhibebat; sed remotâ similitudine carnis peccati per gloriam resurrectionis, se tangi prohibuit à muliere, quæ defectum fidei circa ipsum patiebatur, secundùm

(1) Ita edita exempla omnia quæ videmus. Codd. Tarrac. et Alcan.: *Ergo sacramentum absque culpâ sumi potest.* Theologi: *Ergo hoc sacramentum corporaliter absque culpâ sumi potest;* quæ est lectio Cajetani, et edit. Plantin. et marginalis edit. Rom.

(1) Ita, Theologis probantibus, edit. Mss. ferè omnes: *Hoc sacramentum gustu et tactu, peccet;* et mox cod. Alcan., *videtur quòd etiam peccaret*, etc.; meliùs.

illud Joan. 20, 17: *Noli me tangere; nondùm enim ascendi ad Patrem meum*, scilicet *in corde tuo*, ut Augustinus exponit, tract. 121 in Joan., circa med. Et ideò peccatores, qui defectum fidei formatæ patiuntur circa Christum, repelluntur à contactu hujus sacramenti.

Ad secundum dicendum quòd non quælibet medicina competit secundùm quemlibet statum infirmitatis; nam medicina quæ datur jam liberatis à febre ad confortationem, noceret, si daretur adhuc febricitantibus. Ita etiam baptismus et pœnitentia sunt quasi medicinæ purgativæ, quæ dantur ad tollendam febrem peccati; hoc autem sacramentum est medicina confortativa, quæ non debet dari nisi liberatis a peccato.

Ad tertium dicendum quòd maxima bona intelligit Augustinus virtutes animæ, quibus nullus malè utitur, quasi principiis mali usûs; utitur tamen eis aliquis malè, quasi objectis mali usûs, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt. Ita et hoc sacramentum, quantùm est ex se, non est principium mali usûs, sed objectum. Unde Augustinus dicit, tract. 62 in Joan., circ. princ.: « Multi « indignè accipiunt corpus Christi, per quod « docemur quàm cavendum sit malè accipere « bonum. Ecce enim per bonum factum est « malum, dùm malè accipitur bonum; sicut « è contra Apostolo per malum factum est « bonum, cùm benè accepit malum, » scilicet cùm stimulum Satanæ patienter portavit.

Ad quartum dicendum quòd per visum non accipitur ipsum corpus Christi, sed solùm sacramentum ejus, quia scilicet non pertingit visus ad substantiam corporis Christi, sed solùm ad species sacramentales, ut supra dictum est, qu. 76, art. 7. Sed ille qui manducat, non solùm sumit species sacramentales, sed etiam ipsum Christum, qui est sub eis. Et ideò à visione corporis Christi nullus prohibetur qui sit sacramentum Christi consecutus, scilicet baptismum. Non baptizati autem non sunt admittendi etiam ad inspectionem hujus sacramenti, ut patet per Dionysium in lib. eccles. Hierarch., cap. 7, ante med. Sed ad manducationem non sunt admittendi, nisi soli illi qui non solùm sacramentaliter, sed etiam realiter, sunt Christo conjuncti.

Ad quintum dicendum quòd hoc quòd non habet aliquis conscientiam sui peccati, potest contingere dupliciter: uno modo per culpam suam, vel quia per ignorantiam juris, quæ non excusat, reputat non esse peccatum quod est peccatum, putà si aliquis fornicator reputaret simplicem fornicationem non esse peccatum mortale; vel quia negligens est in examinatione suî ipsius, contra id quod Apostolus dicit 1 Corinth. 11, 28: *Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat.* Et sic nihilominùs peccat peccator sumens corpus Christi, licèt non habeat conscientiam peccati, quia ipsa ignorantia est ei peccatum. Alio modo potest contingere sine culpâ ipsius, putà cùm doluit de peccato, sed non est sufficienter contritus; et in tali casu non peccat sumendo corpus Christi, quia homo per certitudinem scire non potest utrùm sit verè contritus; sufficit enim si in se signa contritionis inveniat, putà si doleat de præteritis, et proponat cavere de futuris. Si verò ignorat hoc quod fecit esse actum peccati, propter ignorantiam facti quæ excusat, putà si accessit ad non suam quam credebat esse suam, non est ex hoc dicendus peccator; similiter etiam si totaliter est peccatum oblitus, sufficit ad ejus deletionem generalis contritio, ut infra dicetur, in Suppl., quæst. 2, art. 3, ad 2; unde jam non est dicendus peccator.

Articulus v. — *Utrùm accedere ad hoc sacramentum cum conscientiâ peccati sit gravissimum omnium peccatorum.* — (*4, dist.* 9, *art.* 3, *quæst.* 3, *et* 1 *Corinth.* 11, *lect.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd accedere ad hoc sacramentum cum conscientiâ peccati sit gravissimum omnium peccatorum. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 11: *Quicumque manducaverit panem, et biberit calicem Domini indignè, reus erit corporis et sanguinis Domini;* Glossa (interl. implic.) ibidem, *hoc est, ac si Christum occiderit, punietur.* Sed peccatum Christum occidentium videtur fuisse gravissimum. Ergo et hoc peccatum, quo aliquis cum conscientiâ peccati ad mensam Christi accedit, videtur esse gravissimum.

2. Præterea, Hieronymus dicit in quâdam epistolâ (habetur quoad partem in epist. ad Ocean., de Vitâ cleric., inter ejus opera ascititia): « Quid tibi cum fœminis, qui ad « altare cum Deo fabularis? Dic, sacerdos, « dic, clerice, qualiter eisdem labiis Filium « Dei oscularis, quibus osculatus es labia « meretricis? Cum Judâ, osculo Filium homi- « nis tradis? » Et sic videtur fornicator ad mensam Christi accedens peccare, sicut Judas peccavit, cujus peccatum fuit gravissimum. Sed multa alia peccata sunt graviora quàm peccatum fornicationis, et præcipuè peccatum infidelitatis. Ergo cujuslibet peccatoris ad mensam Christi accedentis peccatum est gravissimum.

3. Præterea, magis est abominabilibis Deo immunditia spiritualis quàm corporalis. Sed si quis projiceret corpus Christi in lutum vel sterquilinium, gravissimum reputaretur ejus peccatum. Ergo graviùs peccat si ipsum sumat cum peccato, quod est immunditia spiritualis. Ergo hoc peccatum est gravissimum.

Sed contra est quod super illud Joan. 15: *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, dicit Augustinus, tract. 89 in Joan., à princ., hoc intelligendum esse de peccato infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata, et ita videtur hoc peccatum non esse gravissimum, sed magis peccatum infidelitatis.

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 73, art. 6, et 2-2, quæst. 73, art. 3, dupliciter aliquod peccatum potest dici gravius alio: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem secundùm rationem suæ speciei, quæ attenditur ex parte objecti. Et secundùm hoc, quantò id contra quod peccatur est majus, tantò peccatum est gravius. Et

quia divinitas Christi est major humanitate ipsius, et ipsa humanitas est potior quàm sacramenta humanitatis, inde est quòd gravissima peccata sunt quæ committuntur in ipsam divinitatem, sicut est peccatum infidelitatis et blasphemiæ. Secundariò autem sunt gravia peccata quæ committuntur in humanitatem Christi: unde dicitur: « Qui dixerit « verbum contra Filium hominis, remittetur « ei; qui autem dixerit verbum contra Spiri- « tum sanctum, non remittetur ei neque in « hoc seculo, neque in futuro. » Tertio autem loco sunt peccata quæ committuntur contra sacramenta, quæ pertinent ad humanitatem Christi; et post hæc sunt alia peccata contra puras creaturas.

Per accidens autem unum peccatum est gravius alio ex parte peccantis; putà peccatum quod est ex ignorantiâ vel infirmitate, est levius peccato quod est ex contemptu, vel ex certâ scientiâ; et eadem ratio est de aliis circumstantiis. Et secundùm hoc istud peccatum in quibusdam potest esse gravius, sicut in his qui ex actuali contemptu, cum conscientiâ peccati ad hoc sacramentum accedunt: in quibusdam verò minùs grave; putà in his qui ex quodam timore, ne deprehendantur in peccato, cum conscientiâ peccati ad hoc sacramentum accedunt.

Sic ergo patet quòd hoc peccatum est multis aliis gravius secundùm suam speciem, non tamen est omnium gravissimum.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum indignè sumentium hoc sacramentum comparatur peccato occidentium Christum, secundùm similitudinem, quia utrumque committitur contra corpus Christi; non tamen secundùm criminis quantitatem. Peccatum enim occidentium Christum fuit multò gravius, primò quidem quia illud peccatum fuit contra corpus Christi in specie propriâ; hoc autem peccatum est contra corpus Christi in specie sacramenti; secundò quia illud peccatum processit ex intentione nocendi Christo, non autem hoc peccatum.

Ad secundum dicendum quòd fornicator accipiens corpus Christi comparatur Judæ Christum osculanti, quantùm ad similitudinem criminis, quia uterque ex signo charitatis Christum offendit; non tamen quantùm ad criminis quantitatem, sicut etiam priùs dictum est, in solut. præc. Hæc tamen criminis similitudo non minùs competit aliis peccatoribus quàm fornicatoribus. Nam et per alia peccata mortalia agitur contra charitatem Christi, cujus signum est hoc sacramentum; et tantò magis, quantò peccata sunt graviora. Secundùm quid tamen peccatum fornicationis magis reddit hominem ineptum ad perceptionem hujus sacramenti, in quantum scilicet per hoc peccatum spiritus maximè carni subjicitur, et ita impeditur fervor dilectionis, qui requiritur in hoc sacramento. Plus tamen ponderat impedimentum ipsius charitatis quàm fervoris ejus. Unde et peccatum infidelitatis, quod fundilùs separat hominem ab Ecclesiæ unitate, simpliciter loquendo, maximè hominem ineptum reddit ad susceptionem hujus sacramenti; quod est sacramentum ecclesiasticæ unitatis, ut supra dictum est, quæst. 73, art. 4. Unde et graviùs peccat infidelis accipiens hoc sacramentum, quàm fidelis peccator; et magis contemnit Christum, secundùm quòd est sub hoc sacramento, præsertim si non credat Christum verè sub hoc sacramento esse; quia quantùm est in se, diminuit sanctitatem hujus sacramenti, et virtutem Christi operantis in hoc sacramento, quod est contemnere ipsum sacramentum in seipso. Fidelis autem qui cum conscientiâ peccati sumit, contemnit hoc sacramentum non in seipso, sed quantùm ad usum, indignè accipiens. Unde et Apostolus, 1 Cor. 11, assignans rationem hujus peccati, dicit: *Non dijudicans corpus Domini,* id est, non discernens ipsum ab aliis cibis; quod maximè facit ille qui non credit Christum esse sub hoc sacramento.

Ad tertium dicendum quòd ille qui projiceret hoc sacramentum in lutum, multò graviùs peccaret quàm ille qui cum conscientiâ peccati mortalis ad hoc sacramentum accedit, primò quidem quia ille hoc faceret ex intentione injuriam faciendi huic sacramento, quod non intendit peccator indignè corpus Christi accipiens; secundò quia peccator est capax gratiæ: unde etiam magis est aptus ad suscipiendum hoc sacramentum quàm quæcumque alia irrationalis creatura. Unde maximè inordinatè uteretur hoc sacramento qui projiceret ipsum canibus ad manducandum, vel qui projiceret in lutum ad conculcandum.

ARTICULUS VI. — *Utrùm sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti.* — (*Inf., quæst.* 81, *art.* 2, *corp., et ad* 2; *et* 4, *dist.* 9, *art.* 5, *quæst.* 1, *per tot., et qu.* 2, *corp., et quodl.* 5, *art.* 12.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti. Non enim est faciendum contra Christi præceptum propter vitandum scandalum, vel infamiam alicujus. Sed Dominus præcepit, Matth. 7: *Nolite sanctum dare canibus;* maximè autem datur sanctum canibus, cùm hoc sacramentum peccatoribus exhibetur. Ergo neque propter vitandum scandalum, neque propter vitandam infamiam alicujus, debet hoc sacramentum peccatori petenti dari.

2. Præterea, de duobus malis minus malum est eligendum. Sed minus malum esse videtur si peccator infametur, vel etiam si ei hostia non consecrata detur, quàm si sumens corpus Christi mortaliter peccet. Videtur ergo hoc potiùs esse eligendum quòd vel infametur peccator petens corpus Christi, vel etiam quòd detur ei hostia non consecrata.

3. Præterea, corpus Christi interdùm datur suspectis de crimine ad criminis manifestationem. Legitur enim in Decr. 2, quæst. 5, cap. 23: « Sæpe contingit ut in monasteriis « monachorum furta perpetrentur; idcircò « statuimus ut quando ipsi fratres de talibus « expurgare se debent, missa ab abbate cele- « bretur, vel ab aliquo cui abbas præceperit, « præsentibus fratribus; et sic, expletâ missâ, « omnes communicent in hæc verba: *Corpus « Christi sit mihi hodiè ad probationem.* » Et

infra, cap. 26 : « Si episcopo aut presbytero « aliquod maleficium fuerit imputatum, pro « singulis missam celebrare debet et communicare, et de singulis sibi imputatis innocentem se ostendere. » Sed peccatores occultos non oportet manifestari, quia si frontem verecundiæ abjecerint, liberiùs peccabunt, ut Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, serm. 16. Ergo peccatoribus occultis non est corpus Christi dandum, etiamsi petant.

Sed contra est quod, super illud psal. 21 : *Manducaverunt, et adoraverunt omnes pingues terræ*, dicit Augustinus (habetur in Glossâ ord., et cap. 67, de Consecrat., dist. 2) : *Non prohibeat dispensator pingues terræ, id est, peccatores, in mensâ Domini manducare.*

Respondeo dicendum quòd circa peccatores distinguendum est : quidam enim sunt occulti, quidam verò manifesti, scilicet per evidentiam facti, sicut publici usurarii, aut publici raptores, vel etiam per aliquod judicium ecclesiasticum vel seculare. Manifestis ergo peccatoribus non debet etiam petentibus sacra communio dari. Unde Cyprianus scribit ad quemdam, epist. 10, lib. 1 : « Pro dilectione tuâ consulendum me existimâsti « quid mihi videatur de histrione et mago « illo qui apud vos constitutus adhuc in artis « suæ dedecore perseverat, an talibus sacra « communio cum cæteris Christianis debeat « dari. Puto nec majestati divinæ, nec evangelicæ disciplinæ congruere, ut pudor et « honor Ecclesiæ tam turpi et infami contagione fœdetur. »

Si verò non sunt manifesti peccatores, sed occulti, non potest eis petentibus sacra communio denegari. Cùm enim quilibet Christianus, ex hoc ipso quòd est baptizatus, sit admissus ad dominicam mensam, non potest ei jus suum tolli, nisi pro aliquâ causâ manifestâ. Unde super illud 1 Cor. 5 : *Si is qui frater nominatur inter vos*, etc., dicit Glossa August., hom. ult., interl., inter med. et fin. : *Nos à communione quemquam prohibere non possumus, nisi aut spontè confessum, aut in aliquo judicio ecclesiastico vel seculari nominatum atque convictum.* Potest tamen sacerdos, qui est conscius criminis, occultè monere peccatorem occultum, vel etiam in publico generaliter omnes, ne ad mensam Domini accedant, antequàm de peccatis pœniteant et Ecclesiæ reconcilientur; nam post pœnitentiam et reconciliationem etiam publicis peccatoribus non est communio deneganda, præcipuè in articulo mortis. Unde in concilio Carthaginensi III, can. 35, legitur : *Scenicis atque histrionibus, cæterisque hujusmodi personis, vel apostatis conversis ad Deum reconciliatio non negetur.*

Ad primum ergo dicendum quòd sancta prohibentur dari canibus, id est, peccatoribus manifestis; sed occulta non possunt publicè puniri, sed sunt divino judicio reservanda.

Ad secundum dicendum quòd licèt pejus sit peccatori occulto peccare mortaliter, sumendo corpus Christi, quàm infamari, tamen sacerdoti ministranti corpus Christi pejus est peccare mortaliter infamando injustè peccatorem occultum, quàm quòd ille mortaliter peccet, quia nullus debet peccatum mortale committere, ut alium liberet à peccato. Unde Augustinus dicit in lib. QQ. super Genesim, quæst. 42 : *Periculosissimè admittitur hæc compensatio, ut nos faciamus aliquid mali, ne alius gravius malum faciat.* Peccator tamen occultus potiùs deberet eligere infamari, quàm indignè ad mensam Domini accedere. Hostia tamen non consecrata nullo modo debet dari loco consecratæ; quia sacerdos hoc faciens, quantùm in se est, facit idololatrare illos qui credunt esse hostiam consecratam, sive alios præsentes, sive etiam ipsum sumentem, quia, ut Augustinus dicit in psalmum 158, circa med., *nemo carnem Christi manducet, nisipriùs adoret.* Unde extra. de Celebratione missarum, cap. de Homine, dicitur : « Licèt is qui pro sui criminis conscientiâ reputat se indignum, peccet graviter, si se ingerat irreverenter ad illud; « graviùs tamen videtur offendere qui fraudulenter illud præsumpserit simulare. »

Ad tertium dicendum quòd decreta illa sunt abrogata per contraria documenta Romanorum pontificum. Dicit enim Stephanus papa, cit. ab Alex. III, in epist. 19, ad fin. : « Ferri « candentis vel aquæ ferventis examinatione « confessionem extorqueri à quolibet, sacri « canones non concedunt; spontaneâ enim « confessione, vel testium approbatione publica delicta commissa sunt regimini nostro « judicare; occulta verò et incognita illi « sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum. » Et idem habetur extra. de Purgationibus, cap. *Ex tuarum.* In omnibus enim talibus esse videtur Dei tentatio; unde sine peccato fieri non possunt. Et gravius videretur, si in hoc sacramento, quod est institutum ad remedium salutis, aliquis incurreret judicium mortis. Unde nullo modo corpus Christi debet dari alicui suspecto de crimine, quasi ad examinationem.

Articulus vii. — *Utrùm nocturna pollutio aliquem impediat à sumptione hujus sacramenti.* — (*2-2, qu.* 154, *art.* 5, *et* 4, *dist.* 9, *art.* 4, *quæst.* 2, *et Ver. quæst.* 28, *art.* 3, *ad* 6.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nocturna pollutio non impediat aliquem à sumptione corporis Christi. Nullus enim impeditur à sumptione corporis Christi nisi propter peccatum. Sed nocturna pollutio accidit sine peccato; dicit enim Augustinus, 12 super Gen. ad litt., cap. 15, ante med. : « Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cùm sic expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram « conjunctionem corporum non discernatur, « continuò movetur caro, et sequitur quòd « cum motum sequi solet; cùm hoc tam sine « peccato fiat quàm sine peccato à vigilantibus dicitur; quod ut diceretur, procul dubio cogitatum est. » Ergo nocturna pollutio non impedit hominem ab hujus sacramenti sumptione.

2. Præterea, Gregorius dicit in epistolâ ad Augustinum episcopum Anglorum, lib. 12 Re-

gist., epist. 31, ad interrogat. 10, vers. fin. : « Si « quis suâ conjuge non cupidine voluptatis « captus, sed tantùm procreandorum libero- « rum gratiâ utitur, ille profectò sive de in- « gressu Ecclesiæ, sive de sumendo corpo- « ris dominici mysterio suo est judicio relin- « quendus; quia prohiberi à nobis non debet « accipere qui in igne positus nescit ardere. » Ex quo patet quòd carnalis pollutio etiam vigilantis, si sit sine peccato, non prohibet hominem à sumptione corporis Christi. Multò igitur minùs prohibet nocturna pollutio dormientis.

3. Præterea, nocturna pollutio videtur solam immunditiam corporalem habere. Sed aliæ immunditiæ corporales, quæ secundùm legem impediebant ab ingressu sanctorum, in novâ lege non impediunt à sumptione hujus sacramenti : sicut de muliere pariente vel menstruatâ, vel fluxum sanguinis patiente scribit B. Gregorius Augustino Anglorum episcopo, loc. cit. Ergo videtur quòd neque etiam nocturna pollutio impediat hominem à sumptione hujus sacramenti.

4. Præterea, peccatum veniale non impedit hominem à sumptione hujus sacramenti, nec etiam peccatum mortale post pœnitentiam. Sed dato quòd nocturna pollutio provenerit ex aliquo peccato præcedenti, sive crapulæ, sive turpium cogitationum, plerùmque tale peccatum est veniale; et si aliquando sit mortale, potest contingere quòd de mane pœniteat, et peccatum suum confiteatur. Ergo videtur quòd non debeat impediri à sumptione hujus sacramenti.

5. Præterea, gravius peccatum est homicidii quàm fornicationis. Sed si aliquis de nocte somniet se homicidium perpetrare, aut furtum, aut quodcumque aliud peccatum, non propter hoc impeditur à sumptione corporis Christi. Ergo videtur quòd multò minùs fornicatio somniata cum pollutione subsequente impediat à sumptione hujus sacramenti.

Sed contra est quod Levit. 15, 16, dicitur : *Vir de quo egredietur semen coitûs, immundus erit usque ad vesperum.* Sed immundis non patet aditus ad sacramenta. Ergo videtur quòd propter pollutionem nocturnam aliquis impediatur à sumptione hujus sacramenti, quod est maximum sacramentum.

Respondeo dicendum quòd circa pollutionem nocturnam duo possunt considerari : unum quidem, ratione cujus ex necessitate impedit hominem à sumptione hujus sacramenti; aliud autem ratione cujus non ex necessitate impedit hominem ab hujusmodi sacramenti perceptione, sed ex quâdam congruentiâ. Ex necessitate quidem impedit hominem ab hujus sacramenti perceptione solum peccatum mortale. Et quamvis nocturna ipsa pollutio secundùm se considerata peccatum mortale esse non possit, nihilominùs tamen ratione suæ causæ, quandoque habet peccatum mortale annexum. Et ideò consideranda est causa pollutionis nocturnæ. Quandoque enim provenit à causâ extrinsecâ spirituali, scilicet ex dæmonum illusione, qui, sicut in primâ parte habitum est, quæst. 111, art. 3, phantasmata commovere possunt, ex quorum apparitione pollutio interdùm subsequitur. Quandoque verò provenit pollutio ex causâ intrinsecâ spirituali, scilicet ex præcedentibus cogitationibus. Aliquando autem ex causâ intrinsecâ corporali, vel ex superfluitate, sive debilitate naturæ, sive etiam ex superfluitate cibi vel potûs. Quælibet autem harum trium causarum potest et sine peccato, et cum peccato veniali vel mortali existere. Et si quidem sit sine peccato, vel cum peccato veniali, non ex necessitate impedit sumptionem hujus sacramenti, ita scilicet quòd homo sumendo sit reus corporis et sanguinis Domini. Si verò sit cum peccato mortali, impedit ex necessitate.

Illusio enim dæmonum quandoque provenit ex præcedenti negligentiâ præparationis ad devotionem (1); quæ potest esse et mortale et veniale peccatum; quandoque verò provenit ex solâ nequitiâ dæmonum volentium impedire hominem à sumptione hujus sacramenti. Unde legitur in Collationibus Patrum, collat. 22, cap. 6, quòd cùm quidam frater pateretur pollutionem semper in festis in quibus erat communicandum, seniores comperto quòd nulla causa ab ipso præcesserat, decreverunt quòd propter hoc à communione non cessaret, et ita cessavit illusio dæmonum.

Similiter etiam præcedentes cogitationes lascivæ quandoque possunt esse omninò sine peccato, putà cùm aliquis causâ lectionis vel disputationis cogitur de talibus cogitare; et si hoc fit sine concupiscentiâ et delectatione, non erunt cogitationes immundæ, sed honestæ; ex quibus tamen pollutio sequi potest, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inductâ, in arg. 1. Quandoque verò præcedentes cogitationes sunt ex concupiscentiâ et delectatione; et si adsit consensus, erit peccatum mortale; si autem desit, erit veniale.

Similiter etiam et causa corporalis quandoque est sine peccato, putà cùm est ex infirmitate naturæ, unde quidam etiam in vigilando absque peccato fluxum seminis patiuntur, vel etiam si sit ex superfluitate naturæ; sicut enim contingit sanguinem fluere absque peccato, ita et semen, quod est superfluitas sanguinis, secundùm Philosophum, lib. 1 de Gener. animal., cap. 19, à princ. Quandoque verò est cum peccato, putà cùm provenit ex superfluitate cibi vel potûs; et hoc etiam potest esse peccatum veniale vel mortale; licèt frequentiùs peccatum mortale accidat circa turpes cogitationes, propter facilitatem consensûs, quàm circa sumptionem cibi et potûs. Unde et Gregorius, loc. sup. cit., scribens Augustino Anglorum episcopo, dicit cessandum esse à communione, quando ex turpibus cogitationibus provenit, non autem quando provenit ex superfluitate cibi vel potûs, præsertim si necessitas adsit. Sic igitur ex causâ pollutionis considerari potest utrùm nocturna pollutio impediat ex necessitate sumptionem hujus sacramenti.

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *ad devotionem et orationem.*

Ex quâdam verò congruentiâ impedit quantùm ad duo : quorum unum semper accidit, scilicet quædam fœditas corporalis, cum quâ, propter reverentiam sacramenti, non decet ad altare accedere (unde et volentes tangere aliquid sacrum, manus lavant); nisi fortè talis immunditia sit perpetua vel diuturna, sicut est lepra vel fluxus sanguinis, vel aliquid hujusmodi. Aliud autem est evagatio mentis, quæ sequitur pollutionem nocturnam, præcipuè quando cum turpi imaginatione contingit. Hoc tamen impedimentum, quod ex congruitate provenit, postponi debet propter aliquam necessitatem, putà ut Gregorius dicit, loc. cit. ad interrogat. 11, *cùm fortasse aut festus dies exigit, aut exhibere ministerium, pro eo quod sacerdos alius deest, ipsa necessitas compellit.*

Ad primum ergo dicendum quòd ex necessitate quidem non impeditur homo à sumptione hujus sacramenti nisi propter peccatum mortale; sed ex quâdam convenientiâ potest homo impediri propter alias causas, sicut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd coitus conjugalis, si sit sine peccato (putà si fiat causâ prolis generandæ, vel causâ reddendi debitum), non aliâ ratione impedit sumptionem hujus sacramenti, nisi sicut dictum est in corp. art., de pollutione nocturnâ quæ accidit sine peccato, scilicet propter immunditiam corporalem, et mentis distractionem; ratione cujus Hieronymus dicit super Matth. (habetur in serm. de Esu agni, qui Hieron. adscribitur, sub fin., et cap. *Sciatis*, 33, quæst. 4) : « Si panes propositionis ab his qui uxores « tetigerant, comedi non poterant, quantò « magis ille panis qui de cœlo descendit, « non potest ab his qui conjugalibus paulò « ante hæsêre complexibus (1), violari, atque « contingi? Non quòd nuptias condemne- « mus, sed quòd eo tempore quo carnes agni « manducaturi sumus, vacare à carnalibus « operibus non debeamus. » Sed quia hoc secundùm congruitatem, et non secundùm necessitatem est intelligendum, Gregorius dicit quòd *talis est suo judicio relinquendus.* Si verò *non amor procreandæ sobolis, sed voluptas dominatur in opere commixtionis,* ut ibidem Gregorius subdit, tunc prohiberi debet ne accedat ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Gregorius dicit in epistolâ supra dictâ ad Augustinum Anglorum episcopum, loc. cit., in arg. 2, in veteri Testamento aliqui polluti dicebantur figuraliter, quod populus novæ legis spiritualiter intelligit. Unde hujusmodi corporales immunditiæ, si sint perpetuæ vel diuturnæ, non impediunt sumptionem hujus sacramenti salutaris, sicut impediebant accessum ad sacramenta figuralia; si verò citò transeant, sicut immunditia pollutionis nocturnæ, ex quâdam congruentiâ impediunt sumptionem hujus sacramenti per illum diem quo hoc accidit. Unde et Deuter. 23, 10, dicitur : *Si fuerit inter vos homo qui nocturno pollutus sit somnio; egredietur extra castra; et non revertetur, priusquàm ad vesperam lavetur aquâ.*

Ad quartum dicendum quòd licèt per contritionem et confessionem auferatur reatus culpæ, non tamen aufertur corporalis immunditia, et distractio mentis ex pollutione consecuta.

Ad quintum dicendum quòd somnium homicidii non inducit corporalem immunditiam, nec etiam tantam distractionem mentis, sicut fornicatio somniata propter delectationis intensionem; si tamen somnium homicidii proveniat ex causâ quæ est peccatum, præsertim mortale, impedit à sumptione hujus sacramenti ratione suæ causæ.

Articulus viii. — *Utrùm cibus vel potus præassumptus impediat sumptionem hujus sacramenti.* — (*Inf., art.* 9, *corp., et* 2-2, *quæst.* 74, *art.* 6, *ad* 2, *et* 4, *dist* 8, *qu.* 1, *art.* 4, *qu.* 1 *et* 2, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd cibus vel potus præassumptus non impediat sumptionem hujus sacramenti. Hoc enim sacramentum est à Domino institutum in cœnâ. Sed Dominus, postquàm cœnavit, hoc sacramentum discipulis suis tradidit, sicut patet Luc. 22 et 1 Corinth. 11. Ergo videtur quòd etiam post alios cibos assumptos nos debeamus sumere hoc sacramentum.

2. Præterea, 1 Corinth. 11, 33, dicitur : *Cùm convenitis ad manducandum*, scilicet corpus Domini, *invicem expectate; si quis autem esurit, domi manducet;* et ita videtur quòd postquàm aliquis domi manducaverit, possit in Ecclesiâ corpus Christi manducare.

3. Præterea, in concilio Carthaginensi III, can. 29, legitur (et habetur de Cons., dist. 1, cap. 49) : *Sacramenta altaris non nisi à jejunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario quo cœna Domini celebratur* Ergo saltem illâ die aliquis potest corpus Christi post alios cibos sumere.

4. Præterea, sumptio aquæ vel medicinæ, vel alterius cibi vel potûs in minimâ quantitate vel reliquiarum cibi in ore manentium, neque jejunium Ecclesiæ solvit, neque sobrietatem tollit, quæ exigitur ad hoc quòd aliquis reverenter sumat hoc sacramentum. Ergo per prædicta non impeditur aliquis à sumptione hujus sacramenti.

5. Præterea, quidam de nocte profundâ comedunt aut bibunt, et fortè totam noctem insomnem ducentes, de mane percipiunt sacra mysteria nondùm plenè digesti. Minùs autem impediretur sobrietas hominis, si in mane parùm comederet, et postea circa nonam sumeret hoc sacramentum, cùm etiam sit quandoque major distantia temporis. Ergo videtur quòd talis cibi præassumptio non impediat hominem ab hoc sacramento.

6. Præterea, non minor reverentia debetur huic sacramento jam sumpto quàm ante sumptionem. Sed sumpto sacramento, licet cibum aut potum sumere. Ergo et ante sumptionem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. Responsionum ad Januarium, epist. 54, al. 118, cap. 6, ante med. : *Placuit Spiritui sancto*

(1) Al., *vacavère amplexibus.*

ut in honorem tanti sacramenti priùs in os Christiani corpus dominicum intraret quàm cæteri cibi.

Respondeo dicendum quòd aliquid impedit sumptionem hujus sacramenti dupliciter: uno modo secundùm se, sicut peccatum mortale, quod habet repugnantiam ad significatum hujus sacramenti, ut supra dictum est, art. præc., et art. 4 huj. quæst.: alio modo propter prohibitionem Ecclesiæ, et sic impeditur aliquis à sumptione hujus sacramenti post cibum et potum assumptum, triplici ratione: primò quidem, sicut Augustinus dicit loc. cit., *in honorem hujus sacramenti*, ut scilicet in os hominis intret nondùm aliquo cibo vel potu infectum; secundò propter significationem, ut scilicet detur intelligi quòd Christus, qui est res hujus sacramenti, et charitas ejus, debet primò fundari in cordibus nostris, secundùm illud Matth. 6, 33: *Quærite primùm regnum Dei;* tertiò propter periculum vomitûs et ebrietatis, quæ quandoque contingunt ex hoc quòd homines inordinatè cibis utuntur, sicut et Apostolus dicit 1 Cor. 11, 21: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est.*

Ab hâc tamen generali regulâ excipiuntur infirmi, qui statim communicandi sunt, etiam post cibum, si de eorum periculo dubitatur ne sine communione decedant, quia necessitas legem non habet. Unde dicitur de Cons., dist. 2, cap. 93: *Presbyter infirmum statim communicet, ne sine communione moriatur.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus loc. cit. dicit, « neque quia post cibos « Dominus dedit, propterea pransi, aut cœ- « nati fratres ad hoc sacramentum accipien- « dum convenire debent, aut mensis suis « miscere, sicut faciebant, quos Apostolus « arguit et emendat. Namque Salvator, quò « vehementiùs commendaret mysterii illius « altitudinem, ultimum hoc voluit arctiùs « infigere cordibus, et memoriæ discipulo- « rum; et ideò non præcepit quo deinceps tali « ordine sumeretur, ut apostolis, per quos « ecclesias dispositurus erat, servaret hunc » modum. »

Ad secundum dicendum quòd illud verbum in Glossâ (interl.) sic exponitur: *Si quis esurit, et impatiens non vult expectare alios,* MANDUCET DOMI *cibos suos, id est, pane terreno pascatur, nec post Eucharistiam sumat.*

Ad tertium dicendum quòd capitulum illud loquitur secundùm consuetudinem aliquando apud aliquos observatam, ut in repræsentationem dominicæ cœnæ illo die à non jejunis corpus Christi sumeretur. Sed nunc hoc abrogatum est; nam, sicut Augustinus in lib. prædicto, loc. cit., dicit, *per universum orbem mos iste servatur,* ut scilicet corpus Christi à jejunis sumatur.

Ad quartum dicendum quòd, sicut in secundâ parte habitum est, 2-2, quæst. 147, art. 6, ad 2, duplex est jejunium: primum est jejunium naturæ, quod importat privationem cujuscumque præassumpti per modum cibi vel potûs; et tale jejunium requiritur ad hoc sacramentum propter prædicta in corp. art. Et ideò neque post assumptionem aquæ, vel alterius cibi aut potûs, vel etiam medicinæ, in quantùmcumque parvâ quantitate, licet hoc sacramentum accipere. Nec refert utrùm aliquid hujusmodi nutriat vel non nutriat, aut per se aut cum aliis, dummodò sumatur per modum cibi vel potûs. Reliquiæ tamen cibi remanentes in ore, si casualiter transglutiantur, non impediunt sumptionem hujus sacramenti, quia non trajiciuntur per modum cibi, sed per modum salivæ; et eadem ratio est de reliquiis aquæ vel vini, quibus os abluitur, dummodò non trajiciantur in magnâ quantitate, sed permixtæ salivæ, quod vitari non potest. Aliud autem est jejunium Ecclesiæ, quod instituitur ad carnis macerationem; et tale jejunium per prædicta non impeditur, quia prædicta non multùm nutriunt, sed magis ad alterandum sumuntur.

Ad quintum dicendum quòd cùm dicitur quòd hoc sacramentum priùs quàm alii cibi debet in os Christiani intrare, non est intelligendum absolutè respectu totius temporis, alioquin qui semel comedisset vel bibisset, nunquàm posset postea hoc sacramentum accipere; sed est intelligendum quantùm ad eumdem diem; et licèt principium diei secundùm diversos diversimodè sumatur (nam quidam à meridie, quidam ab occasu, quidam à mediâ nocte, quidam ab ortu solis diem incipiunt), Ecclesia tamen Romana diem à mediâ nocte incipit. Et ideò si post mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi vel potûs, non potest eâdem die hoc sumere sacramentum; potest verò, si ante mediam noctem. Nec refert utrùm post cibum vel potum assumptum dormierit, aut etiam digestus sit, quantùm ad rationem præcepti; refert autem quantùm ad perturbationem mentis, quam patiuntur homines propter insomnietatem vel indigestionem; ex quibus si mens multùm perturbetur, homo redditur ineptus ad sumptionem hujus sacramenti.

Ad sextum dicendum quòd maxima devotio requiritur in ipsâ sumptione hujus sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus, quæ quidem devotio magis impeditur per præcedentia quàm per sequentia. Et ideò magis est institutum quòd homines jejunent ante sumptionem hujus sacramenti, quàm post. Debet tamen esse aliqua mora inter sumptionem hujus sacramenti et reliquos cibos. Unde et in missâ oratio gratiarum actionis post communionem dicitur, et communicantes etiam suas privatas orationes dicunt. Secundùm tamen antiquos canones statutum fuit à papâ Clemente I, epist. 2, à princ., ut habetur de Consecrat., dist. 2, cap. 23: *Si mane dominicâ portio editur, usque ad sextam jejunent ministri qui eam sumpserunt, et si tertiâ vel quartâ horâ acceperint, jejunent usque ad vesperum.* Antiquitùs enim rariùs missarum solemnia celebrabantur, et cum majori præparatione. Nunc autem, quia oportet frequentiùs sacra mysteria celebrare, non posset de facili observari, et ideò per contrariam consuetudinem est abrogatum

ARTICULUS IX. — *Utrùm non habentes usum rationis debeant suscipere hoc sacramentum.* —*(4, dist. 3, art. 5, quæst. 3 et 4, et dist.*

23, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 4, *corp.*, *et Joan.* 6, *lect.* 7.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd non habentes usum rationis non debeant hoc sacramentum suscipere. Requiritur enim quòd aliquis ad hoc sacramentum cum devotione et præcedente suî examinatione accedat, secundùm illud 1 Corinth. 11, 28 : *Probet seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat.* Sed hoc non potest esse in his qui carent usu rationis. Ergo non debet eis hoc sacramentum dari.

2. Præterea, inter illos qui carent usu rationis, sunt etiam arreptitii, qui *energumeni* dicuntur. Sed tales etiam ab inspectione hujus sacramenti arcentur, secundùm Dionysium in lib. eccles. Hierarch., cap. 3, ante med. Ergo carentibus usu rationis hoc sacramentum dari non debet.

3. Præterea, inter alios carentes usu rationis maximè pueri videntur esse innocentes. Sed pueris hoc sacramentum non exhibetur. Ergo multò minùs aliis carentibus usu rationis.

Sed contra est quod legitur in concilio Arausicano I, can. 13 (et habetur in Decr. 26, quæst. 6, cap. *Qui recedunt*) : *Amentibus, quæcumque pietatis sunt, conferenda sunt;* et ita est eis conferendum hoc sacramentum, quod est sacramentum pietatis.

Respondeo dicendum quòd aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter : uno modo quia habent debilem usum rationis, sicut dicitur non videns, qui malè videt; et quia tales possunt aliquam devotionem hujus sacramenti concipere, non est eis hoc sacramentum denegandum.

Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur nunquàm habuerunt usum rationis, sed sic à nativitate permanserunt; et sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum, quia in eis nullo modo præcessit hujus sacramenti devotio, aut non semper caruerunt usu rationis; et tunc, si priùs, quando erant compotes suæ mentis, apparuit in eis devotio hujus sacramenti, debet eis in articulo mortis hoc sacramentum exhiberi ; nisi fortè timeatur periculum vomitûs vel expuitionis. Unde in concilio Carthaginensi IV, can. 76, legitur (et habetur in Decret. 26, quæst. 6, cap. 8) : « Is « qui in infirmitate pœnitentiam petit, si casu « dùm ad eum sacerdos invitatus venit, « oppressus infirmitate obmutuerit; vel in « phrenesim conversus fuerit, dent testimo- « nium qui eum audierunt, et accipiat pœni- « tentiam ; et si continuò creditur moriturus, « reconcilietur per manûs impositionem, et « infundatur ori ejus Eucharistia. »

Ad primum ergo dicendum quòd carentes usu rationis possunt devotionem ad sacramentum habere, quantùm ad aliquos quidem præsentem, quantùm ad alios autem præteritam.

Ad secundum dicendum quòd Dionysius loquitur ibi de energumenis nondùm baptizatis, in quibus scilicet nondùm est vis dæmonis extincta, quæ viget in eis per originale peccatum. Sed de baptizatis qui corporaliter ab immundis spiritibus vexantur, est eadem ratio, et de aliis amentibus. Unde Cassianus dicit, collat. 7, cap. 30 : *Eis qui ab immundis vexantur spiritibus, communionem sacrosanctam à senioribus nostris nunquàm meminimus interdictam.*

Ad tertium dicendum quòd eadem ratio est de pueris recenter natis, et de amentibus, qui nunquàm habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda. Quamvis quidam Græci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius, cap. 2 cœlest. Hierarch., circa med., dicit baptizatis esse sacram communionem dandam, non intelligentes quòd Dionysius ibi loquitur de baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitæ patiuntur, propter hoc quod Dominus dicit, Joan. 6, 54 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis;* quia, sicut Augustinus scribit Bonifacio (vide sup., quæst. 73, art. 3, ad 1), *tunc unusquisque fidelium corporis et sanguinis Domini particeps fit*, scilicet spiritualiter, *quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur.* Sed quando jam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere hujus sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri

Articulus x. — *Utrùm liceat quotidiè hoc sacramentum suscipere.* — (4, *dist.* 12, *quæst.* 3, *art.* 1, *et* 1 *Corinth.* 11, *lect.* 7.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat quotidiè hoc sacramentum suscipere. Sicut enim baptismus repræsentat dominicam passionem, ita et hoc sacramentum. Sed non licet pluries baptizari, sed semel tantùm, quia *Christus semel* tantùm *pro peccatis nostris mortuus est,* ut dicitur 1 Petri 3, 18. Ergo videtur quòd non liceat hoc sacramentum quotidiè suscipere.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed agnus paschalis, qui fuit figura præcipua hujus sacramenti, ut supra dictum est, quæst. 73, art. 9, non manducabatur nisi semel in anno ; semel etiam in anno Ecclesia celebrat Christi passionem, cujus hoc sacramentum est memoriale. Ergo videtur quòd non liceat quotidiè sumere hoc sacramentum, sed solùm semel in anno.

3. Præterea, huic sacramento, in quo totus Christus continetur, maxima reverentia debetur. Ad reverentiam autem pertinet quòd aliquis ab hoc sacramento abstineat ; unde et laudatur Centurio qui dixit, Matth. 8, 8 : *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum;* et Petrus qui dixit, Lucæ 5, 8: *Exi à me, Domine, quia homo peccator ego sum.* Ergo non est laudabile quòd homo quotidiè hoc sacramentum suscipiat.

4. Præterea, si esset laudabile frequenter hoc sacramentum accipere, quantò frequentiùs sumeretur, tantò esset laudabilius. Sed major esset frequentia, si homo pluries in die sumeret hoc sacramentum. Ergo esset laudabile quòd homo pluries in die communicaret, quod tamen non habet Ecclesiæ consuetudo. Non ergo videtur esse laudabile quòd aliquis quotidiè hoc sacramentum accipiat.

5. Præterea, Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere. Sed ex statuto Ecclesiæ fideles tenentur solùm semel communicare in anno; unde dicitur extra. de Pœnitentiâ et Remiss., cap. 12: *Omnis utriusque sexûs fidelis suscipiat reverenter, ad minus in Paschâ, Eucharistiæ sacramentum; nisi fortè de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum.* Non ergo est laudabile quòd quotidiè hoc sacramentum sumatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, serm. 28, circa med.: *Iste panis quotidianus est, accipe quotidiè, ut quotidiè tibi prosit.*

Respondeo dicendum quòd circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari: unum quidem ex parte ipsius sacramenti, cujus virtus est hominibus salutaris, et ideò utile est quotidiè ipsum sumere, ut homo quotidiè ejus fructum percipiat. Unde Ambrosius dicit in lib. 4 de Sacramentis, cap. 6, à med.: *Si quotiescumque effunditur sanguis Christi, qui in remissionem peccatorum effunditur, debeo semper accipere, qui semper pecco* (1), *debeo semper habere medicinam.* Alio modo potest considerari ex parte sumentis, in quo requiritur ut cum magnâ devotione et reverentiâ ad hoc sacramentum accedat. Et ideò si aliquis se quotidiè, ad hoc paratum inveniat, laudabile est quòd quotidiè sumat. Unde Augustinus cùm dixisset: *Accipe quotidiè, ut quotidiè tibi prosit*, subjungit: *Sic vive, ut quotidiè merearis accipere.* Sed quia multoties in pluribus hominum multa impedimenta hujus devotionis occurrunt, propter corporis indispositionem vel animæ, non est utile omnibus hominibus quotidiè ad hoc sacramentum accedere; sed quotiescumque se ad illud homo invenerit præparatum. Unde in lib. de eccles. Dogmatibus, cap. 53, dicitur: *Quotidiè Eucharistiæ communionem accipere nec laudo, nec vitupero.*

Ad primum ergo dicendum quòd per sacramentum baptismi configuratur homo morti Christi, in se suscipiens ejus characterem. Et ideò sicut Christus semel mortuus est, ita solùm semel debet homo baptizari. Sed per hoc sacramentum non recipit homo Christi characterem, sed ipsum Christum; cujus virtus manet in æternum. Unde Hebr. 10, 14, dicitur: *Unâ oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Et ideò quia quotidiè homo indiget salutiferâ Christi virtute, quotidiè potest laudabiliter hoc sacramentum suscipere. Et quia præcipuè baptismus est spiritualis regeneratio, ideò sicut homo semel carnaliter nascitur, ita debet semel spiritualiter renasci per baptismum, ut Augustinus dicit super illud Joan. 3: *Quomodò potest homo nasci, cùm sit senex?* tract. 11 in Joan., aliquant. ante med. Sed hoc sacramentum est cibus spiritualis; unde sicut cibus corporalis quotidiè sumitur, ita et hoc sacramentum quotidiè sumere laudabile est.

(1) Ita communiter. Nicolaius ex Ambrosio sic: *Debeo semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur qui semper pecco*, etc.

Unde Dominus Lucæ 11, 3, docet petere: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodiè;* in cujus expositione Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, loc. sup. cit.: *Si quotidiè accipis* (scilicet hoc sacramentum), *quotidiè Christus resurgit; hodiè enim est, quando Christus resurgit* (1).

Ad secundum dicendum quòd agnus paschalis præcipuè fuit figura hujus sacramenti quantùm ad passionem Christi, quæ repræsentatur per hoc sacramentum; et ideò semel tantùm in anno sumebatur, quia Christus semel mortuus est. Et propter hoc etiam Ecclesia celebrat semel in anno memoriam passionis Christi. Sed in hoc sacramento traditur nobis memoriale passionis Christi, per modum cibi, qui quotidiè sumitur; et ideò quantùm ad hoc significatur per manna, quod quotidiè dabatur populo in deserto.

Ad tertium dicendum quòd reverentia hujus sacramenti habet timorem amori conjunctum: unde timor reverentiæ ad Deum dicitur timor filialis, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 67, art. 4, ad 2, et 2-2, quæst. 19; ex amore enim provocatur desiderium sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideò utrumque pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, et quòd quotidiè sumatur et quòd aliquando abstineatur. Unde Augustinus dicit, epist. 54, al. 118, cap. 3: *Si dixerit quispiam, non quotidiè accipiendam Eucharistiam, alius contra, faciat unusquisque quod secundùm fidem suam piè credit esse faciendum; neque enim litigaverunt inter se Zachæus et ille Centurio, cùm alter eorum gaudens suscepit Dominum, alter dixit: « Non sum dignus ut intres sub tectum meum; » ambo Salvatorem honorificantes, quamvis non uno modo.* Amor tamen et spes, ad quæ semper Scriptura nos provocat, præferuntur timori. Unde et cùm Petrus dixisset: *Exi à me, Domine, quia homo peccator sum*, respondit Jesus: *Noli timere.*

Ad quartum dicendum quòd quia Dominus dicit, Lucæ 11: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodiè*, non est pluries in die communicandum, ut saltem per hoc quòd aliquis semel in die communicat, repræsentetur unitas passionis Christi.

Ad quintum dicendum quòd secundùm diversum statum Ecclesiæ diversa circa hoc statuta emanaverunt. Nam in primitivâ Ecclesiâ, quando magna vigebat devotio fidei christianæ, statutum fuit ut quotidiè fideles communicarent: unde Anacletus papa, epist. 1, in med. (et habetur cap. 10 de Consecrat., dist. 2), dicit: *Peractâ consecratione, omnes communicent qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus; sic enim et apostoli statuerunt, et sancta Romana tenet Ecclesia.* Postmodùm verò, diminuto fidei fervore, Fabianus papa, decreto 7) et habetur cap. 16 de Consecrat., dist. 2), indulsit *ut si non frequentiùs, saltem ter in anno omnes communicent, scilicet in Paschâ, Pentecoste, et Natali Domini.* Soter etiam papa, decreto 4, in cœnâ Domini dicit

(1) Ita veteres editi cum Mss. In edit. Patav. deest *enim.* Nicolaius: *Hodiè est enim ibi quicumque dies, quo tibi Christus resurgit.*

esse communicandum, ut habetur in Decret. de Consecrat., dist. 2, cap. 17. Postmodùm propter iniquitatis abundantiam refrigescente charitate multorum, statuit Innocentius III in concil. Lateran. IV, cap. 21, ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, fideles communicent. Consulitur tamen in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 53, omnibus diebus dominicis esse communicandum.

ARTICULUS XI. — *Utrùm liceat omninò à communione cessare.* — (*4, dist.* 12, *quæst* 3, *art.* 2.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat cessare omninò à communione. Laudatur enim Centurio de hoc quod dicit, Matth. 8, 8 : *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum;* cui comparatur ille qui reputat à communione sibi esse abstinendum, ut dictum est art. præc., ad 3. Cùm ergo nunquàm legatur Christum in ejus domum venisse, videtur quòd liceat alicui toto tempore vitæ suæ à communione abstinere.

2. Præterea, cuilibet licet abstinere ab his quæ non sunt de necessitate salutis. Sed hoc sacramentum non est de necessitate salutis, ut supra dictum est, quæst. 73, art. 3. Ergo licet à sumptione hujus sacramenti omninò cessare.

3. Præterea, peccatores non tenentur communicare: unde Fabianus papa, loc. cit. art. præc., ad 5, cùm dixisset : *Ter in anno omnes communicent*, adjunxit : *Nisi fortè quis majoribus criminibus impediatur.* Si ergo illi qui non sunt in peccato tenentur communicare, videtur quòd melioris conditionis sint peccatores quàm justi, quod est inconveniens. Ergo videtur quòd etiam justis liceat à communione cessare.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 6, 54 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, scilicet spiritualis et sacramentalis. Manifestum est autem quòd omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est, qu. 73, art. 3, ad 1. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est, ibid. Et ideò sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus.

Frustra autem esset votum, nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideò manifestum est quòd homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solùm ex statuto Ecclesiæ, sed ex mandato Domini dicentis, Luc. 22, 19 : *Hoc facite in meam commemorationem.* Ex statuto autem Ecclesiæ sunt determinata tempora exequendi Christi præceptum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Gregorius dicit in Pastorali, parte 1, cap. 6, *illa est vera humilitas, cùm ad respuendum quod utiliter præcipitur pertinax non est.* Et ideò non potest esse laudabilis humilitas, si contra præceptum Christi et Ecclesiæ aliquis omninò à communione abstineat. Neque enim Centurioni præceptum fuit ut Christum in suâ domo reciperet.

Ad secundum dicendum quòd hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis, sicut baptismus, quantùm ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento baptismi; quantùm verò ad adultos, utrumque est necessitatis.

Ad tertium dicendum quòd peccatores magnum detrimentum patiuntur ex hoc quòd repelluntur à perceptione hujus sacramenti. unde per hoc non sunt melioris conditionis; et licèt in peccatis permanentes non excusentur propter hoc à transgressione præcepti, pœnitentes tamen qui, ut Innocentius dicit loc. cit., art. præc., ad 5, secundùm consilium sacerdotis abstinent, excusantur.

ARTICULUS XII. — *Utrùm liceat sumere corpus Christi sine sanguine.* — (*Inf., quæst.* 83, *art.* 3, *et* 4, *dist.* 12, *quæst.* 3, *art.* 1, *qu.* 2.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat sumere corpus Christi sine sanguine. Dicit enim Gelasius papa (et habetur de Consecrat., dist. 2, cap. 12) : « Comperimus quòd quidam, sumptâ tantummodò corporis sacri portione, à calice sacrati cruoris abstinent; qui procul dubio, quoniam nescio quâ superstitione docentur adstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur. » Non ergo licet sumere corpus Christi sine ejus sanguine.

2. Præterea, ad perfectionem hujus sacramenti concurrit et manducatio corporis et potatio sanguinis, ut supra habitum est, qu. 74, art. 1, et quæst. 76, art. 2, ad 1. Si ergo sumatur corpus sine sanguine, erit sacramentum imperfectum, quod ad sacrilegium pertinere videtur; unde ibidem Gelasius subdit : *Quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio provenire non potest.*

3. Præterea, hoc sacramentum celebratur in memoriam dominicæ passionis, ut supra dictum est, loc. cit., et sumitur pro animæ salute. Sed passio Christi magis exprimitur in sanguine quàm in corpore; sanguis etiam pro salute animæ offertur, ut supra habitum est, ibid. Potiùs ergo esset abstinendum à sumptione corporis quàm à sumptione sanguinis. Ergo accedentes ad hoc sacramentum non debent sumere corpus Christi sine ejus sanguine.

Sed contra est multarum Ecclesiarum usus, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis.

Respondeo dicendum quòd circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari : unum ex parte ipsius sacramenti, aliud ex parte sumentium. Ex parte quidem ipsius sacramenti convenit quòd utrumque sumatur, scilicet et corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti, et ideò quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine.

Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia et cautela, ne aliquid ac-

cidat quod vergat ad injuriam tanti mysterii. Quod præcipuè posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem si incautè sumeretur, de facili posset effundi. Et quia crevit multitudo populi christiani, in quâ continentur senes, et juvenes, et parvuli, quorum quidam non sunt tantæ discretionis, ut cautelam debitam circa usum hujus sacramenti adhibeant, ideò providè in quibusdam ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solùm à sacerdote sumatur.

Ad primum ergo dicendum quòd Gelasius loquitur quantùm ad sacerdotes, qui sicut totum consecrant sacramentum, ita etiam toti communicare debent. Ut enim legitur in concilio Toletano 12, can. 5, *quale erit sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?*

Ad secundum dicendum quòd perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiæ. Et ideò nihil derogat perfectioni hujus sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodò sacerdos consecrans sumat utrumque.

Ad tertium dicendum quòd repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsâ consecratione hujus sacramenti, in quâ non debet corpus sine sanguine consecrari: post autem à populo corpus sine sanguine sumi; nec exinde sequitur aliquod detrimentum, quia sacerdos in personâ omnium sanguinem offert et sumit; et sub utrâque specie totus Christus continetur, et ut supra habitum est, quæst. 76, art. 2.

QUÆSTIO LXXXI.

De modo quo Christus usus est hoc sacramento. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum de usu hujus sacramenti, quo Christus usus est in primâ suî institutione; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm Christus sumpserit suum corpus et sanguinem; 2° utrùm Judæ dederit; 3° quale corpus sumpserit, aut dederit, utrùm scilicet passibile vel impassibile; 4° quomodò se habuisset Christus sub hoc sacramento, si fuisset in triduo mortis reservatum aut consecratum.

Articulus primus. — *Utrùm Christus sumpserit suum corpus et sanguinem.* — (*Inf., quæst.* 84, *art.* 7, *ad* 4, *et* 4, *dist.* 11, *quæst.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non sumpserit corpus suum et sanguinem. Non enim de factis Christi et dictis asseri debet quod auctoritate sacræ Scripturæ non traditur. Sed in Evangeliis non habetur quòd Christus corpus suum manducaverit, aut sanguinem suum biberit. Non ergo est hoc asserendum.

2. Præterea, nihil potest esse in seipso, nisi fortè ratione partium, prout scilicet una pars ejus est in aliâ, ut habetur 4 Physic., text. 34. Sed illud quod manducatur et bibitur, est in manducante et bibente. Cùm igitur totus Christus sit sub utrâque specie sacramenti, videtur impossibile fuisse quòd ipse sumpserit hoc sacramentum.

3. Præterea, duplex est sumptio hujus sacramenti, scilicet spiritualis et sacramentalis. Sed spiritualis non competebat Christo, quia nihil à sacramento accepit; et per consequens nec sacramentalis, quæ sine spirituali est imperfecta, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 1. Ergo Christus nullo modo hoc sacramentum sumpsit.

Sed contra est quod Hieronymus dicit ad Hedibiam, quæst. 2, à med.: *Dominus Jesus Christus ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur.*

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd Christus in cœnâ corpus et sanguinem suum discipulis suis tradidit, non tamen ipse sumpsit. Sed hoc non videtur convenienter dici, quia Christus ea quæ ab aliis observanda instituit, ipse primitùs observavit. Unde et ipse priùs baptizari voluit quàm aliis baptismum imponeret, secundùm illud Act. 1, 1: *Cœpit Jesus facere et docere.* Unde et primò ipse corpus suum et sanguinem sumpsit, et postea discipulis sumendum tradidit. Et hoc est quod Ruth 3, super illud: *Cùmque comedisset et bibisset*, etc., dicit Glossa ordin., quòd « Christus comedit et bibit in « cœnâ, cùm corporis et sanguinis sui sacra« mentum discipulis tradidit. Unde quia pueri « communicaverunt carni et sanguini, et ipse « participavit eisdem. »

Ad primum ergo dicendum quòd in Evangeliis legitur quòd Christus accepit panem et calicem; non est autem intelligendum quòd acceperit solùm in manibus, ut quidam dicunt; sed eo modo accepit quo aliis accipiendum tradidit; unde cùm discipulis dixerit; *Accipite et comedite;* et iterùm, *Accipite et bibite,* intelligendum est quòd ipse accipiens comederit et biberit. Unde et quidam metricè dixerunt.:

Rex sedet in cœnâ turbâ cinctus duodenâ;
Se tenet in manibus, se cibat ipse cibus.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 76, art. 5. Christus secundùm quòd est sub hoc sacramento, comparatur ad locum non secundùm proprias dimensiones, sed secundùm dimensiones specierum sacramentalium, ita quòd in quocumque loco ubi sunt illæ species, est ipse Christus; et quia species illæ potuerunt esse in manibus et in ore Christi, ipse totus Christus potuit esse in suis manibus et in suo ore. Non autem hoc potuisset esse, secundùm quòd comparatur ad locum per proprias dimensiones.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 79, art. 1, ad 2, effectus hujus sacramenti est non solùm augmentum habitualis gratiæ, sed etiam quædam actualis delectatio spiritualis dulcedinis. Quamvis autem Christo gratia non fuerit augmentata ex susceptione hujus sacramenti, habuit tamen quamdam spiritualem delectationem in novâ institutione hujus sacramenti. Unde ipse dicebat, Luc. 21, 15: *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum;* quod Eusebius exponit de novo mysterio novi Testamenti, quod tradebat discipulis (habetur in Cat. S. Th). Et ideò spiritualiter manducavit, et similiter sacramentaliter, in quantum corpus suum sub sacramento sumpsit, quod

sacramentum sui corporis intellexit et disposuit; aliter tamen quàm cæteri sacramentaliter et spiritualiter sumant; qui augmentum gratiæ suscipiunt, et sacramentalibus signis indigent (1) ad veritatis perceptionem.

ARTICULUS II. — *Utrùm Christus dederit Judæ corpus suum.* — (4, *dist.* 11, *quæst.* 3, *art.* 2, *quæst.* 1 *et* 2, *et Joan.* 13, *lect.* 3, *fin.*, *et lect.* 4, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus Judæ non dederit corpus suum. Ut enim legitur Matth. 26, 29, postquàm dedit Dominus corpus suum et sanguinem discipulis, dixit eis : *Non bibam amodò de hoc genimine vitis usque in diem illum cùm illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei.* Ex quo videtur quòd illi quibus corpus suum et sanguinem dederat, cum eo essent iterùm bibituri. Sed Judas postea cum ipso non bibit. Ergo non accepit cum aliis discipulis corpus Christi et sanguinem.

2. Præterea, Dominus implevit quod præcepit, secundùm illud Act. 1, 1 : *Cœpit Jesus facere et docere.* Sed ipse præcepit, Matth. 7, 6 : *Nolite sanctum dare canibus.* Cùm ergo ipse cognosceret Judam esse peccatorem, videtur quòd ei corpus suum et sanguinem non dederit.

3. Præterea, Christus specialiter legitur Judæ panem intinctum porrexisse, Joan. 13. Si ergo corpus suum ei dedit, videtur quòd sub buccellâ ei dederit : præcipuè cùm legatur ibidem quòd *post buccellam introivit in eum Satanas;* ubi Augustinus dicit tract. 62 in Joan., à princ. : « Hinc nos docemur quàm « sit cavendum malè accipere bonum. Si enim « corripitur qui non dijudicat, id est, non « discernit corpus Domini à cæteris cibis, « quomodò non damnabitur qui ad ejus men« sam fingens se amicum, accedit inimicus? » Sed cum buccellâ intinctâ non accepit corpus Christi : ut enim Augustinus dicit super illud Joan. 13 : *Cùm intinxisset panem, dedit Judæ Simonis Iscariotæ,* loc. cit., *non, ut putant quidam negligenter legentes, tunc Judas corpus Christi accepit.* Ergo videtur quòd Judas corpus Christi non acceperit.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, hom. 83 in Matth., in princ. : « Judas par« ticeps existens mysteriorum conversus non « est; unde fit scelus ejus utrinque immanius, « tum quia tali proposito imbutus adit myste« ria, tum quia adiens melior factus non « fuit nec metu, nec beneficio, nec honore. »

Respondeo dicendum quòd Hilarius posuit super Matthæum, can. 30, quòd Christus Judæ corpus suum et sanguinem non dedit. Et hoc quidem conveniens fuisset, consideratâ malitiâ Judæ. Sed quia Christus nobis debuit esse exemplum justitiæ, non conveniebat ejus magisterio ut Judam occultum peccatorem sine accusatore et evidenti probatione ab aliorum communione separaret; ne per hoc daretur exemplum prælatis Ecclesiæ similia faciendi, et ipse Judas exasperatus inde sumeret occasionem peccandi. Et ideò dicendum est quòd Judas cum aliis discipulis corpus Domini et sanguinem suscepit, ut dicit Dionysius in lib. eccl. Hierarch., cap. 3, inter princ. et med., et Augustinus super Joan., tract. 62.

Ad primum ergo dicendum quòd illa est ratio Hilarii, loc. cit., ad ostendendum quòd Judas corpus Christi non sumpsit, non tamen cogit, quia Christus loquitur discipulis, à quorum collegio Judas se separavit. Non autem Christus eum exclusit; et ideò Christus, quantùm est in se, etiam cum Judâ vinum in regno Dei bibit; sed hoc convivium ipse Judas repudiavit.

Ad secundum dicendum quòd Christo nota erat Judæ iniquitas, sicut Deo; non autem erat ei nota per modum quo hominibus innotescit. Et ideò Christus Judam non repulit à communione, ut daret exemplum, tales peccatores occultos non esse ab aliis sacerdotibus expellendos.

Ad tertium dicendum quòd sine dubio Judas sub pane intincto corpus Christi non sumpsit, sed simplicem panem. *Significatur autem fortassis*, ut Augustinus ibidem dicit, *per panis intinctionem fictio Judæ; ut enim inficiantur nonnulla, intinguntur. Si autem bonum aliquid hìc significat tinctio* (scilicet dulcedinem bonitatis divinæ, quia panis ex intinctione sapidior redditur), *eidem bono ingratum non immeritò est secuta damnatio.* Et propter hanc ingratitudinem id quod est bonum, factum est ei malum, sicut accidit circa sumentes corpus Christi indignè; et, sicut Augustinus ibidem dicit, « intelligendum est quòd Do« minus jam antea distribuerat omnibus di« scipulis suis sacramentum corporis et san« guinis sui, ubi et ipse Judas erat, sicut « Lucas narrat; ac deinde ad hoc ventum est, « ubi secundùm narrationem Joannis Do« minus per buccellam tinctam atque por« rectam suum exprimit proditorem. »

ARTICULUS III. — *Utrùm Christus sumpserit, et discipulis dederit corpus suum impassibile.* — (4, *dist.* 11, *quæst.* 3, *art.* 3, *et dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus sumpserit et discipulis dederit corpus suum impassibile, quia super illud Matth. 17 : *Transfiguratus est ante eos*, dicit quædam Glossa (ordin.) : *Illud corpus quod habuit per naturam, dedit discipulis in cœnâ, non mortale et passibile.* Et Levit. 2, super illud : *Si oblatio tua fuerit de sartagine,* dicit Glossa (ord. Esych.) : *Crux super omnia fortis carnem Christi, quæ ante passionem non videbatur esui apta, post aptam fecit.* Sed Christus dedit corpus suum ut aptum ad manducandum. Ergo dedit tale quale habuit post passionem, scilicet impassibile et immortale.

2. Præterea, omne corpus passibile per contactum et manducationem patitur. Si ergo corpus Christi erat passibile, per contactum et comestionem discipulorum passum fuisset;

(1) Ita cum Mss. Camer. et Alc. Theologi. Ed. Rom., *qui augmentum gratiæ suscipiunt sub sacramentalibus signis, quibus indigent*, etc. Nostram lectionem retinent Nicolaius et ed. Pat., mutato tantùm *qui* in *quia*. Al., *quia qui augmentum gratiæ suscipiunt, etiam sacramentalibus signis indigent*, etc.

3. Præterea, verba sacramentalia non sunt modò majoris virtutis quando proferuntur à sacerdote in personâ Christi, quàm tunc quando fuerunt prolata ab ipso Christo. Sed tunc virtute verborum sacramentalium in altari consecratur corpus Christi impassibile et immortale. Ergo multò magis tunc.

Sed contra est quòd, sicut Innocentius III dicit, lib. 4 de Myster. missæ, cap. 12, sub fin., *tale corpus tunc dedit discipulis, quale habuit*. Habuit autem tunc corpus passibile et mortale. Ergo corpus passibile et mortale discipulis dedit.

Respondeo dicendum quòd Hugo de Sancto Victore posuit (vide Supplem., quæst. 45, art. 2) quòd Christus ante passionem diversis temporibus quatuor dotes corporis glorificati assumpserit, scilicet subtilitatem in nativitate, quando exivit de clauso utero Virginis; agilitatem, quando ambulavit siccis pedibus super mare; claritatem in transfiguratione; impassibilitatem in cœnâ, quando corpus suum discipulis tradidit manducandum. Et secundùm hoc dedit discipulis suis corpus suum impassibile et immortale.

Sed quidquid sit de aliis, de quibus supra dictum est, quæst. 28, art. 2, ad 3, et quæst. 45, art. 2, et quæst. 54, art. 1, ad 1, quid sentiri debeat, circa impassibilitatem, tamen impossibile est esse quod dicitur. Manifestum est enim quòd idem verum corpus Christi erat quod à discipulis tunc in propriâ specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile secundùm quòd in propriâ specie videbatur; quinimò erat passioni paratum. Unde nec ipsum corpus Christi, quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat.

Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti, quod in se erat passibile, sicut invisibiliter, quod in se erat visibile. Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur, ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur, ad ea quæ agunt. Corpus autem Christi, secundùm quòd est sub sacramento, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 4, 5 et 6, non comparatur ad ea quæ circumstant, mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini; et ideò species illæ sunt quæ patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus dicitur in cœnâ non dedisse corpus suum mortale et passibile, quia non dedit mortali et passibili modo. Crux autem fecit carnem Christi aptam manducationi, in quantum hoc sacramentum repræsentat passionem Christi.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procederet, si corpus Christi, sicut erat passibile, ita passibili modo fuisset sub hoc sacramento.

Ad tertium dicendum quòd sicut supra dictum est, quæst. 76, art. 4, accidentia corporis Christi sunt in sacramento ex reali concomitantiâ, non autem ex vi sacramenti, ex quâ est ibi substantia corporis Christi. Et ideò virtus verborum sacramentalium ad hoc se extendit, ut sit sub sacramento corpus Christi, scilicet quibuscumque accidentibus realiter in eo existentibus.

Articulus iv. — *Utrùm si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum vel consecratum, ibi moreretur.* — (*4, dist.* 10, *art.* 2, *quæst.* 1, *corp.*, *et dist.* 11, *quæst.* 3, *art.* 4, *et* 4 *cont.*, *cap.* 64, *et quodl.* 5, *art.* 2, *ad* 1, *et Joan.* 6, *lect.* 6, *fin.*, *et* 1 *Cor.* 11, *lect.* 6, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum in pixide, vel ab aliquo Apostolorum consecratum, non ibi moreretur. Mors enim Christi accidit per ejus passionem. Sed Christus impassibili modo etiam tunc erat in hoc sacramento. Ergo non poterat mori in hoc sacramento.

2. Præterea, in morte Christi separatus fuit sanguis ejus à corpore. Sed in hoc sacramento simul est corpus Christi et sanguis. Ergo Christus in hoc sacramento non moreretur.

3. Præterea, mors accidit per separationem animæ à corpore. Sed in hoc sacramento continetur tam corpus quàm anima Christi. Ergo in hoc sacramento non poterat Christus mori.

Sed contra est quòd idem Christus, qui erat in cruce, fuisset in sacramento. Sed in cruce moriebatur. Ergo et in sacramento conservato moreretur.

Respondeo dicendum quòd corpus Christi idem in substantiâ est in hoc sacramento et in propriâ specie, sed non eodem modo: nam in propriâ specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones; non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est, art. præc. Et ideò quidquid pertinet ad Christum, secundùm quòd in se est, potest attribui ei et in propriâ specie, et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse, et cætera hujusmodi; quæcumque verò conveniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propriâ specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari, et cætera hujusmodi. Unde et quidam metricè dixerunt:

> Pixide servato poteris sociare dolorem
> Innatum; sed non illatus convenit illi.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., passio convenit corpori passo per comparationem ad agens extrinsecum. Et ideò Christus, secundùm quòd est sub hoc sacramento, pati non potest, potest tamen mori.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 76, art. 2, sub specie panis est corpus Christi ex vi consecrationis, sanguis autem sub specie vini. Sed nunc quidem, quando realiter sanguis Christi non est separatus ab ejus corpore, ex reali concomitantiâ et sanguis Christi est sub specie panis simul cum corpore, et corpus sub specie vini simul cum sanguine. Sed si tempore passionis Christi, quando realiter sanguis fuit separatus à corpore Christi, fuisset

hoc sacramentum consecratum, sub specie panis fuisset solum corpus, et sub specie vini fuisset solus sanguis.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 76, art. 1, ad 1, anima Christi est in hoc sacramento ex reali concomitantiâ, quia non est sine corpore, non autem ex vi consecrationis. Et ideò si tunc fuisset hoc sacramentum consecratum vel peractum, quando anima erat à corpore realiter separata, non fuisset anima Christi sub hoc sacramento, non propter defectum virtutis verborum, sed propter aliam dispositionem rei.

QUÆSTIO LXXXII.

De ministro hujus sacramenti. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ministro hujus sacramenti; et circa hoc quæruntur decem: 1° utrùm consecrare hoc sacramentum sit proprium sacerdotis; 2° utrùm plures sacerdotes simul possint eamdem hostiam consecrare; 3° utrùm dispensatio hujus sacramenti pertineat ad solum sacerdotem, 4° utrùm liceat sacerdoti consecranti à communione abstinere; 5° utrùm sacerdos peccator possit conficere hoc sacramentum; 6° utrùm missa mali sacerdotis minùs valeat quàm boni; 7° utrùm hæretici, schismatici vel excommunicati possint conficere hoc sacramentum; 8° utrùm degradati; 9° utrùm peccent à talibus communionem recipientes; 10° utrùm liceat sacerdoti omninò à celebratione abstinere.

Articulus primus. — *Utrùm consecratio hujus sacramenti sit propria sacerdotis.* — (*4, dist. 13, art. 1, quæst. 1, et dist. 17, quæst. 3, art. 3, quæst. 1, corp., et dist. 14, quæst. 2, art. 1, quæst. 2, corp., et art. 2, ad 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consecratio hujus sacramenti non sit propria sacerdotis. Dictum est enim supra, qu. 78, art. 4, quòd hoc sacramentum consecratur virtute verborum, quæ sunt forma hujus sacramenti. Sed illa verba non mutantur, sive dicantur à sacerdote, sive à quocumque alio. Ergo videtur quòd non solus sacerdos, sed etiam quilibet alius possit hoc sacramentum consecrare.

2. Præterea, sacerdos hoc sacramentum conficit in personâ Christi. Sed laicus sanctus est unitus Christo per charitatem. Ergo videtur quòd etiam laicus possit hoc sacramentum conficere; unde et Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 43 in Op. imperf., à princ.) quòd *omnis sanctus est sacerdos.*

3. Præterea, sicut baptismus ordinatur ad hominum salutem, ita et hoc sacramentum, sicut ex supra dictis patet, quæst. 79. Sed etiam laicus potest baptizare, ut supra dictum est, qu. 67, art. 3. Non ergo est proprium sacerdotis conficere hoc sacramentum.

4. Præterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ. Sed alias materias consecrare, scilicet chrisma, et oleum sanctum, et oleum benedictum, pertinet ad solum episcopum; quarum tamen consecratio non est tantæ dignitatis, sicut consecratio Eucharistiæ, in quâ est totus Christus. Ergo non est proprium sacerdotis, sed solius Episcopi hoc sacramentum conficere.

Sed contra est quod Isidorus dicit in quâdam epistolâ (ad Laudefred., quam habuit post concil. Tolet. 8, et habetur in Decret., dist. 25, cap. *Perlectis*) : *Ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 78, art. 1 et 4, hoc sacramentum est tantæ dignitatis quòd non conficitur nisi in personâ Christi. Quicumque autem aliquid agit in personâ alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur à Christo potestas sumendi hoc sacramentum, ita sacerdoti, cùm ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in personâ Christi. Per hoc enim ponitur in gradu eorum quibus dictum est à Domino, Lucæ 22, 19 : *Hoc facite in meam commemorationem.*

Et ideò dicendum est quòd proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus sacramentalis in pluribus consistit, et non in uno tantùm, sicut virtus baptismi consistit in ipsis verbis et in aquâ. Unde et virtus consecrativa non solùm consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti traditâ in suâ consecratione et ordinatione, cùm ei dicitur ab episcopo : *Accipe potestatem offerendi in Ecclesiâ sacrificium tam pro vivis quàm pro mortuis.* Nam et virtus instrumentalis in pluribus instrumentis consistit, per quæ agit principale agens.

Ad secundum dicendum quòd laicus justus unitus est Christo unione spirituali per fidem et charitatem, non autem per sacramentalem potestatem; et ideò habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur in psal. 50, 19 : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus ;* et Rom. 12, 1 : *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Unde et 1 Petri 2, 15, dicitur : *Sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias.*

Ad tertium dicendum quòd perceptio hujus sacramenti non est tantæ necessitatis, sicut perceptio baptismi, ut ex supra dictis patet, quæst. 73, art. 3, et quæst. 80, art. 11, ad 2. Et ideò licèt in necessitatis articulo laicus possit baptizare, non tamen potest hoc sacramentum conficere.

Ad quartum dicendum quòd episcopus accipit potestatem ut agat in personâ Christi super corpus ejus mysticum, id est, super Ecclesiam : quam quidem potestatem non accipit sacerdos in suâ consecratione, licèt possit eam habere ex episcopi commissione. Et ideò ea quæ non pertinent ad dispositionem corporis mystici, non reservantur episcopo, sicut consecratio hujus sacramenti. Ad episcopum verò pertinet tradere non solùm populo, sed etiam sacerdotibus ea ex quibus possunt propriis officiis uti. Et quia benedictio chrismatis, et olei sancti, et olei infirmorum, et aliorum quæ consecrantur, putà altaris, Ecclesiæ, vestium et vasorum, præstat quamdam idoneitatem ad sacramenta

perficienda, quæ pertinent ad officium sacerdotum, ideò tales consecrationes episcopo reservantur, tanquàm principi totius ecclesiastici ordinis.

Articulus ii. — *Utrùm plures sacerdotes possint unam et eamdem hostiam consecrare.* — (4, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd plures sacerdotes non possint unam et eamdem hostiam consecrare; dictum est enim supra, quæst. 67, art. 6, quòd plures non possunt simul unum baptizare. Sed non minor vis est sacerdotis consecrantis quàm hominis baptizantis. Ergo etiam non possunt simul plures unam hostiam consecrare.

2. Præterea, quod potest fieri per unum, superfluè fit per multos. In sacramentis autem nihil debet esse superfluum. Cùm ergo unus sufficiat ad consecrandum, videtur quòd plures non possint unam hostiam consecrare.

3. Præterea, sicut dicit Augustinus super Joan. tract. 26, inter med. et fin., hoc sacramentum est *sacramentum unitatis.* Sed contrarium unitati esse videtur multitudo. Ergo non videtur conveniens esse huic sacramento quòd plures sacerdotes eamdem hostiam consecrent.

Sed contra est quòd secundùm consuetudinem quarumdam ecclesiarum sacerdotes, cùm de novo ordinantur, concelebrant episcopo ordinanti.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., sacerdos, cùm ordinatur, constituitur in gradu eorum qui à Domino acceperunt potestatem consecrandi in cœnâ. Et ideò secundùm consuetudinem quarumdam ecclesiarum, sicut apostoli Christo cœnanti concœnaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant.

Nec propter hoc iteratur consecratio super eamdem hostiam, quia, sicut Innocentius III dicit, lib. 4 de Myst. missæ, cap. 25, in med., *omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis.*

Ad primum ergo dicendum quòd Christus non legitur simul baptizâsse cum apostolis quando injunxit eis officium baptizandi, et ideò non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propriâ, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in personâ Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideò non refert utrùm per unum aut per multos hoc sacramentum consecretur, nisi quòd oportet ritum Ecclesiæ servari.

Ad tertium dicendum quòd Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticæ, quæ attenditur secundùm hoc quòd multi sunt unum in Christo.

Articulus iii. — *Utrùm dispensatio hujus sacramenti pertineat solùm ad sacerdotem.* — (4, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 1, *qu.* 1, *ad* 3, *et dist.* 13, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 1 *et* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non pertineat solùm ad sacerdotem dispensatio hujus sacramenti. Sanguis enim Christi non minùs pertinet ad hoc sacramentum quàm corpus. Sed sanguis Christi dispensatur per diaconos; unde et beatus Laurentius dixit beato Sixto: *Experire utrùm idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis dispensationem.* Ergo et pari ratione dispensatio corporis Christi non pertinet ad solos sacerdotes.

2. Præterea, sacerdotes constituuntur ministri sacramentorum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, non in usu, ad quem pertinet dispensatio. Ergo videtur quòd non pertineat ad sacerdotem corpus Domini dispensare.

3. Præterea, Dionysius dicit in lib. eccles. Hier., cap. 3, à princ., et cap. 4, quòd hoc sacramentum habet perfectivam virtutem, sicut et chrisma. Sed signare chrismate baptizatos non pertinet ad sacerdotem, sed ad episcopum. Ergo etiam dispensare hoc sacramentum pertinet ad episcopum, non ad sacerdotem.

Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. 12, cap. 27: *Pervenit ad notitiam nostram quòd quidam presbyteri laico aut fœminæ corpus Domini tradunt ad deferendum infirmis. Igitur interdicit synodus ne talis præsumptio ulteriùs fiat, sed presbyter per semetipsum infirmos communicet.*

Respondeo dicendum quòd ad sacerdotem pertinet dispensatio corporis Christi, propter tria: primò quidem quia, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ipse consecrat in personâ Christi. Ipse autem Christus sicut consecravit corpus suum in cœnâ, ita et aliis sumendum dedit. Unde sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad eum pertinet dispensatio. Secundò quia sacerdos constituitur medius inter Deum et populum; unde sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitùs populo tradere. Tertiò quia in reverentiam hujus sacramenti, à nullâ re contingitur nisi consecratâ; unde et corporale et calix consecrantur, et similiter manus sacerdotis, ad tangendum hoc sacramentum; unde nulli alii tangere licet, nisi in necessitatem, putà si caderet in terram, vel in aliquo alio necessitatis casu.

Ad primum ergo dicendum quòd diaconus quasi propinquus ordini sacerdotali aliquid participat de ejus officio, ut scilicet dispenset sanguinem, non autem corpus, nisi in necessitate, jubente episcopo vel presbytero: primò quidem quia sanguis Christi continetur in vase, unde non oportet quòd tangatur à dispensante, sicut tangitur corpus Christi; secundò quia sanguis designat redemptionem à Christo in populum derivatam; unde et sanguini admiscetur aqua, quæ significat populum. Et quia diaconi sunt inter sacerdotem et populum, magis convenit diaconis dispensatio sanguinis quàm dispensatio corporis.

Ad secundum dicendum quòd ejusdem est hoc sacramentum dispensare et consecrare, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd sicut diaconus in aliquo participat illuminativam virtutem sacerdotis, in quantum dispensat sanguinem, ita sacerdos participat perfectivam dispen-

sationem episcopi, in quantum dispensat hoc sacramentum, quo perficitur homo secundùm se per comparationem ad Christum. Aliæ autem perfectiones, quibus homo perficitur per comparationem ad alios, episcopo reservantur.

Articulus iv. — *Utrùm sacerdos consecrans teneatur sumere hoc sacramentum.* — (*Sup.*, *quæst.* 80, *art.* 12, *et* 4, *dist.* 12, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdos consecrans non teneatur sumere hoc sacramentum. In aliis enim consecrationibus ille qui consecrat materiam, non utitur eâ, sicut episcopus consecrans chrisma non linitur eodem. Sed hoc sacramentum consistit in consecratione materiæ. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non necesse habet uti eodem, sed potest licitè à sumptione ejus abstinere.

2. Præterea, in aliis sacramentis minister non præbet sacramentum sibi ipsi; nullus enim baptizare potest seipsum, ut supra dictum est, quæst. 66, art. 5, ad 4. Sed sicut baptismus ordinatè dispensatur, ita et hoc sacramentum. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non debet ipsum sumere à seipso.

3. Præterea, contingit quandoque quòd miraculosè corpus Christi in altari apparet sub specie carnis, et sanguis sub specie sanguinis; quæ non sunt apta cibo et potui; unde, sicut supra dictum est, quæst. 75, art. 5, propter hoc sub aliâ specie traduntur, ne sint horrori sumentibus. Ergo sacerdos consecrans non semper tenetur sumere hoc sacramentum.

Sed contra est quod in concilio Toletano XII, can. 5, legitur (et habetur de Consecrat., dist. 2, cap. *Relatum*): « Modis omnibus te-« nendum est ut quotiescumque sacrificans « corpus et sanguinem Domini nostri Jesu « Christi in altari immolat, toties perceptio-« nis corporis et sanguinis Christi participem « se præbeat. »

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 79, art. 5 et 7, Eucharistia non solùm est sacramentum, sed etiam sacrificium. Quicumque autem sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps, quia exterius sacrificium, quod offertur, signum est interioris sacrificii, quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, 10 de Civit. Dei, cap. 5. Unde per hoc quòd participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interiùs pertinere. Similiter etiam per hoc quòd sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum, quorum ipse primò debet esse particeps, sicut Dionysius dicit in lib. eccles. Hierarch., cap. 3, vers. fin. Et ideò ipse ante sumere debet quàm populo dispenset. Unde et in prædicto cap. legitur: *Quale est sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?* Per hoc autem fit particeps quòd de sacrificio sumit, secundùm illud Apostoli 1 Cor. 10, 18: *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Et ideò necesse est quòd sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat integrè hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd consecratio chrismatis vel cujuscumque alterius materiæ, non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiæ; et ideò non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd sacramentum baptismi perficitur in ipso usu materiæ, et ideò nullus potest baptizare seipsum, quia in sacramento non potest esse idem agens et patiens. Unde nec in hoc sacramento sacerdos consecrat seipsum, sed panem et vinum, in quâ consecratione perficitur sacramentum. Usus autem sacramenti est consequenter se habens ad hoc sacramentum, et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd si miraculosè corpus Christi in altari sub specie carnis appareat, aut sanguis sub specie sanguinis, non est sumendum. Dicit enim Origenes super Levit. (implic. hom. 7 in Lev., à med., et habetur cap. 76 de Consecrat., dist. 2): *De hâc quidem hostiâ, quæ in Christi commemoratione mirabiliter fit, edere licet; de illâ verò quam Christus in arâ crucis obtulit, secundùm se nulli edere licet.* Nec propter hoc sacerdos transgressor efficitur, quia ea quæ miraculosè fiunt, legibus non subduntur. Consulendum tamen esset sacerdoti quòd iteratò corpus et sanguinem Domini consecraret et sumeret.

Articulus v. — *Utrùm malus sacerdos Eucharistiam consecrare possit.* — (4, *dist.* 18, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 1, *ad* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd malus sacerdos Eucharistiam consecrare non possit. Dicit enim Hieronymus super Sophon. (sup. illud cap. 3: *Sacerdotes polluerunt*): « Sa-« cerdotes, qui Eucharistiæ serviunt, et san-« guinem Domini populis dividunt, impiè « agunt in legem Christi, putantes Euchari-« stiam peccantis facere verba, non vitam, et « necessariam esse tantùm solemnem ora-« tionem, et non (1) sacerdotis merita: de « quibus dicitur: *Sacerdos in quâcumque fue-* « *rit maculâ, non accedat offerre oblationes* « *Domino.* » Sed sacerdos peccator, cùm sit maculosus, nec vitam habet, nec merita huic convenientia sacramento. Ergo sacerdos peccator non potest consecrare Eucharistiam.

2. Præterea, Damascenus dicit in lib. 4 orth. Fid., cap. 14, à med., quòd *panis et vinum per adventum sancti Spiritûs supernaturaliter transit in corpus et sanguinem Domini.* Sed Gregorius papa dicit, sicut habetur in decreto 1, quæst. 1, cap. *Sacrosancta:* « Quomodò ad divini mysterii consecrationem « cœlestis Spiritus invocatus adveniet, si sa-« cerdos, qui eum adesse deprecatur, crimi-« minosis plenus actionibus comprobetur? » Ergo per malum sacerdotem non potest Eucharistia consecrari.

3. Præterea, hoc sacramentum sacerdotis benedictione consecratur. Sed benedictio sacerdotis peccatoris non est efficax ad consecrationem hujus sacramenti, cùm scriptum sit Malach. 2, 2: *Maledicam benedictionibus*

(1) Ita cum Mss. Alcan. aliisque Nicolaius, et editiones plurimæ. Al. deest *non.*

vestris; et Dionysius dicit in epistolâ ad Demophilum monachum 8, circ. med. : « Perfectè cecidit à sacerdotali ordine, qui non « est illuminatus; et audax quidem nimiùm « mihi videtur talis, sacerdotalibus manum « apponens, et audet immundas infamias « (non enim dicam orationes) super divina « symbola christiformiter enuntiare. »

Sed contra est quod Augustinus (Paschasius (1)) dicit in lib. de Corpore Domini, cap. 12, vide cap. 78, 1, quæst. 1 : *Intra Ecclesiam catholicam, in mysterio corporis et sanguinis Domini, nihil à bono majus, nihil à malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur Creatoris, et virtute Spiritûs sancti.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 huj. quæst., sacerdos consecrat hoc sacramentum non virtute propriâ, sed sicut minister Christi, in cujus personâ consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis minister esse Christi, quòd est malus; habet enim Dominus bonos et malos ministros, seu servos. Unde Matth. 24, 45, Dominus dicit : *Quis putas est fidelis servus, et prudens?* etc., et postea subdit : *Si autem dixerit malus iste servus in corde suo*, etc. Et Apostolus dicit 1 Corinth. 4, 1 : *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi;* et tamen postea subdit : *Nihil mihi conscius sum; sed non in hoc justificatus sum.* Erat ergo certus se esse ministrum Christi; tamen non erat certus se esse justum. Potest ergo aliquis esse minister Christi, etiamsi justus non sit. Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solùm bona, sed etiam mala, quæ per ipsius providentiam in ejus gloriam ordinantur. Unde manifestum est quòd sacerdotes, etiamsi non sint justi, sed peccatores, possunt Eucharistiam consecrare.

Ad primum ergo dicendum quòd Hieronymus per illa verba improbat errorem sacerdotum qui credebant se dignè posse Eucharistiam consecrare, ex hoc solo quòd sunt sacerdotes, etiamsi sint peccatores; quod improbat Hieronymus per hoc quòd maculosi ad altare accedere prohibentur; non tamen removetur quin, si accesserint, sit verum sacrificium quod offerunt.

Ad secundum dicendum quòd ante illa verba Gelasius papa præmittit : *Sacrosancta religio, quæ catholicam continet disciplinam tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet, nisi purâ conscientiâ, non audeat pervenire.* Ex quo manifestè apparet ejus intentionem esse quòd peccator sacerdos non debeat ad hoc sacramentum accedere. Unde per hoc quod subdit, *quomodò cœlestis Spiritus advocatus adveniet?* intelligi oportet quòd non advenit ex merito sacerdotis, sed ex virtute Christi, cujus verba profert sacerdos.

Ad tertium dicendum quòd sicut eadem actio, in quantum fit ex pravâ intentione ministri, potest esse mala; bona autem, in quantum fit ex bonâ intentione Domini; ita benedictio sacerdotis peccatoris, in quantum ab ipso indignè fit, est maledictione digna, et quasi infamia, sive blasphemia, et non oratio reputatur; in quantum autem profertur ex personâ Christi, est sancta et efficax ad sanctificandum. Unde signanter dicitur : *Maledicam benedictionibus vestris.*

(1) Ita cum Mss. edit. passim. Edit. Patav., deleto, *Augustinus*, substituère, *Paschasius*, quod D. Thomas non scripserat.

Articulus vi. — *Utrùm missa mali sacerdotis minùs valeat quàm missa sacerdotis boni.* — (4, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd missa sacerdotis mali non minùs valeat quàm missa sacerdotis boni. Dicit enim Gregorius in Registro (habetur cap. *Multi secularem*, 1, quæst. 1) : *Heu, in quàm magnum laqueum incidunt qui divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata posse fieri credunt; cùm unus idemque Spiritus sanctus ea mysteria occultet, atque invisibiliter operando sanctificet!* Sed hæc occulta mysteria celebrantur in missâ. Ergo missa mali sacerdotis non minùs valet quàm missa boni.

2. Præterea, sicut baptismus traditur à ministro in virtute Christi qui baptizat, ita et hoc sacramentum in personâ Christi consecratur. Sed non melior baptismus datur à meliori ministro, ut supra dictum est, qu. 64, art. 5, et qu. 67, art. 5. Ergo etiam neque melior missa est, quæ celebratur à meliori sacerdote.

3. Præterea, sicut merita sacerdotum differunt per bonum et melius, ita etiam differunt per bonum et malum. Si ergo missa melioris sacerdotis est melior, sequitur quòd missa mali sacerdotis sit mala, quod est inconveniens, quia *malitia ministrorum non potest redundare in Christi mysteria*, sicut Augustinus dicit in lib. 4 de Baptismo (scilicet cont. Donatist., cap. 12, ad fin., et lib. 2 cont. epist. Parmen., cap. 11, et lib. 2 cont. litt. Petil., cap. 47. Ergo neque missa melioris sacerdotis est melior.

Sed contra est quod habetur in decret. 1 quæst. 1, cap. 91 : *Quantò sacerdotes fuerint digniores, tantò faciliùs in necessitatibus, pro quibus clamant, exaudiuntur.*

Respondeo dicendum quòd in missâ duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes quæ in missâ fiunt pro vivis et mortuis. Quantùm ergo ad sacramentum, non minùs valet missa sacerdotis mali quàm boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quæ fit in missâ potest considerari dupliciter : uno modo in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium quòd missa melioris sacerdotis magis est fructuosa; alio modo, in quantum oratio in missâ profertur à sacerdote in personâ totius Ecclesiæ, cujus sacerdos est minister; quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est, art. præc., de ministerio Christi. Unde etiam quantùm ad hoc est fructuosa non solùm oratio sacerdotis peccatoris in missâ, sed etiam omnes ejus orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiæ; licèt orationes ejus privatæ non sint fructuosæ,

secundùm illud Proverb. 28, 9 : *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.*

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius loquitur ibi quantùm ad sanctitatem divini sacramenti.

Ad secundum dicendum quòd in sacramento baptismi non fiunt solemnes orationes pro omnibus fidelibus, sicut in missâ. Et ideò quantùm ad hoc non est simile; est autem simile quantùm ad effectum sacramenti.

Ad tertium dicendum quòd per virtutem Spiritûs sancti, qui per unitatem charitatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quòd bonum privatum, quod est in missâ sacerdotis boni, est fructuosum aliis; malum autem privatum unius hominis non potest alteri nocere, nisi per aliquem consensum, ut Augustinus dicit in lib. 2 contra Parmenianum (seu cont. epist. Parm., cap. 12.)

Articulus vii. — *Utrùm hæretici, schismatici et excommunicati possint consecrare.* — (4, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 3, *et in Exp. litt., in princ., et dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *ad* 2, *et dist.* 19, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *ad* 1, *et quodl.* 12, *art.* 16.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæretici, schismatici et excommunicati Eucharistiam consecrare non possint. Dicit enim Augustinus (Prosper, in lib. Sent. Augustini, cap. 16,) quòd *extra Ecclesiam catholicam non est locus veri sacrificii;* et Leo papa dicit, epist. 40, cap. 2 (habetur in Decretis, 1, quæst., cap. 68) : *Aliter,* scilicet quàm in Ecclesiâ, quæ corpus Christi est, *nec rata sunt sacerdotia, nec vera sacrificia.* Sed hæretici, schismatici et excommunicati sunt ab Ecclesiâ separati. Ergo non possunt verum sacrificium conficere.

2. Præterea, sicut ibidem legitur, cap. 73, 1, quæst. 1, Innocentius I papa, epist. 18, à med., dicit : *Arianos cæterasque ejusmodi pestes, quia laicos eorum sub imagine pœnitentiæ suscipimus, non videtur clericos eorum cum sacerdotii, aut cujuspiam ministerii suscipi debere dignitate, quibus solum baptisma ratum esse permittimus.* Sed non potest aliquis consecrare Eucharistiam, nisi sit cum sacerdotii dignitate. Ergo hæretici et cæteri hujusmodi non possunt Eucharistiam consecrare.

3. Præterea, ille qui est extra Ecclesiam, non videtur aliquid posse agere in personâ totius Ecclesiæ. Sed sacerdos consecrans Eucharistiam hoc agit in personâ totius Ecclesiæ, quod patet ex hoc quòd omnes orationes proponit in personâ Ecclesiæ. Ergo videtur quòd illi qui sunt extra Ecclesiam, scilicet hæretici, schismatici et excommunicati, non possint consecrare Eucharistiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 contra Parmenianum, cap. 13, ante med.; *Sicut Baptismus in eis,* scilicet hæreticis, schismaticis et excommunicatis, *ita ordinatio mansit integra.* Sed ex vi ordinationis sacerdos potest consecrare Eucharistiam. Ergo hæretici, schismatici et excommunicati, cùm in eis maneat ordinatio integra, videtur quòd possint consecrare Eucharistiam.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd hæretici, schismatici et excommunicati, quia sunt extra Ecclesiam, non possunt conficere hoc sacramentum. Sed in hoc decipiuntur, quia, sicut Augustinus dicit in 2 contra Parmenianum, loc. cit., *aliud est aliquid omninò non habere, aliud autem non rectè habere;* et similiter etiam *est aliud non dare, et aliud non rectè dare.* Illi igitur qui intra Ecclesiam constituti receperunt potestatem consecrandi Eucharistiam in ordinatione sacerdotii, rectè quidem habent potestatem, sed non rectè eâ utuntur, si postmodùm per hæresim, aut schisma, vel excommunicationem ab Ecclesiâ separantur. Qui autem sic separati ordinantur, nec rectè habent potestatem, nec rectè utuntur. Quòd tamen utrique potestatem habeant, patet per hoc quòd, sicut Augustinus ibidem dicit, cùm redeunt ad unitatem Ecclesiæ, non reordinantur, sed recipiuntur in suis ordinibus. Et quia consecratio Eucharistiæ est actus consequens ordinis potestatem, illi qui sunt ab Ecclesiâ separati per hæresim, aut schisma, vel excommunicationem, possunt quidem consecrare Eucharistiam, quæ ab eis consecrata verum corpus et sanguinem Christi continet; non tamen hoc rectè faciunt, sed peccant facientes; et ideò fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritates illæ et similes intelligendæ sunt quantùm ad hoc quòd non rectè extra Ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructûs, licèt sit verum veritate sacramenti; sicut etiam supra dictum est, quæst. 80, art. 3, quòd peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter.

Ad secundum dicendum quòd solus baptismus permittitur esse ratus hæreticis et schismaticis, quia possunt licitè baptizare in articulo necessitatis; in nullo autem casu licitè possunt Eucharistiam consecrare, vel alia sacramenta conferre.

Ad tertium dicendum quòd sacerdos in missâ in orationibus quidem loquitur in personâ Ecclesiæ, in cujus unitate consistit; sed in consecratione sacramenti loquitur in personâ Christi, cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideò si sacerdos ab unitate Ecclesiæ præcisus missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi; sed quia est ab Ecclesiæ unitate separatus, orationes ejus efficaciam non habent.

Articulus viii. — *Utrùm sacerdos degradatus possit hoc sacramentum conficere.* — (4, *dist.* 13, *quæst* 1, *art.* 1, *quæst.* 4, *et quodl.* 12, *art.* 16.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdos degradatus non possit hoc sacramentum conficere. Nullus enim conficit hoc sacramentum nisi per potestatem consecrandi quam habet. Sed degradatus non habet potestatem consecrandi licèt habeat potestatem

baptizandi, ut dicit canon 1, quæst. 1, cap. *Quòd quidam,* in appendice Gratiani ad can. illum. Ergo videtur quòd presbyter degradatus non possit Eucharistiam consecrare.

2. Præterea, ille qui aliquid dat, potest etiam auferre. Sed episcopus dat presbytero potestatem consecrandi, ordinando ipsum. Ergo etiam potest ei auferre degradando eum.

3. Præterea, sacerdos per degradationem aut amittit potestatem consecrandi, aut solam executionem. Sed non solam executionem, quia sic non plus amitteret degradatus quàm excommunicatus, qui etiam executione caret. Ergo videtur quòd amittat potestatem consecrandi; et ita videtur quòd non possit conficere hoc sacramentum.

Sed contra est quòd Augustinus in 2 contra Parmenianum, cap. 13, probat quòd apostatæ à fide non carent baptismate, per hoc quòd per pœnitentiam redeuntibus non restituitur, et ideò amitti non posse judicatur. Sed similiter degradatus, si reconcilietur, non est iterùm ordinandus. Ergo non amisit potestatem consecrandi, et ita sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

Respondeo dicendum quòd potestas consecrandi Eucharistiam pertinet ad characterem sacerdotalis ordinis. Character autem quilibet, quia cum quâdam consecratione datur, indelebilis est, ut supra dictum est, quæst. 63, art. 5, sicut et quarumcumque rerum consecrationes perpetuæ sunt, nec amitti nec reiterari possunt. Unde manifestum est quòd potestas consecrandi non amittitur per degradationem. Dicit enim Augustinus in 2 contra Parmenianum, cap. 13, ante med. : *Utrumque,* scilicet baptismus et ordo, *sacramentum est, et quâdam consecratione utrumque homini datur; illud, cùm baptizatur ; istud, cùm ordinatur : ideòque non licet à Catholicis utrumque iterari.* Et sic patet quòd sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd canon ille non loquitur assertivè, sed inquisitivè, sicut ex circumstantiâ litteræ haberi potest.

Ad secundum dicendum quòd episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propriâ virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei, cujus effectus per hominem tolli non potest, secundùm illud Matth. 19, 6 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Et ideò episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut ille qui baptizat, potest auferre characterem baptismalem.

Ad tertium dicendum quòd excommunicatio est medicinalis. Et ideò excommunicatis non aufertur executio sacerdotalis potestatis, quasi in perpetuum, sed ad correctionem usque ad tempus ; degradatis autem aufertur executio, quasi in perpetuum condemnatis.

Articulus ix. — *Utrùm liceat ab excommunicatis vel hæreticis, seu peccatoribus, communionem recipere, et eorum missam audire,* — (*Sup., qu.* 64, *art.* 9, *ad* 2 *et* 3, *et* 4, *dist.* 13, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 3.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis licitè possit communionem recipere à sacerdotibus hæreticis vel excommunicatis, vel etiam peccatoribus, et ab eis missam audire. Sicut enim Augustinus contra Petilianum, lib. 3, cap. 9, in fin. (vide cap. *Neque in homine,* 1, quæst. 1), dicit, *neque in homine bono, neque in homine malo aliquis Dei fugiat sacramenta.* Sed sacerdotes, quamvis sint peccatores, et hæretici vel excommunicati, verum conficiunt sacramentum. Ergo videtur quòd non sit vitandum ab eis communionem accipere, vel eorum missam audire.

2. Præterea, corpus Christi verum figurativum est corporis mystici, sicut supra dictum est, quæst. 80, art. 4. Sed à prædictis sacerdotibus verum corpus Christi consecratur. Ergo videtur quòd illi qui sunt de corpore mystico, possint eorum sacrificiis communicare.

3. Præterea, multa peccata sunt graviora quàm fornicatio. Sed non est prohibitum audire missas sacerdotum aliter peccantium. Ergo etiam non debet esse prohibitum audire missas sacerdotum fornicariorum.

Sed contra est quod canon dicit 32 dist., cap. 5 : *Nullus missam audiat sacerdotis quem indubitanter concubinam novit habere;* et Gregorius dicit in dialog. 3, cap. 31, parùm à princ., quòd « pater perfidus Arianum « episcopum misit ad filium, ut de ejus ma- « nu sacrilegæ consecrationis communionem « perciperet. Sed vir Deo deditus Ariano epi- « scopo venienti exprobravit, ut debuit. »

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 7 et 8, præc., sacerdotes, si sint hæretici, vel schismatici, vel excommunicati, vel etiam peccatores, quamvis habeant potestatem consecrandi Eucharistiam, non tamen eâ rectè utuntur, sed peccant utentes. Quicumque autem communicat alicui in peccato, ipse particeps peccati efficitur. Unde et in 2 Canonicâ Joannis 2 dicitur quòd *qui dixerit ei, Ave,* scilicet hæretico, *communicat operibus illius malignis.* Et ideò non licet à prædictis communionem accipere, aut eorum missam audire.

Differt tamen inter prædictas sectas : nam hæretici, et schismatici, et excommunicati, sunt per sententiam Ecclesiæ executione consecrandi privati. Et ideò peccat quicumque eorum missam audit, vel ab eis accipit sacramenta. Sed non omnes peccatores sunt per sententiam Ecclesiæ executione hujus potestatis privati. Et sic quamvis sint suspensi quantùm ad se ex sententiâ divinâ, non tamen quantùm ad alios ex sententiâ Ecclesiæ. Et ideò usque ad sententiam Ecclesiæ licet ab eis communionem accipere, et eorum missam audire. Unde super illud 1 Corinth. 5 : *Cum hujusmodi nec cibum sumere*, dicit Glossa Augustini, hom. ult. inter 50, à med. : « Hoc dicendo noluit hominem ab « homine judicari ex arbitrio suspicionis, vel « etiam extraordinario usurpato judicio, sed

« potiùs ex lege Dei, secundùm ordinem Ec-« clesiæ, sive ultrò confessum, sive accusa-« tum et convictum. »

Ad primum ergo dicendum quòd in hoc quòd refugimus audire missas talium sacerdotum, aut ab eis communionem recipere, non refugimus Dei sacramenta, sed potiùs ea veneramur (unde hostia à talibus sacerdotibus consecrata est adoranda, et si reservetur, licitè potest sumi à sacerdote legitimo); sed refugimus culpam indignè ministrantium.

Ad secundum dicendum quòd unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti. Illi autem qui indignè percipiunt vel ministrant, privantur fructu, ut supra dictum est, art. 7 hujus quæst., et quæst. 80, art. 4. Et ideò non est sumendum ex eorum dispensatione sacramentum ab eis qui sunt (1) in unitate Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum quòd licèt fornicatio non sit gravior cæteris peccatis, tamen ad eam proniores sunt homines propter carnis concupiscentiam. Et ideò specialiter hoc peccatum sacerdotibus prohibitum est ab Ecclesiâ, et ne aliquis audiat missam concubinarii sacerdotis. Sed hoc intelligendum est de notorio, vel per sententiam quæ fertur in convictum, vel per confessionem in jure factam, vel per evidentiam facti, quando non potest peccatum aliquâ tergiversatione celari.

Articulus x. — *Utrùm liceat sacerdoti omninò à consecratione Eucharistiæ abstinere.* — (4, *dist.* 12, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 3, *et dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 1.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat sacerdoti omninò à consecratione Eucharistiæ abstinere. Sicut enim ad officium sacerdotis pertinet Eucharistiam consecrare, ita etiam baptizare, et in aliis sacramentis ministrare. Sed sacerdos non tenetur ministrare in aliis sacramentis, nisi propter curam animarum susceptam. Ergo videtur quòd nec etiam teneatur Eucharistiam consecrare, si curam non habeat animarum.

2. Præterea, nullus tenetur facere quod sibi non licet; alioquin esset perplexus. Sed sacerdoti peccatori vel etiam excommunicato non licet Eucharistiam consecrare, ut supra dictum est, art. 7 hujus quæst. Ergo videtur quòd tales non teneantur ad celebrandum, et ita nec alii; alioquin ex suâ culpâ commodum reportarent.

3. Præterea, dignitas sacerdotalis non perditur per subsequentem infirmitatem; dicit enim Gelasius papa (et habetur in Decretis, dist. 55, cap. 12): « Sicut præcepta canonica « non patiuntur venire ad sacerdotium debi-« les corpore, ita si quis in eo fuerit consti-« tutus, ac tunc fuerit sauciatus, amittere non « potest quod tempore suæ sinceritatis acce-« pit. » Contingit autem quandoque quòd ordinati in sacerdotes incurrunt aliquos defectus, ex quibus à celebratione impediuntur, sicut est lepra vel morbus caducus, vel aliquid aliud hujusmodi. Non ergo videtur quòd sacerdotes ad celebrandum teneantur.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in quâdam oratione: *Grave est quòd ad mensam tuam mundo corde et manibus innocentibus non venimus; sed gravius est si dùm peccata metuimus, etiam sacrificium non reddamus.*

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd sacerdos potest omninò à consecratione licitè abstinere, nisi teneatur ex curâ sibi commissâ celebrare, et populo sacramenta præbere.

Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia unusquisque tenetur uti gratiâ sibi datâ, cùm fuerit opportunum, secundùm illud 2 ad Corinth. 6, 1: *Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Opportunitas autem sacrificium offerendi non solùm attenditur per comparationem ad fideles Christi quibus oportet sacramenta ministrari, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui consecratione hujus sacramenti sacrificium offertur. Unde sacerdoti, etiamsi non habeat curam animarum, non licet omninò à celebratione cessare; sed saltem videtur quòd celebrare teneatur in præcipuis festis, et maximè in illis diebus in quibus fideles communicare consueverunt. Et hinc est quòd 2 Machab. 4, 14, contra quosdam sacerdotes dicitur quòd *jam non circa altaris officia dediti erant, contempto templo et sacrificiis neglectis.*

Ad primum ergo dicendum quòd alia sacramenta perficiuntur in usu fidelium, et ideò in illis ministrare non tenetur nisi ille qui super fideles suscipit curam. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiæ, in quâ sacrificium Deo offertur, ad quod sacerdos obligatur Deo ex ordine jam suscepto.

Ad secundum dicendum quòd sacerdos peccator, si per sententiam Ecclesiæ sit executione ordinis privatus vel simpliciter, vel ad tempus, redditus est impotens ad sacrificium offerendum; et ideò obligatio tollitur. Hoc autem cedit ei in detrimentum spiritualis fructûs magis quàm in emolumentum. Si verò non sit privatus potestate celebrandi, non solvitur obligatio; nec tamen perplexus est, quia potest de peccato pœnitere et celebrare.

Ad tertium dicendum quòd debilitas vel ægritudo superveniens ordini sacerdotali ordinem non tollit; executionem tamen ordinis impedit (1) quantùm ad consecrationem Eucharistiæ, quandoque quidem propter impossibilitatem executionis, sicut si privetur oculis, aut digitis, aut usu linguæ; quandoque autem propter periculum, sicut patet de eo qui patitur morbum caducum, vel etiam quamcumque alienationem mentis; quandoque propter abominationem, sicut patet de leproso, qui non debet publicè celebrare; potest tamen missam dicere occultè, nisi lepra adeò invaluerit, quòd per corrosionem membrorum eum ad hoc reddiderit impotentem.

(1) Ita Mss. et editi passim. Al. perperàm, *qui non sunt.*

(1) Ita cum cod. Camer. et Alcan. Nicolaius, optimè. Al., *tollit.*

QUÆSTIO LXXXIII.

De ritu hujus sacramenti. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ritu hujus sacramenti, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm in celebratione hujus mysterii Christus immoletur ; 2° de tempore celebrationis ; 3° de loco et aliis quæ pertinent ad apparatum hujus celebrationis ; 4° de his quæ in celebratione hujus mysterii dicuntur ; 5° de his quæ circa celebrationem hujus sacramenti fiunt ; 6° de defectibus qui circa celebrationem hujus sacramenti occurrunt.

Articulus primus. — *Utrùm in hoc sacramento Christus immoletur.* — (*Inf., art.* 2, *corp., et ad* 1 *et* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in celebratione hujus sacramenti Christus non immoletur. Dicitur enim Hebr. 10, 14, quòd *Christus unâ oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Sed illa oblatio fuit ejus immolatio. Christus ergo non immolatur in celebratione hujus sacramenti.

2. Præterea, immolatio Christi facta est in cruce, in quâ *tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis,* ut dicitur Eph. 5, 2. Sed in celebratione hujus mysterii Christus non crucifigitur. Ergo nec immolatur.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. 4 de Trin., cap. 7, in princ., et cap. 14, in fin., *in immolatione Christi idem est sacerdos et hostia.* Sed in celebratione hujus sacramenti non est idem sacerdos et hostia. Ergo celebratio hujus sacramenti non est Christi immmolatio.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. Sent. Prosperi (sive Prosper, in lib. Sent. Augustini ; vide cap. 52 de Cons., dist. 2) : *Semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidiè immolatur in sacramento.*

Respondeo dicendum quòd duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur immolatio Christi : primò quidem quia, sicut dicit Augustinus ad Simplicianum, lib. 2, qu. 3, ante med., *solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt ; sicut cùm intuentes tabulam aut parietem pictum dicimus : Ille Cicero est, et ille Sallustius.* Celebratio autem hujus sacramenti, sicut supra dictum est, quæst. 79, art. 1, imago quædam est repræsentativa passionis Christi, quæ est vera ejus immolatio. Et ideò celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio. Unde Ambrosius dicit sup. Epist. ad Hebr., sup. illud cap. 10 : *Umbram enim,* etc. : *In Christo semel oblata est hostia, ad salutem sempiternam potens ; quid ergo nos ? nonne per singulos dies offerimus ? sed ad recordationem mortis ejus.*

Alio modo quantùm ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructûs dominicæ passionis. Unde in quâdam dominicali oratione secretâ dicitur : *Quoties hujus hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur.* Quantùm igitur ad primum modum, poterat dici Christus immolari etiam in figuris veteris Testamenti. Unde et Apoc. 13, 8, dicitur : *Quorum nomina non sunt scripta in libro vitæ Agni, qui occisus est ab origine mundi.* Sed quantùm ad secundum modum, proprium est huic sacramento quòd in ejus celebratione Christus immoletur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Ambrosius ibidem dicit, *una est hostia,* quam scilicet Christus obtulit, et nos offerimus, *et non multæ, quia semel oblatus est Christus.* Hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur, unum est corpus, et non multa corpora, ita et unum sacrificium.

Ad secundum dicendum quòd sicut celebratio hujus sacramenti est imago repræsentativa passionis Christi, ita altare est repræsentativum crucis ipsius, in quâ Christus in propriâ specie immolatus est.

Ad tertium dicendum quòd per eamdem rationem etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus personâ et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 1 et 3. Et ita quodammodò idem est sacerdos et hostia.

Articulus II. — *Utrùm convenienter sit determinatum tempus celebrationis.* — (4, *dist.* 13, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter sit determinatum tempus celebrationis hujus mysterii. Hoc enim sacramentum est repræsentativum dominicæ passionis, ut dictum est art. præc. Sed commemoratio dominicæ passionis fit in Ecclesiâ semel in anno ; dicit enim Augustinus super Ps. 21, in præfat. ad exposit. 2 ejus Ps., circ. princ. : « Quotiescumque Pascha celebratur, numquid toties Christus occiditur ? Sed tamen anniversaria recordatio repræsentat quod olim factum est ; et sic non facit moveri, tanquàm videamus in cruce pendentem Dominum. » Ergo hoc sacramentum non debet celebrari nisi semel in anno.

2. Præterea, passio Christi commemoratur in Ecclesiâ sextâ feriâ ante Pascha, non autem in festo Natalis. Cùm ergo hoc sacramentum sit commemorativum dominicæ passionis, videtur inconveniens esse quòd in die Natalis ter celebretur hoc sacramentum, in Parasceve autem totaliter intermittatur.

3. Præterea, in celebratione hujus sacramenti Ecclesia debet imitari institutionem Christi. Sed Christus consecravit hoc sacramentum horâ serotinâ. Ergo videtur quod horâ tali debeat hoc sacramentum celebrari.

4. Præterea, sicut habetur de Consecrat. dist. 1, cap. 51, Leo papa scribit Dioscoro Alexandrino episcopo, epist. 81, sub. fin. ; quòd *in primâ parte diei missas celebrare licet.* Sed dies incipit à mediâ nocte, ut supra dictum est, quæst. 80, art. 8, ad 5. Ergo videtur quòd etiam post mediam noctem liceat celebrare.

5. Præterea, in quâdam dominicali oratione secretâ dicitur : *Concede nobis, Domine, quæsumus, hæc frequentare mysteria.* Sed major erit frequentia, si etiam pluribus horis in die sacerdos celebret. Ergo videtur quòd non

debeat prohiberi sacerdos pluries celebrare in die.

Sed contra est consuetudo quam servat Ecclesia secundùm Canonum statuta.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., in celebratione hujus mysterii attenditur repræsentatio dominicæ passionis, et participatio fructûs ejus. Et secundùm utrumque oportuit determinare tempus aptum celebrationi hujus sacramenti. Quia enim fructu dominicæ passionis quotidiè indigemus propter quotidianos defectus, quotidiè in Ecclesiâ regulariter hoc sacramentum offertur. Unde et Dominus nos petere docet, Luc. 11, 3 : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodiè;* quod exponens Augustinus in lib. de Verbis Dom., serm. 28, à med., dicit : « Si quotidianus est panis, cur post annum « illum sumis, quemadmodùm Græci in « Oriente facere consueverunt? Accipe quo- « tidiè, ut quotidiè tibi prosit. »

Quia verò dominica passio celebrata est à tertiâ horâ usque ad nonam, ideò regulariter in illâ parte diei solemniter hoc sacramentum in Ecclesiâ celebratur.

Ad primum ergo dicendum quòd in hoc sacramento recolitur passio Christi, secundùm quòd ejus effectus ad fideles derivatur; sed tempore passionis recolitur passio Christi solùm secundùm hoc quòd in ipso capite nostro fuit perfecta, quod quidem factum est semel; quotidiè autem fructum dominicæ passionis fideles percipiunt: et ideò illa commemoratio fit semel in anno, hoc autem quotidiè et propter fructum, et propter jugem memoriam.

Ad secundum dicendum quòd veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quædam et exemplum dominicæ passionis, sicut dictum est in corp. art. Et ideò in die quo ipsa passio Domini recolitur, prout realiter gesta est, non celebratur consecratio hujus sacramenti. Ne tamen Ecclesia eâ etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum die præcedenti reservatur sumendum in illo die; non autem sanguis, propter periculum, et quia sanguis specialiùs est imago dominicæ passionis, ut supra dictum est, qu. 78, art. 3, ad 2. Nec verum est quod quidam dicunt quòd per immissionem particulæ corporis Christi in vinum convertatur vinum in sanguinem. Hoc enim aliter fieri non potest quàm per consecrationem factam sub debitâ formâ verborum. In die autem Nativitatis plures missæ celebrantur propter triplicem Christi nativitatem. Quarum una est æterna, quæ quantùm ad nos est occulta; et ideò una missa cantatur in nocte, in cujus introitu dicitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu; ego hodiè genui te.* Alia autem est temporalis, sed spiritualis, quâ scilicet Christus oritur, *tanquàm lucifer in cordibus nostris,* ut dicitur 2 Petr. 1, et propter hoc cantatur missa in aurorâ; in cujus introitu dicitur : *Lux fulgebit hodiè super nos.* Tertia est Christi nativitas temporalis et corporalis, secundùm quam visibilis nobis processit ex utero virginali, carne indutus : et ob hoc cantatur tertia missa in clarâ luce, in cujus introitu dicitur: *Puer natus est nobis.* Licèt è converso possit dici quòd nativitas æterna secundùm se est in plenâ luce, et ob hoc in Evangelio tertiæ missæ fit mentio de nativitate æternâ. Secundùm autem nativitatem corporalem ad litteram natus est de nocte, in signum quòd veniebat ad tenebras infirmitatis nostræ; unde et in missâ nocturnâ dicitur Evangelium de corporali Christi nativitate. Sic etiam et in aliis diebus, in quibus occurrunt plura Dei beneficia vel recolenda, vel expetenda, plures missæ celebrantur in die, putà una pro festo, et alia pro jejunio vel pro mortuis.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est superiùs, quæst. 73, art. 5, Christus voluit ultimò hoc sacramentum discipulis suis tradere, ut fortiùs eorum cordibus imprimeretur; et ideò post cœnam in fine diei hoc sacramentum consecravit, et discipulis suis tradidit. A nobis tamen celebratur hora dominicæ passionis, scilicet diebus festis in tertiâ, quando crucifixus est linguis Judæorum, ut dicitur Marc. 15, et quando Spiritus sanctus descendit super discipulos; vel diebus pro festis in sextâ, quando crucifixus est manibus militum, ut habetur Joan. 19, vel diebus jejuniorum in nonâ, quando voce magnâ clamans emisit spiritum, ut dicitur Matth. 27. Potest tamen tardari, maximè quando sunt ordines faciendi, et præcipuè in sabbato sancto, tum propter prolixitatem officii, tum quia ordines pertinent ad diem dominicam, ut habetur in Decret., distinct. 75, cap. *Quod à patribus.* Possunt tamen Missæ celebrari in primâ parte diei propter aliquam necessitatem, ut dicitur de Consecrat. distinct. 1, cap. *Necesse est,* etc.

Ad quartum dicendum quòd regulariter missa debet celebrari in die, et non in nocte, quia ipse Christus est præsens in hoc sacramento, qui dicit Joan. 9, 4 : *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est : venit nox, quando nemo potest operari; quamdiù in mundo sum, lux sum mundi;* ita tamen quòd principium diei accipiatur non à mediâ nocte, nec etiam ab ortu solis, id est, quando substantia solis apparet super terram, sed quando incipit apparere aurora; tunc enim quodammodò dicitur sol ortus, in quantum claritas radiorum ejus apparet. Unde et Marci 16, 1, dicitur quòd *mulieres venerunt ad monumentum orto jam sole,* cùm tamen venerunt, *cùm adhuc tenebræ essent, ad monumentum,* ut dicitur Joan. 20, 1. Sic enim hanc contrarietatem solvit Augustinus in libro 3 de Consensu Evang., cap. 24, aliquant. à princ. Specialiter tamen in nocte Natalis Domini missa celebratur propter hoc quòd Dominus in nocte natus est, ut dicitur de Consecr. distinct. 1, cap. *Nocte*, etc. Et similiter etiam in sabbato sancto circa noctis principium, propter hoc quòd Dominus nocte surrexit, id est cùm adhuc tenebræ essent, ante manifestum solis ortum.

Ad quintum dicendum quòd, sicut habetur de Consecrat. dist. 1, cap. 53, ex decreto

Alexandri II papæ, decreto 11, *sufficit sacerdoti unam missam in die unâ celebrare, quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit; et valdè felix est, qui unam dignè celebrare potest Quidam tamen pro defunctis unam faciunt, alteram de die, si necesse sit. Qui verò pro pecuniâ aut adulationibus secularium, unâ die præsumunt plures celebrare missas, non æstimo evadere damnationem.* Et extra. de Celebr. miss., cap. *Consuluisti*, dicit Innocentius III quòd, *excepto die Nativitatis dominicæ, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam missam solummodò celebrare.*

ARTICULUS III. — *Utrùm oporteat hoc sacramentum celabrari in domo et vasis sacris.* — (4, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 5, *et dist.* 23, *quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non oporteat hoc sacramentum celebrari in domo et vasis sacris. Hoc enim sacramentum est repræsentativum dominicæ passionis. Sed Christus non est passus in domo, sed extra portam civitatis, secundùm illud Hebr. 1, 12: *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ergo videtur quòd hoc sacramentum non debeat celebrari in domo, sed magis sub dio.

2. Præterea, in celebratione hujus sacramenti debet Ecclesia imitari morem Christi et apostolorum. Sed domus, in quâ primò Christus hoc sacramentum confecit, non fuit consecrata, sed fuit quoddam commune cœnaculum à quodam patrefamilias præparatum, ut habetur Luc. 22; legitur etiam Act. 2, 46, quòd *apostoli erant perdurantes unanimiter in templo, et frangentes circa domos panem, et sumebant cibum cum exultatione.* Ergo nec modò oportet domos esse consecratas in quibus hoc sacramentum celebratur.

3. Præterea, nihil frustra in Ecclesiâ fieri debet, quæ Spiritu sancto gubernatur. Sed frustra videtur adhiberi consecratio ecclesiæ vel altari, et hujusmodi rebus inanimatis, quæ non sunt susceptivæ gratiæ, vel spiritualis virtutis. Inconvenienter igitur hujusmodi consecrationes in Ecclesiâ fiunt.

4. Præterea, solùm divina opera debent recoli cum quâdam solemnitate, secundùm illud Ps. 91, 5: *In operibus manuum tuarum exultabo.* Sed ecclesia vel altare opere humano consecratur, sicut et calix, et ministri, et alia hujusmodi: horum autem consecrationes non recoluntur celebriter in Ecclesiâ. Ergo neque consecratio ecclesiæ vel altaris cum solemnitate recoli debet.

5. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed in veteri Testamento, quod gerebat figuram novi, non fiebat altare de lapidibus sectis: dicitur enim Exodi 20, 24: *Altare de terrâ facietis mihi....; quòd si altare lapideum feceris mihi, non ædificabis illud de sectis lapidibus.* Exodi etiam 27 mandatur fieri altare *de lignis Sethim vestitis ære vel etiam auro*, ut habetur Exodi 25. Ergo videtur inconvenienter observari in Ecclesiâ quòd altare fiat solùm de lapide.

6. Præterea, calix cum patenâ repræsentat sepulcrum Christi quod fuit excisum in petrâ, ut in Evangeliis habetur. Ergo calix debet de petrâ fieri, et non solùm de argento, vel auro, vel stanno.

7. Præterea, sicut aurum pretiosius est inter materias vasorum, ita panni serici pretiosiores sunt inter alios pannos. Ergo sicut calix fit de auro, ita pallæ altaris debent de serico fieri, et non solùm de panno lineo.

8. Præterea, dispensatio sacramentorum, et ordinatio eorumdem ad ministros Ecclesiæ pertinet, sicut dispensatio rerum temporalium subjacet ordinationi principum secularium; unde et Apostolus dicit 1 Cor. 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed si circa dispensationem rerum temporalium aliquid fiat contra statuta principum, habetur irritum. Ergo si hæc quæ dicta sunt convenienter sunt statuta per prælatos Ecclesiæ, videtur quòd sine his corpus Christi confici non possit; et sic videtur sequi quòd verba Christi non sint sufficientia ad hoc sacramentum conficiendum; quod est inconveniens. Non ergo videtur conveniens fuisse quòd hæc circa celebrationem hujus sacramenti statuerentur.

Sed contra est quòd ea quæ per Ecclesiam statuuntur, ab ipso Christo ordinantur, qui dicit Matth. 18, 20: *Ubicumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.*

Respondeo dicendum quòd in his quæ circumstant hoc sacramentum, duo considerantur: quorum unum pertinet ad repræsentationem eorum quæ circa dominicam passionem sunt acta; aliud autem pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, in quo Christus secundùm veritatem continetur, et non solùm in figurâ.

Unde et consecrationes adhibentur his rebus quæ veniunt in usum hujus sacramenti, tum propter sacramenti reverentiam, tum ad repræsentandum effectum sanctitatis quæ ex passione Christi provenit, secundùm illud Hebr. ult., 12: *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd regulariter hoc sacramentum celebrari debet in domo per quam significatur Ecclesia, secundùm illud 1 Timoth. 3, 15: *Ut scias quomodò oporteat te in domo Dei conversari, quæ est Ecclesia Dei vivi.* Extra Ecclesiam enim non est locus veri sacrificii, ut Augustinus dicit (Prosper in lib. Sent. Augustini, cap. 15). Et quia Ecclesia non erat concludenda sub finibus gentis Judaicæ, sed erat in universo mundo fundanda, ideò passio Christi non est celebrata intra civitatem Judæorum, sed sub dio, ut sic totus mundus se haberet ad passionem Christi ut domus; et tamen, ut dicitur de Consecratione, dist. 1, cap. *Concedimus*, « in « itinere positis si ecclesia defuerit, sub dio, « seu in tentorio, si tabula altaris consecrata, « cæteraque sacra mysteria ad id officium « pertinentia ibi affuerint, missarum solemnia celebrari concedimus. »

Ad secundum dicendum quòd domus in quâ hoc sacramentum celebratur, Ecclesiam significat, et ecclesia nominatur; convenienter tamen consecratur, tum ad repræsentandam

sanctificationem quam Ecclesia consecuta est per passionem Christi, tum etiam ad significandam sanctitatem quæ requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent. Per altare autem significatur ipse Christus, de quo dicit Apostolus, Hebr. ult., 15 : *Per ipsum offerimus hostiam laudis Deo.* Unde et consecratio altaris significat sanctitatem Christi, de quâ dicitur Luc. 1, 35 : *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Unde de Consecratione dist. 1, cap. 32, dicitur : *Altaria placuit non solùm unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari.* Et ideò regulariter non licet celebrare hoc sacramentum nisi in domibus consecratis. Unde, sicut habetur de Consecratione, dist. 1, cap. 15, *nullus presbyter missas celebrare præsumat, nisi in consecratis ab episcopo locis.* Propter quod etiam, quia pagani non sunt de Ecclesiâ, nec alii infideles, ideò in eâdem distinctione, cap. 28, legitur : « Ecclesiam, in « quâ mortuorum cadavera infidelium sepe- « liuntur, sanctificare non licet, sed si apta « videtur ad consecrandum, inde evulsis cor- « poribus, et rasis parietibus vel tignis ejus lo- « ci reædificetur; sed si hæc consecrata priùs « fuerit, missas in eâ celebrare licet, tamen « si fideles fuerint qui in eâ sepulti sunt. » Propter necessitatem tamen potest hoc sacramentum peragi in domibus non consecratis vel violatis; sed tamen de consensu episcopi. Unde in eâdem distinctione, cap. 12, legitur: *Missarum solemnia non ubique, sed in locis ab episcopo consecratis, vel ubi ipse permiserit, celebranda esse censemus.* Non tamen sine altari portatili per episcopum consecrato. Unde in eâdem dist., cap. 30, legitur : *Concedimus, si ecclesiæ fuerint incensæ vel combustæ, in capellis cum tabulâ consecratâ missas celebrari.* Quia enim sanctitas Christi fons est totius ecclesiasticæ sanctitatis, ideò in necessitate sufficit ad peragendum hoc sacramentum altare sanctificatum. Propter quod etiam nunquàm ecclesia sine altari consecratur. Tamen sine ecclesiâ quandoque consecratur altare cum reliquiis sanctorum, quorum vita *abscondita est cum Christo in Deo,* Coloss. 3. Unde in eâdem distinctione, cap. 26, legitur : « Placuit ut altaria in quibus nullum corpus « aut reliquiæ martyrum conditæ probantur, « ab episcopis, qui eisdem locis præsunt, si « fieri potest, evertantur. »

Ad tertium dicendum quòd ecclesia, et altare, et alia hujusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiæ susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quamdam spiritualem virtutem, per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quamdam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur. Unde et 2 Machab. 3, 38, dicitur: *Verè Dei virtus quædam est in loco ; nam ipse qui habet in cœlis habitationem, visitator et adjutor est loci illius.* Et inde est quòd hujusmodi ante consecrationem emundantur et exorcizantur, ut exinde virtus inimici pellatur. Et eâdem ratione ecclesiæ quæ sanguinis effusione, aut cujuscumque semine pollutæ fuerint, reconciliantur, quia per peccatum ibi commissum apparet ibi aliqua operatio inimici. Propter quod etiam in eâdem dist., cap. 21, legitur : *Ecclesas Arianorum, ubicumque inveneritis catholicas, eas divinis precibus et operibus absque ullâ morâ consecrate.* Unde et quidam probabiliter dicunt quòd per ingressum ecclesiæ consecratæ homo consequitur remissionem peccatorum venialium, sicut et per aspersionem aquæ benedictæ, inducentes quod in psal. 84, 1, dicitur : *Benedixisti, Domine, terram tuam, remisisti iniquitatem plebis tuæ.* Et ideò propter virtutem quæ ex consecratione ecclesiæ acquiritur, consecratio ecclesiæ non iteratur. Unde in eâdem distinctione, cap. 20, ex concilio Nicæno legitur : « Ecclesiis semel Deo consecratis non « debet iterùm consecratio adhiberi, nisi aut « ab igne exustæ, aut sanguinis effusione, « aut cujuscumque semine pollutæ fuerint ; « quia sicut infans à qualicumque sacerdote « in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs san- « cti semel baptizatus, non debet iterùm ba- « ptizari, ita nec locus Deo dicatus est iterùm « consecrandus, nisi propter eas causas quas « superiùs nominavimus; si tamen fidem « sanctæ Trinitatis tenuerint qui consecra- « verunt, » alioquin qui sunt extra Ecclesiam, consecrare non possunt; sed, sicut in eâdem distinctione, cap. 18, legitur, *ecclesiæ vel altaria, quæ ambigua sunt de consecratione consecrentur.* Propter hoc etiam quòd aliquam spiritualem virtutem adipiscuntur per consecrationem, in eâdem distinctione, cap. 38, sta- « tutum legitur : Ligna ecclesiæ dedicata non « debent ad aliud opus jungi, nisi ad aliam ec- « clesiam, vel igni comburenda, vel ad profe- « ctum in monasterio fratribus ; in laicorum « autem opera non debent admitti. » Et ibidem, cap. 39, legitur : « Altaris palla, cathedra, « candelabrum et velum, si fuerint vetustate « consumpta, incendio dentur; cineres quo- « que eorum in baptisterium inferantur, aut « in pariete, aut in fossis pavimentorum ja- « ctentur, ne introeuntium pedibus inqui- « nentur. »

Ad quartum dicendum quòd quia consecratio altaris repræsentat sanctitatem Christi, consecratio verò domûs sanctitatem totius Ecclesiæ, ideò convenientiùs recolitur cum sanctitate et solemnitate consecratio ecclesiæ, vel altaris, quàm aliorum quæ consecrantur. Propter quod etiam octo diebus solemnitas dedicationis agitur, ad significandam beatam resurrectionem Christi et membrorum Ecclesiæ. Nec est opus solius hominis consecratio ecclesiæ et altaris, cùm habeat spiritualem virtutem. Unde de Consecrat. distinct. eâdem, cap. 16, dicitur : *Solemnitates dedicationum ecclesiarum per singulos annos solemniter sunt celebrandæ. Quòd autem octo diebus encænia sint celebranda, in libris Regum perfectâ dedicatione templi reperies,* 3, Reg. 8.

Ad quintum dicendum quòd, sicut legitur de Consecrat. dist. 1, cap. 31, *altaria, si non fuerint lapidea, chrismatis unctione non consecrentur.* Quod quidem competit significationi hujus sacramenti, tum quia altare significat Christum : dicitur autem 1 Corinth.

10, 3 : *Petra autem erat Christus ;* tum etiam quia corpus Christi in sepulcro lapideo fuit reconditum. Competit etiam quoad usum sacramenti. Lapis enim et solidus est, et de facili potest inveniri ubique, quod non erat necessarium in veteri lege, ubi fiebat in uno loco altare. Quòd autem mandatur altare fieri de terrâ, vel de lapidibus insectis, fuit ad idololatriam removendam.

Ad sextum dicendum quòd sicut in distinctione eâdem dicitur, cap. *Vasa,* « quondam « sacerdotes non aureis, sed ligneis calicibus « utebantur, Zephirinus autem papa patenis « vitreis missam celebrari constituit; deinde « Urbanus omnia fecit argentea. » Postmodùm autem statutum est cap. 45, dist. eâd., « ut calix Domini cum patenâ, sive ex auro « omninò, sive ex argento fiat (1), vel saltem « stanneus calix habeatur. De ære aut ex au« richalco non fiat, quia ob vini virtutem æru« ginem parit, pariterque vomitum provocat. « Nullus autem in ligneo seu vitreo calice « præsumat missam cantare, » quia scilicet lignum porosum est, et sanguis consecratus in eo remaneret; vitrum autem fragile est, et posset fractionis periculum imminere ; et eadem ratio est de lapide. Et ideò propter reverentiam sacramenti statutum est ut ex prædictis materiis calix fiat.

Ad septimum dicendum quòd ubi potuit sine periculo fieri, Ecclesia statuit circa hoc sacramentum id quod expressiùs repræsentat passionem Christi. Non erat autem tantùm periculum circa corpus, quod ponitur in corporali, sicut circa sanguinem, qui continetur in calice. Et ideò licèt calix non fiat de petrâ, corporale tamen fit de panno lineo, quo corpus Christi fuit involutum. Unde in epistolâ Silvestri papæ, in eâdem distinctione, cap. 46, legitur : *Consulto omnium statuimus ut sacrificium altaris non in cerico panno, aut intincto quisquam celebrare* (2) *præsumat, sed in panno lineo ab episcopo consecrato ; sicut corpus Christi in sindone lineâ et mundâ sepultum fuit.* Competit etiam pannus lineus propter suî munditiam, ad significandam conscientiæ puritatem, et propter multiplicem laborem quo talis pannus præparatur, ad significandam Christi passionem.

Ad octavum dicendum quòd dispensatio sacramentorum pertinet ad ministros Ecclesiæ; sed consecratio eorum est ab ipso Deo. Et ideò ministri Ecclesiæ non habent aliquid statuere circa formam consecrationis, sed circa usum sacramenti et modum celebrandi. Et ideò si sacerdos verba consecrationis proferat super materiâ debitâ cum intentione consecrandi, absque omnibus prædictis, scilicet domo et altari, calice et corporali consecratis, et cæteris hujusmodi per Ecclesiam institutis, consecrat quidem in rei veritate corpus Christi; peccat tamen graviter, ritum Ecclesiæ non servans.

Articulus iv. — *Utrùm convenienter ordinentur ea quæ circa hoc sacramentum dicuntur* — (4, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 5, *quæstiunc.* 1, *ad* 2; *et dist.* 8, *in Exp. litt., et dist.* 13, *in Exp. litt., princ., et dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 3, *quæst.* 1, *corp., et* 1 *Tim.* 2, *lect.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ordinentur ea quæ circa hoc sacramentum dicuntur. Hoc enim sacramentum verbis Christi consecratur, ut Ambrosius dicit in lib. 4 de Sacramentis, cap. 4, à princ. Non ergo debent aliqua alia in hoc sacramento dici quàm verba Christi.

2. Præterea, verba et facta Christi nobis per Evangelium innotescunt. Sed quædam dicuntur circa consecrationem hujus sacramenti, quæ in Evangeliis non ponuntur : non enim legitur in Evangelio quòd Christus in consecratione hujus sacramenti oculos ad cœlum levaverit; similiter etiam in Evangeliis dicitur : *Accipite et comedite*, nec ponitur *omnes,* cùm in celebratione hujus sacramenti dicatur : *Elevatis oculis in cœlum,* et iterùm : *Accipite et manducate ex hoc omnes.* Inconvenienter ergo hujusmodi verba dicuntur in celebratione hujus sacramenti.

3. Præterea, omnia sacramenta ordinantur ad salutem omnium fidelium. Sed in celebratione aliorum sacramentorum non fit communis oratio pro salute fidelium defunctorum. Ergo inconvenienter fit in hoc sacramento.

4. Præterea, baptismus dicitur specialiter fidei sacramentum. Ea ergo quæ pertinent ad instructionem fidei, magis debent circa baptismum tradi quàm circa hoc sacramentum, sicut doctrina apostolica et evangelica.

5. Præterea, in omni sacramento exigitur devotio fidelium. Non ergo magis in hoc sacramento quàm in aliis deberet excitari devotio fidelium per laudes divinas et per admonitiones, putà cùm dicitur : *Sursùm corda.*

6. Præterea, minister hujus sacramenti est sacerdos, ut dictum est quæst. præc., art. 1. Omnia ergo quæ in hoc sacramento dicuntur, à sacerdote dici deberent, et non quædam à ministris, quædam à choro.

7. Præterea, hoc sacramentum per certitudinem operatur virtus divina. Superfluè ergo sacerdos petit hujus sacramenti perfectionem, cùm dicit : *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus,* etc.

8. Præterea, sacrificium novæ legis multò est excellentius quàm sacrificium antiquorum patrum. Inconvenienter ergo sacerdos petit quòd hoc sacrificium habeatur sicut sacrificium Abel, Abrahæ et Melchisedech.

9. Præterea, corpus Christi sicut non incipit esse in hoc sacramento per loci mutationem, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 2, ita etiam nec esse desinit. Inconvenienter ergo sacerdos petit : *Jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum.*

Sed contra est quod dicitur de Consec., dist. 1, cap. 47 : *Jacobus frater Domini secundùm carnem cui primùm credita est Jerosolymitana Ecclesia, et Basilius Cæsariensis episcopus ediderunt missæ* (1) *celebrationem ;* ex

(1) Apud Nicol. sic legitur ille locus :... *Ut calix Domini cum patenâ, si non ex auro omninò, ex argento fiat*, etc., et paulò infra, loco vocis, *pariterque*, habetur, *quæ.*

(2) Ita Nicol. Al. hic additur, *missam* ; perperàm.

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *Scripturis addiderunt* ; item : *in Scripturis addiderunt nobis.*

quorum auctoritate patet convenienter singula circa hoc dici.

Respondeo dicendum quòd quia in hoc sacramento totum mysterium nostræ salutis comprehenditur, ideò præ cæteris sacramentis cum majori solemnitate agitur. Et quia scriptum est Eccle. 4, 17 : *Custodi pedem tuum ingrediens domum Domini ;* et Eccli. 18, 23 : *Ante orationem præpara animam tuam*, ideò ante celebrationem hujus mysterii primò quidem præmittitur præparatio quædam ad dignè agenda ea quæ sequuntur. Cujus præparationis prima pars est laus divina, quæ fit in introitu, secundùm illud psal. 49, 23 : *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei ;* et sumitur hoc ut pluries de psalmis, vel saltem cum psalmo (1) cantatur, quia, ut Dionysius dicit in cap. 3 eccles. Hierarch., aliquant. ante med., *Psalmi comprehendunt per modum laudis quidquid in sacrâ Scripturâ continetur*. Secunda pars continet commemorationem præsentis miseriæ, dùm misericordia petitur, dicendo : *Kyrie eleison,* ter quidem pro personâ Patris, ter autem pro personâ Filii, cùm dicetur : *Christe eleison,* et ter pro personâ Spiritûs sancti, cùm subditur : *Kyrie eleison,* contra triplicem miseriam, ignorantiæ, culpæ et pœnæ ; vel ad significandum quòd omnes personæ sunt in se invicem. Tertia autem pars commemorat cœlestem gloriam ad quam tendimus post præsentem vitam et miseriam, dicendo : *Gloria in excelsis Deo ;* quod cantatur in festis, in quibus commemoratur cœlestis gloria ; intermittitur autem in officiis luctuosis, quæ ad commemorationem miseriæ pertinent. Quarta autem pars continet orationem quam sacerdos pro populo facit, ut digni habeantur tantis mysteriis. Secundò autem præmittitur instructio fidelis populi, quia hoc sacramentum est mysterium fidei, ut supra habitum est, quæst. 78, art. 3. Quæ quidem instructio dispositivè quidem fit per doctrinam prophetarum et Apostolorum, quæ in Ecclesiâ legitur per lectores et subdiaconos ; post quam lectionem cantatur à choro graduale, quod significat profectum vitæ, et alleluia, quod significat spiritualem exultationem vel tractus in officiis luctuosis, qui significat spiritualem gemitum ; hæc enim consequi debent in populo ex prædictâ doctrinâ. Perfectè autem populus instruitur per doctrinam Christi in Evangelio contentam, quæ à summis ministris legitur, scilicet à diaconibus ; et quia Christo credimus tanquàm divinæ veritati, secundùm illud Joan. 8, 46 : *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi ?* lecto Evangelio, Symbolum fidei cantatur, in quo populus ostendit se per fidem Christi doctrinæ assentire. Cantatur autem hoc Symbolum in festis de quibus fit aliqua mentio in Symbolo, sicut in festis Christi, et B. Virginis, et apostolorum qui hanc fidem fundaverunt, et aliis hujusmodi.

Sic igitur populo præparato et instructo, consequenter acceditur ad celebrationem mysterii, quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum. Unde primò peragitur oblatio ; secundò consecratio materiæ oblatæ ; tertiò ejusdem perceptio. Circa oblationem verò duo aguntur : scilicet laus populi in cantu offertorii, per quod significatur lætitia offerentium, et oratio sacerdotis, qui petit ut oblatio populi sit Deo accepta. Unde et 1 Paralip. 29, 17, dixit David : *Ego in simplicitate cordis mei lætus obtuli universa hæc, et populum tuum, qui hìc repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria ;* et postea orat dicens : *Domine Deus...., custodi hanc voluntatem.....*

Deinde circa consecrationem, quæ supernaturali virtute agitur, primò excitatur populus ad devotionem in præfatione ; unde et monetur *sursùm corda habere ad Dominum,* et ideò, finitâ præfatione, populus devotè laudat divinitatem Christi, cum angelis dicens : *Sanctus, Sanctus, Sanctus,* et humanitatem cum pueris dicens : *Benedictus qui venit,* etc. Deinde sacerdos secretò commemorat, primò quidem pro quibus hoc sacrificium offertur, scilicet pro universali Ecclesiâ, et *pro his qui in sublimitate sunt constituti*, 1 Timoth. 2, et specialiter quosdam qui offerunt, vel pro quibus offertur. Secundò commemorat sanctos, quorum patrocinia implorat pro prædictis, cùm dicit : *Communicantes et memoriam venerantes*, etc. Tertiò petitionem concludit, cùm dicit : *Ut hæc oblatio sit illis pro quibus offertur salutaris.* Deinde accedit ad ipsam consecrationem, in quâ primò petit consecrationis effectum, cùm dicit : *Quam oblationem tu, Deus,* etc. Secundò consecrationem peragit per verba Salvatoris, cùm dicit : *Qui pridiè,* etc. Tertiò excusat præsumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cùm dicit : *Unde et memores,* etc. Quartò petit hoc sacrificium peractum esse Deo acceptum, cùm dicit : *Supra quæ propitio,* etc. Quintò petit hujus sacrificii et sacramenti effectum, primò quidem quantùm ad ipsos sumentes, cùm dicit, *Supplices te rogamus ;* secundò quantùm ad mortuos, qui jam sumere non possunt, cùm dicit : *Memento etiam, Domine,* etc.; tertiò specialiter quantùm ad ipsos sacerdotes offerentes, cùm dicit : *Nobis quoque peccatoribus,* etc.

Deinde agitur de perceptione sacramenti, et primò præparatur populus ad percipiendum, primò quidem per orationem communem totius populi, quæ est oratio dominica, in quâ petimus panem quotidianum nobis dari, et etiam privatam, quam specialiter sacerdos pro populo offert, cùm dicit : *Libera nos, quæsumus, Domine,* etc. Secundò præparatur populus per pacem, quæ datur dicendo : *Agnus Dei,* est enim hoc sacramentum unitatis et pacis, ut supra dictum est, quæst. 73, art. 4, quæst. 79, art. 1. In missis tamen defunctorum, in quibus sacrificium offertur non pro pace præsenti, sed pro requie mortuorum, pax intermittitur. Deinde sequitur perceptio sacramenti, primò percipiente sacerdote, et postmodùm aliis dante, quia, ut

(1) Ita editi recentiores communiter. Cod. Alcan., *cùm psalmus cantetur ;* Al., *psalmus cantatur.*

Dionysius dicit cap. 3 eccles. Hierarch., vers. fin., *ille qui aliis divina tradit, primò debet ipse particeps esse.*

Ultimò autem tota missæ celebratio in gratiarum actione terminatur, populo exultante pro sumptione mysterii (quod significat cantus post communionem), et sacerdote per orationem gratias offerente, sicut et Christus celebratâ cœnâ cum discipulis, hymnum dixit, ut dicitur Matth. 26.

Ad primum ergo dicendum quòd consecratio solis verbis Christi conficitur; alia verò necesse est addere ad præparationem populi sumentis, sicut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicitur Joan. ult., multa sunt à Domino facta vel dicta, quæ Evangelistæ non scripserunt, inter quæ fuit hoc quòd Dominus in cœnâ oculos levavit in cœlum; quod tamen Ecclesia ex traditione apostolorum habuit. Rationabile enim videtur ut qui in suscitatione Lazari, ut habetur Joan. 11, et in oratione quam pro discipulis fecit, Joan. 17, oculos levavit ad Patrem, in hujus sacramenti institutione multò magis hoc fecerit, tanquàm in re potiori. Quod autem dicitur: *Manducate*, et non, *comedite*, non differt quantùm ad sensum, nec multùm refert quid dicatur, præsertim cùm verba illa non sint de formâ, ut supra dictum est, quæst. 78, art. 1, ad 2 et 4. Quod autem additur, *omnes*, intelligitur in verbis Evangelii, licèt non exprimatur, quia ipse dixerat Joan. 6, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non habebitis vitam in vobis* (et quia porrigendo calicem dixit: *Bibite ex hoc omnes*).

Ad tertium dicendum quòd Eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticæ unitatis; et ideò specialiter in hoc sacramento, magis quàm in aliis, debet fieri mentio de omnibus quæ pertinent ad salutem totius Ecclesiæ.

Ad quartum dicendum quòd instructio fidei est duplex: una quæ fit noviter imbuendis, scilicet catechumenis, et talis instructio fit circa baptismum (1). Alia autem est instructio quâ instruitur fidelis populus, qui communicat huic mysterio; et talis instructio fit in hoc sacramento, et tamen ab hâc instructione non repelluntur etiam catechumeni et infideles. Unde dicitur de Consecrat. 1, cap. 77: « Episcopus nullum prohibeat ingredi in ecclesiam, et audire verbum Dei, « sive gentilem, sive hæreticum, sive Ju- « dæum, usque ad missam catechumenorum,» in quâ scilicet continetur instructio fidei.

Ad quintum dicendum quòd in hoc sacramento et major devotio requiritur quàm in aliis sacramentis, propter hoc quòd in hoc sacramento totus Christus continetur, et etiam communior, quia in hoc sacramento requiritur devotio totius populi christiani, pro quo sacrificium offertur, et non solùm percipientium sacramentum, sicut in aliis sacramentis. Et ideò, ut Cyprianus dicit in lib. de Orat. dogm., aliquant. ante fin., « sa- « cerdos præfatione præmissâ parat fratrum « mentes, dicendo: *Sursùm corda*, ut dùm « respondet plebs: *Habemus ad Dominum*, « admoneatur nihil aliud se quàm Deum co- « gitare debere. »

Ad sextum dicendum quòd in hoc sacramento, sicut dictum est in resp. ad 3, tanguntur ea quæ pertinent ad totam Ecclesiam; et ideò quædam dicuntur à choro, quæ pertinent ad populum, quorum quædam chorus totaliter prosequitur, quæ scilicet toti populo inspirantur; quædam verò populus prosequitur, sacerdote inchoante, qui personam Dei gerit; in signum quòd talia pervenerunt ad populum ex revelatione divinâ, sicut fides et gloria cœlestis; et ideò sacerdos inchoat Symbolum fidei, et *Gloria in excelsis Deo*. Quædam verò dicuntur per ministros, sicut doctrina veteris et novi Testamenti, in signum quòd per ministros à Deo missos est doctrina hæc populis annuntiata. Quædam verò sacerdos solus prosequitur, quæ scilicet ad proprium officium sacerdotis pertinent, ut scilicet *dona et preces offerat pro populo*, sicut dicitur Hebr. 5. In his tamen quædam dicit publicè, scilicet quæ pertinent et ad sacerdotem et ad populum, sicut sunt orationes communes; quædam verò pertinent ad solum sacerdotem, sicut oblatio et consecratio; et ideò quæ circa hæc sunt dicenda, occultè à sacerdote dicuntur. In utrisque tamen excitat attentionem populi, dicendo: *Dominus vobiscum*, et expectat assensum dicentium, *Amen*. Et ideò etiam in his quæ secretè dicuntur, publicè præmittit: *Dominus vobiscum*, et subjungit: *Per omnia secula seculorum*; vel secretè aliqua sacerdos dicit in signum quòd circa Christi passionem discipuli nonnisi occultè confitebantur Christum.

Ad septimum dicendum quòd efficacia verborum sacramentalium impediri potest per intentionem sacerdotis. Nec tamen est inconveniens quòd à Deo petamus id quod certissimè scimus ipsum facturum, sicut Christus, Joan. 17, petit suam clarificationem. Non tamen videtur ibi sacerdos orare ut consecratio impleatur, sed ut nobis fiat fructuosa: unde signanter dicit: *Ut nobis corpus et sanguis fiat*; et hoc significant verba quæ præmittit, dicens: « Hanc oblationem facere di- « gneris benedictam, » secundùm Augustinum (habetur ex lib. de Corp. et Sang. Dom. Paschasii abb., cap. 12, circa. med.), id est, « per « quam benedicamur, » scilicet per gratiam; « adscriptam, » id est, « per quam in cœlo « adscribamur; ratam, » id est, « per quam « de visceribus Christi trajiciamur, vel in vis- « ceribus Christi censeamur per incorporatio- « nem; rationabilem, » id est, « per quam à « bestiali sensu exuamur; acceptabilem, ut qui « nobis ipsis displicemus, per hanc acceptabi- « les ejus unico Filio simus. »

Ad octavum dicendum quòd licèt hoc sacramentum ex seipso præferatur omnibus antiquis sacrificiis, tamen sacrificia antiquorum fuerunt Deo acceptissima ex eorum devotione. Petit ergo sacerdos ut sic hoc sacrificium acceptetur à Deo ex devotione offerentium, sicut illa accepta fuerunt Deo.

Ad nonum dicendum quòd sacerdos non

(1) Ita cum Mss. Camer. et Alcan. editi recentiores passim. Al., *per baptismum*.

petit neque quòd species sacramentales deferantur in cœlum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit; sed petit hoc pro corpore mystico, quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes sacerdotis et populi angelus assistens divinis mysteriis Deo repræsentet, secundùm illud Apoc. 8, 4 : *Ascendit fumus incensorum de oblationibus sanctorum de manu angeli.* Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa Ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cujus participationem petimus; de hoc enim altari dicitur Exodi 20, 26 : *Non ascendes ad altare meum per gradus,* id est, *in Trinitate gradus non facies*, Gloss. interl. Vel per angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii Angelus, qui corpus suum mysticum Deo Patri conjungit et Ecclesiæ triumphanti; et propter hoc etiam missa nominatur, quia per angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem, vel quia Christus est hostia nobis missa à Deo : unde et in fine missæ diaconus in festivis diebus populum licentiat, dicens : *Ite, missa est*, scilicet hostia ad Deum per angelum, ut scilicet sit Deo accepta.

Articulus v. — *Utrùm ea quæ in celebratione hujus sacramenti aguntur, sint convenientia.* — (4 *Sent.*, *dist.* 12, *in Exp. litt.*, *et opusc.* 65, *cap.* 5, *et opusc.* 66, *per tot.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ in celebratione hujus sacramenti aguntur, non sint convenientia. Hoc enim sacramentum ad novum Testamentum pertinet, ut ex formâ ipsius apparet. In novo autem Testamento non sunt observandæ cæremoniæ veteris Testamenti ad quas pertinebat quòd sacerdos et ministri aquâ lavabantur, quando accedebant ad offerendum; legitur enim Exodi 30, 19 : *Lavabunt Aaron, et filii ejus manus suas ac pedes, quando ingressuri sunt tabernaculum testimonii, et quando accessuri sunt ad altare.* Non est ergo conveniens quòd sacerdos lavet manus suas inter missarum solemnia.

2. Præterea, ibidem Dominus mandavit quòd Aaron adoleret incensum suave fragrans super altare quod erat ante propitiatorium; quod etiam pertinebat ad cæremonias veteris Testamenti. Inconvenienter ergo in missâ sacerdos thurificatione utitur.

3. Præterea, ea quæ in sacramentis Ecclesiæ aguntur, non sunt iteranda. Inconvenienter igitur sacerdos multoties iterat crucesignationes super hoc sacramentum.

4. Præterea, Apostolus dicit Hebr. 7, 7 : *Sine ullâ contradictione, quod minus est, à majori benedicitur.* Sed Christus, qui est in hoc sacramento post consecrationem, est multò major sacerdote. Inconvenienter igitur sacerdos post consecrationem benedicit hoc sacramentum, cruce signando.

5. Præterea, in sacramento Ecclesiæ nihil debet fieri quod ridiculosum videatur. Videtur autem ridiculosum gesticulationes facere, ad quas pertinere videtur quòd sacerdos quandoque brachia extendit, manus jungit, digitos complicat, et seipsum inclinat. Ergo hæc non debent fieri in hoc sacramento.

6. Præterea, ridiculosum etiam videtur quòd sacerdos multoties se ad populum vertit, et multoties populum salutat. Non ergo debent hæc fieri in celebratione hujus sacramenti.

7. Præterea, Apostolus, 1 Corinth. 1, pro inconvenienti habet quòd Christus divisus sit. Sed post consecrationem Christus est in hoc sacramento. Inconvenienter ergo hostia frangitur à sacerdote.

8. Præterea, ea quæ in hoc sacramento aguntur, passionem Christi repræsentant. Sed in passione Christi corpus fuit divisum in locis quinque vulnerum. Ergo corpus Christi in quinque partes frangi deberet magis quàm in tres.

9. Præterea, totum corpus Christi in hoc sacramento seorsùm consecratur à sanguine. Inconvenienter ergo una pars ejus sanguine miscetur.

10. Præterea, sicut corpus Christi proponitur in hoc sacramento ut cibus, ita et sanguis Christi ut potus. Sed sumptioni corporis Christi non adjungitur in celebratione missæ alius corporalis cibus. Inconvenienter igitur sacerdos post sumptionem sanguinis Christi vinum non consecratum sumit.

11. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed de agno paschali, qui fuit figura hujus sacramenti, mandatur quòd non remaneret ex eo quidquam usque mane. Inconvenienter igitur hostiæ consecratæ reservantur, et non statim sumuntur.

12. Præterea, sacerdos pluraliter loquitur audientibus, cùm dicit : *Dominus vobiscum*, et : *Gratias agamus*. Sed inconveniens videtur pluraliter loqui uni soli, maximè minori. Ergo inconveniens videtur quòd sacerdos uno tantùm ministro præsente celebret missam. Sic igitur videtur quòd inconvenienter aliqua agantur in celebratione hujus sacramenti.

Sed in contrarium est Ecclesiæ consuetudo, quæ errare non potest, utpote à Spiritu sancto instructa.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 60, art. 5 et 6, in sacramentis dupliciter aliquid significatur, scilicet verbis et factis, ad hoc quòd sit perfectior significatio. Significantur autem verbis in celebratione hujus sacramenti quædam pertinentia ad passionem Christi, quæ repræsentatur in hoc sacramento, vel etiam ad corpus mysticum, quod significatur in hoc sacramento; et quædam pertinentia ad usum hujus sacramenti, qui debet esse cum devotione et reverentiâ. Et ideò in celebratione hujus mysterii quædam aguntur ad repræsentandam passionem Christi, vel etiam dispositionem corporis mystici; et quædam aguntur pertinentia ad devotionem et reverentiam hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum quòd ablutio manuum fit in celebratione missæ propter reverentiam hujus sacramenti, et hoc dupliciter : primò quidem quia aliqua pretiosa tractare non consuevimus nisi manibus ablutis; unde indecens videtur quòd ad tantum

sacramentum aliquis accedat manibus etiam corporaliter inquinatis. Secundò propter significationem, quia, ut Dionysius dicit cap. 3, eccles. Hierarch., à med., extremitatum ablutio significat emundationem etiam à minimis peccatis, secundùm illud Joan. 13, 10 : *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet.* Et talis emundatio requiritur ab eo qui accedit ad hoc sacramentum; quod etiam significatur per confessionem, quæ fit ante introitum missæ. Et hoc idem significabat ablutio sacerdotum in veteri lege, ut ibidem Dionysius dicit. Nec tamen Ecclesia hoc servat tanquàm cæremoniale veteris legis præceptum, sed quasi ab Ecclesiâ institutum, sicut quiddam secundùm se conveniens, et ideò non eodem modo observatur sicut tunc : prætermittitur enim pedum ablutio, et servatur ablutio manuum, quæ potest fieri magis in promptu, et quæ sufficit ad significandam perfectam mundationem : cùm enim manus sit *organum organorum*, ut dicitur 3 de Animâ, text. 38, omnia opera attribuuntur manibus : unde in psalmo 25, 6, dicitur : *Lavabo inter innocentes manus meas.*

Ad secundum dicendum quòd etiam thurificatione non utimur quasi cæremoniali præcepto legis, sed sicut Ecclesiæ statuto; unde non eodem modo utimur sicut in lege veteri erat statutum. Pertinet autem ad duo : primò quidem ad reverentiam hujus sacramenti, ut scilicet per bonum odorem depellatur, si quid corporaliter pravi odoris in loco fuerit, quod posset provocare horrorem; secundò pertinet ad repræsentandum effectum gratiæ, quâ, sicut bono odore Christus plenus fuit, secundùm illud Genes. 27,27: *Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni;* et à Christo derivatur ad fideles officio ministrorum, secundùm illud 2 Cor. 2, 14 : *Odorem notitiæ suæ spargit* (1) *per nos in omni loco;* et ideò, undique thurificato altari, per quod Christus designatur, thurificantur omnes per ordinem.

Ad tertium dicendum quòd sacerdos in celebratione missæ utitur cruce signatione ad exprimendam passionem Christi, quæ ad crucem est terminata. Est autem passio Christi quibusdam quasi gradibus peracta. Nam primò fuit Christi traditio, quæ facta est à Deo, Judâ et Judæis; quod significat trina crucesignatio super illa verba : *Hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata.* Secundò fuit Christi venditio : est autem venditus sacerdotibus, scribis et pharisæis; ad quod significandum fit iterùm trina crucesignatio super illa verba : *Benedictam, adscriptam, ratam;* vel ad ostendendum pretium venditionis, scilicet triginta denarios. Additur autem et duplex crux super illa verba : *Ut nobis corpus et sanguis,* etc., ad designandam personam Judæ venditoris et Christi venditi. Tertiò autem fuit præsignatio passionis Christi facta in cœnâ; ad quod designandum fiunt tertiò duæ cruces, una in consecratione corporis, alia in consecratione sanguinis; ubi utrobique dicitur, *benedixit.* Quartò autem fuit ipsa passio Christi; unde ad repræsentandum quinque plagas Christi fit quartò quintuplex crucesignatio super illa verba : *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ, et calicem salutis perpetuæ.* Quintò repræsentatur extensio corporis et effusio sanguinis, et fructus passionis per trinam crucesignationem quæ fit super illis verbis : *Corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione,* etc. Sextò repræsentatur triplex oratio quam fecit in cruce; unam pro persecutoribus, cùm dixit : *Pater, ignosce illis;* secundam pro liberatione à morte, cùm dixit : *Deus meus, Deus meus, utquid dereliquisti me?* tertia pertinet ad adeptionem gloriæ, cùm dixit : *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum;* et ad hoc significandum fit trina crucesignatio super illa verba : *Sanctificas, vivificas, benedicis,* etc. Septimò repræsentantur tres horæ quibus pependit in cruce, scilicet à sextâ usque ad horam nonam; et ad hoc significandum fit iterùm trina cruce signatio ad illa verba : *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso.* Octavò autem repræsentatur separatio animæ à corpore per duas cruces subsequentes extra calicem factas. Nonò autem repræsentatur resurrectio tertiâ die facta per tres cruces, quæ fiunt ad illa verba : *Pax Domini sit semper vobiscum.*

Potest autem breviùs dici quòd consecratio hujus sacramenti, et acceptatio hujus sacrificii, et fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi, et ideò ubicumque fit mentio de aliquo horum, sacerdos crucesignatione utitur.

Ad quartum dicendum quòd sacerdos post consecrationem non utitur crucesignatione ad benedicendum et consecrandum, sed solùm ad commemorandum virtutem crucis, et modum passionis Christi, ut ex dictis patet, in solut. præc.

Ad quintum dicendum quòd ea quæ sacerdos in missâ facit, non sunt ridiculosæ gesticulationes, fiunt enim ad aliquid repræsentandum. Quòd enim sacerdos brachia extendit post consecrationem, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. Levat etiam manus orando, ad designandum quòd oratio ejus dirigitur pro populo ad Deum, secundùm illud Thren. 3, 41 : *Levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in cœlos;* et Exodi 17, 11, dicitur quòd *cùm levaret Moyses manus, vincebat Israel.* Quòd autem manus interdùm jungit, et se inclinat, est suppliciter et humiliter orantis, et designat humilitatem et obedientiam Christi, ex quâ passus est. Digitos autem jungit post consecrationem, scilicet pollicem cum indice, quibus corpus Christi consecratum tetigerat, ut si qua particula digitis adhæserit, non dispergatur; quod pertinet ad reverentiam sacramenti

Ad sextum dicendum quòd quinquies se sacerdos vertit ad populum, ad significandum quòd Dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit, ut supra dictum est in tractatu de resurrectione Christi, quæst. 55, art. 3, arg. 3. Salutat autem septies populum

(1) Vulgata, *manifestat.*

scilicet quinque vicibus, quibus se convertit ad populum, et bis, quando se non convertit, scilicet cùm ante præfationem dicit : *Dominus vobiscum,* et cùm dicit : *Pax Domini sit semper vobiscum,* ad designandam septiformem gratiam Spiritûs sancti. Episcopus autem celebrans in festis in primâ salutatione dicit : *Pax vobis,* quod post resurrectionem discipulis dixit Dominus, cujus personam repræsentat præcipuè episcopus.

Ad septimum dicendum quòd fractio hostiæ tria significat, primò quidem ipsam divisionem corporis Christi, quæ facta est in passione ; secundò distinctionem corporis mystici secundùm diversos status ; tertiò distributionem gratiarum procedentium ex passione Christi, ut Dionysius dicit, cap. 3 eccl. Hierarch., vers. fin. ; unde talis fractio non inducit divisionem Christi.

Ad octavum dicendum quòd, sicut Sergius papa dicit (et habetur de Consecr., dist. 2, cap. 22), *triforme est corpus Domini : pars oblata in calicem missa corpus Christi, quòd jam resurrexit, monstrat,* scilicet ipsum Christum, et B. Virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus jam sunt in gloriâ ; *pars comesta ambulantes adhuc super terram,* quia scilicet viventes in terrâ sacramento utuntur (1), et passionibus conteruntur, sicut et panis comestus conteritur dentibus ; « pars in altari usque ad finem missæ remanens est corpus jacens in sepulcro, quia « usque in finem seculi corpora sanctorum « in sepulcris erunt ; » quorum tamen animæ sunt vel in purgatorio, vel in cœlo. Hic tamen ritus non servatur modò, ut scilicet una pars servetur usque in finem missæ, propter periculum ; manet tamen eadem significatio partium, quam quidem metricè expresserunt dicentes :

Hostia dividitur in partes, tincta beatos
Plenè, sicca notat vivos, servata sepultos.

Quidam tamen dicunt quòd pars in calicem missa significat eos qui vivunt in hoc mundo ; pars autem extra calicem servata significat plenè beatos, scilicet quantùm ad animam et corpus ; pars autem comesta significat cæteros.

Ad nonum dicendum quòd per calicem duo possunt significari : uno modo ipsa passio Christi, quæ repræsentatur in hoc sacramento, et secundùm hoc per partem in calicem missam significantur illi qui adhuc sunt participes passionum Christi ; alio modo potest significari fruitio beata, quæ etiam in hoc sacramento præfiguratur ; et ideò illi quorum corpora jam sunt in plenâ beatitudine, significantur per partem in calicem missam. Et est notandum quòd pars in calicem missa non debet populo dari in supplementum communionis, quia panem intinctum non porrexit Christus nisi Judæ proditori.

Ad decimum dicendum quòd vinum ratione suæ humiditatis est ablutivum, et ideò sumitur post susceptionem hujus sacramenti ad abluendum os, ne aliquæ reliquiæ remaneant, quod pertinet ad reverentiam sacramenti. Unde extra. de Celebr. miss., cap. *Ex parte* dicitur : « Semper sacerdos vino « os perfundere debet, postquàm totum percepit Eucharistiæ sacramentum, nisi cùm « eodem die aliam missam debuerit celebrare, « ne si fortè vinum perfusionis acciperet, « celebrationem aliam impediret » ; et eâdem ratione perfundit vino digitos, quibus corpus Christi tetigerat.

Ad undecimum dicendum quòd veritas quantum ad aliquid debet respondere figuræ, quia scilicet non debet pars hostiæ consecratæ, de quâ sacerdos et ministri vel etiam populus communicat, in crastinum reservari. Unde, ut habetur de Consecr., dist. 2, cap. *Tribus gradibus,* Clemens I papa, epist. 2, in princ., statuit quòd « tanta holocausta in « altari offerantur, quanta populo sufficere « debeant ; quòd si remanserint, in crastinum « non reserventur, sed cum timore et tremo- « re clericorum diligentiâ consumantur. » Quia tamen hoc sacramentum quotidiè sumendum est, non autem agnus paschalis quotidiè sumebatur, ideò oportet alias hostias consecratas pro infirmis conservare. Unde in eâdem distinctione legitur, cap. 93 : « Presbyter Eucharistiam semper habeat « paratam, ut quando quis infirmatus fuerit, « statim eum communicet, ne sine communione moriatur.»

Ad duodecimum dicendum quòd in solemni celebratione missæ plures debent adesse. Unde Soter papa dicit, decreto 3, ut habetur de Consecr., dist. 1, cap. 61 : « Hoc quoque « statutum est, ut nullus presbyterorum « missarum solemnia celebrare præsumat, « nisi duobus præsentibus, sibique respon- « dentibus, ipse tertius habeatur ; quia cùm « pluraliter ab eo dicitur : *Dominus vobiscum,* « et illud in secretis : *Orate pro me,* ap- « tissimè convenit ut ipsius respondeatur « salutationi. » Unde et ad majorem solemnitatem ibidem statutum legitur, cap. 59, quòd episcopus cum pluribus missarum solemnia peragat. In missis tamen privatis sufficit unum habere ministrum, qui gerit personam totius populi catholici, ex cujus personâ sacerdoti pluraliter respondet.

ARTICULUS VI. — *Utrùm possit sufficienter occurri defectibus circa celebrationem hujus sacramenti occurrentibus, statuta Ecclesiæ observando.* — (4, *dist.* 13, *in Exposit. litt.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non possit sufficienter occurri defectibus qui circa celebrationem hujus sacramenti occurrunt, statuta Ecclesiæ observando. Contingit enim quandoque quòd sacerdos ante consecrationem, vel post moritur, vel alienatur, vel aliquâ aliâ infirmitate impeditur, ne sacramentum sumere possit, et missam perficere. Ergo videtur quòd non possit impleri statutum Ecclesiæ quo præcipitur quòd sacerdos consecrans suo sacrificio communicet.

2. Præterea, contingit quandoque quòd sacerdos ante consecrationem vel post recolit se aliquid comedisse vel bibisse, vel etiam

(1) Al. *uniuntur.*

alicui peccato mortali subjacere, vel etiam excommunicationi, cujus priùs memoriam non habebat. Necesse est ergo quòd ille qui est in tali articulo constitutus, peccet mortaliter contra statutum Ecclesiæ faciens, sive sumat, sive non sumat.

3. Præterea, contingit quandoque quòd in calicem musca vel aranea, vel aliquod animal venenosum cadit post consecrationem, vel etiam cognoscit sacerdos calici venenum esse immissum ab aliquo malevolo causâ occidendi ipsum; in quo casu si sumat, videtur mortaliter peccare se occidendo, vel Deum tentando : similiter si non sumat, peccat contra statutum Ecclesiæ faciens. Ergo videtur esse perplexus et subjectus necessitati peccandi, quod est inconveniens.

4. Præterea, contingit quandoque quòd per negligentiam ministri aut aqua non ponitur in calice, aut etiam nec vinum, et hoc sacerdos advertit. Ergo in hoc etiam casu videtur esse perplexus, sive sumat corpus sine sanguine, quasi imperfectum faciens sacrificium, sive non sumat nec corpus nec sanguinem.

5. Præterea, contingit quandoque quòd sacerdos non recolit se dixisse verba consecrationis, vel etiam alia quæ in celebratione hujus sacramenti dicuntur. Videtur ergo peccare in hoc casu, sive reiteret verba super eamdem materiam, quæ fortè jam dixerat, sive utatur pane et vino non consecratis, quasi consecratis.

6. Præterea, contingit quandoque propter frigus, quòd sacerdoti dilabitur hostia in calicem, sive ante fractionem, sive post. In hoc ergo casu non poterit sacerdos ritum Ecclesiæ implere vel de ipsâ fractione, vel etiam de hoc quòd sola tertia pars mittatur in calicem.

7. Præterea, contingit quandoque quòd per negligentiam sacerdotis sanguis Christi effunditur, vel etiam quòd sacerdos sacramentum sumptum vomit, aut etiam quòd hostiæ consecratæ tamdiù conservantur ut putrefiant, vel etiam à muribus corrodantur, vel etiam qualitercumque perdantur; in quibus casibus non videtur posse huic sacramento debita reverentia exhiberi secundùm Ecclesiæ statuta. Non videtur ergo quòd his defectibus seu periculis occurri possit, salvis Ecclesiæ statutis.

Sed contra est quòd sicut Deus, ita Ecclesia non præcipit aliquid impossibile.

Respondeo dicendum quòd periculis seu defectibus circa hoc sacramentum contingentibus dupliciter potest occurri : uno modo præveniendo, ne scilicet periculum accidat; alio modo subsequendo, ut scilicet id quod accidit emendetur, vel adhibendo remedium, vel saltem per pœnitentiam ejus qui negligenter egit circa hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd si sacerdos morte aut infirmitate gravi occupetur ante consecrationem corporis et sanguinis Domini, non oportet ut per alium suppleatur. Si verò, incœptâ consecratione, hoc acciderit, putà consecrato corpore ante consecrationem sanguinis, vel etiam consecrato utroque, debet missæ celebritas per alium expleri. Unde, ut habetur in decret. 7, quæst. 1, cap. *Nihil*, in Toletano concilio 7, can. 2, legitur : « Censuimus convenire ut cùm à sacerdotibus « missarum tempore mysteria sacra conse- « crantur, si ægritudinis accidat cujuslibet « eventus, quo cœptum nequeant explere « mysterium, sit liberum episcopo vel pre- « sbytero alteri consecrationem exequi incœ- « pti officii. Non enim aliud competit ad sup- « plementum initiatis mysteriis, quàm aut « incipientis aut subsequentis benedictio com- « pleta sacerdotis; quia nec perfecta videri « possunt, nisi perfecto ordine compleantur. « Cùm enim simus omnes unum in Christo, « nihil contrarium diversitas personarum « format, ubi efficaciam prosperitatis unitas « fidei repræsentat. Ne tamen quod naturæ « languoris causâ consulitur, in præsumptio- « nis perniciem convertatur, nullus absque « proventu patentis molestiæ minister vel « sacerdos, cùm cœperit, imperfecta officia « præsumat omninò relinquere. Si quis hoc « temerariè præsumpserit, excommunicatio- « nis sententiam sustinebit. »

Ad secundum dicendum quòd ubi difficultas occurrit, semper est accipiendum illud quod habet minùs de periculo. Maximè autem periculosum circa hoc sacramentum est, quod est contra perfectionem hujus sacramenti, quia hoc est immane sacrilegium; minùs autem est illud quod pertinet ad qualitatem sumentis. Et ideò si sacerdos post consecrationem incœptam recordetur se aliquid comedisse vel bibisse, nihilominùs debet perficere sacrificium, et sumere sacramentum; similiter si recordetur se peccatum aliquod commisisse, debet pœnitere cum proposito confitendi et satisfaciendi; et sic non indignè, sed fructuosè sumet sacramentum; et eadem ratio est si meminerit se excommunicationi cuicumque subjacere; debet enim assumere propositum humiliter absolutionem petendi; et sic per invisibilem Pontificem Jesum Christum absolutionem consequetur quantùm ad hunc actum, quòd peragat divina mysteria. Si verò ante consecrationem alicujus prædictorum sit memor, tutiùs reputarem, maximè in casu manducationis et excommunicationis, quòd missam incœptam desereret, nisi grave scandalum timeretur.

Ad tertium dicendum quòd si musca vel aranea in calicem ante consecrationem ceciderit, aut etiam venenum deprehenderit esse immissum, debet effundi, et abluto calice, denuò aliud vinum poni consecrandum. Si verò aliquid horum post consecrationem acciderit, debet animal cautè capi et diligenter lavari, et comburi, et ablutio cum cineribus in sacrarium mitti. Si verò venenum ibi esse deprehenderit immissum, nullo modo debet sumere, nec alii dare, ne calix vitæ vertatur in mortem, sed debet diligenter in aliquo vasculo ad hoc apto cum reliquiis conservari; et ne sacramentum remaneat imperfectum, debet aliud vinum apponere in calicem, et denuò resumere à consecratione sanguinis, et sacrificium perficere.

Ad quartum dicendum quòd si sacerdos ante consecrationem sanguinis, et post con-

secrationem corporis percipiat aut vinum aut aquam non esse in calice, debet statim apponere et consecrare. Si verò post consecrationis verba perceperit quòd aqua desit, debet nihilominùs procedere, quia impositio aquæ, ut supra dictum est, quæst. 74, art. 7, non est de necessitate sacramenti : debet tamen puniri ille ex cujus negligentiâ hoc contingit. Nullo autem modo debet aqua vino jam consecrato misceri, quia sequeretur corruptio sacramenti pro aliquâ parte, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 8. Si verò percipiat post verba consecrationis quòd vinum non fuerit positum in calice, si quidem hoc percipiat ante sumptionem corporis, debet, depositâ aquâ si ibi fuerit, imponere vinum cum aquâ, et resumere à verbis consecrationis sanguinis. Si verò hoc perceperit post sumptionem corporis, aliam hostiam apponere debet iterùm consecrandam simul cum sanguine; quod ideò dico, quia si diceret sola verba consecrationis sanguinis, non servaretur debitus ordo consecrandi; et, sicut dicitur in prædicto cap. Toletani concilii, cit. in resp. ad 1, *perfecta videri non possunt sacrificia, nisi perfecto ordine compleantur*. Si verò inciperet à consecratione sanguinis, et repeteret omnia verba consequentia, non competeret, nisi adesset hostia consecrata, cùm in verbis illis occurrant quædam dicenda, et fienda non solùm circa sanguinem, sed etiam circa corpus; et debet in fine iterùm sumere hostiam consecratam et sanguinem, non obstante etiam si priùs sumpserit aquam quæ erat in calice, quia præceptum de perfectione vel de perceptione hujus sacramenti majoris est ponderis quàm præceptum quòd hoc sacramentum à jejunis sumatur, ut supra dictum est, qu. 80, art. 8.

Ad quintum dicendum quòd licèt sacerdos non recolat se dixisse aliqua eorum quæ dicere debuit, non tamen debet ex hoc mente perturbari; non enim qui multa dicit recolit omnia quæ dixit; nisi fortè aliquid in dicendo apprehenderit sub ratione jam dictâ; sic enim aliquid efficitur memorabile. Unde si aliquis attentè cogitet illud quod dicit, non tamen cogitet se dicere illud, non multùm postea recolit se dixisse; sic enim fit aliquid objectum memoriæ, in quantum accipitur sub ratione præteriti, sicut dicitur in lib. de Memoriâ, cap. 1, à princ. Si tamen sacerdoti probabiliter constet se aliqua omisisse, si quidem non sunt de necessitate sacramenti, non existimo quòd propter hoc debeat resumere, immutando ordinem sacrificii, sed debet ulteriùs procedere; si verò certificetur se omisisse aliquid eorum quæ sunt de necessitate sacramenti, scilicet formam consecrationis, cùm forma consecrationis sit de necessitate sacramenti, sicut et materia, idem videtur faciendum, quod dictum est in solut. præc., in defectu materiæ, ut scilicet resumatur à formâ consecrationis, et cætera per ordinem reiterentur, ne mutetur ordo sacrificii.

Ad sextum dicendum quòd fractio hostiæ consecratæ, et quòd una sola pars mittatur in calicem, respicit corpus mysticum, sicut admixtio aquæ significat populum, et ideò horum prætermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem hujus sacramenti.

Ad septimum dicendum quòd, sicut legitur de Cons., dist. 2, cap. 27, ex decreto 6 Pii I papæ, « si per negligentiam aliquid de sanguine stillaverit in tabulam quæ terræ adhæret, linguâ lambetur, et tabula radetur. Si verò non fuerit tabula, terra radetur, et igni consumetur, et cinis intra altare condetur, et sacerdos quadraginta diebus pœniteat. Si autem super altare stillaverit calix, sorbeat minister stillam, et tribus diebus pœniteat; si super linteum altaris, et ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus pœniteat; si usque ad tertium, novem diebus pœniteat; si usque ad quartum, viginti diebus pœniteat; et linteamina quæ stilla tetigerit, tribus vicibus lavet minister, calice subtùs posito; et aqua ablutionis sumatur, et juxta altare recondatur. » Posset etiam sumi in potum à ministro, nisi propter abominationem dimitteretur. Quidam autem ulteriùs partem illam linteaminum incidunt et comburunt, et cinerem in altari vel sacrario reponunt. Subditur autem ibid., cap. 28, ex Pœnitentiali Bedæ Presbyteri, lib. de Remediis peccator., cap. de Ebrietate : « Si quis per ebrietatem vel voracitatem Eucharistiam evomuerit quadringinta diebus pœniteat, si laicus est; clerici vel monachi, seu diaconi et presbyteri septuaginta diebus pœniteant; episcopus nonaginta. Si autem infirmitatis causâ evomuerint, septem diebus pœniteant. » Et in eâdem dist., cap. 95, legitur ex concilio Arelatensi 4 : « Qui non benè custodierit sacramentum, et mus, vel aliquod aliud animal illud comederit, quadringinta diebus pœniteat; qui autem perdiderit illud in Ecclesiâ, aut pars ejus ceciderit, et non inventa fuerit, triginta diebus pœniteat. » Et eâdem pœnitentiâ videtur dignus sacerdos per cujus negligentiam hostiæ consecratæ putrefiunt. Prædictis autem diebus debet pœnitens jejunare, et à communione cessare. Pensatis tamen conditionibus negotii et personæ, potest minui vel addi ad pœnitentiam prædictam. Hoc tamen observandum est quòd ubicumque species integræ inveniuntur, sunt reverenter conservandæ vel etiam sumendæ; quia manentibus speciebus manet ibi corpus Christi, ut supra dictum est, qu. 77, art. 5. Ea verò in quibus inveniuntur, si commodè fieri potest, sunt comburenda, cinere in sacrario recondito, sicut de rasurâ tabulæ dictum est, hìc sup.

QUÆSTIO LXXXIV.

DE SACRAMENTO POENITENTIÆ. — (*In decem articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de sacramento pœnitentiæ; circa quod primò considerandum est de ipsâ pœnitentiâ; secundò de effectu ipsius; tertiò de partibus ejus; quartò de suscipientibus hoc sacramentum; quintò de potestate ministrorum, quæ ad claves pertinet; sextò de solemnitate hujus sacramenti.

Circa primum duo consideranda sunt : primò de pœnitentiâ, secundùm quòd est sacramentum; secundò de pœnitentiâ, secundùm quòd est virtus.

Circa primum quæruntur decem: 1° utrùm pœnitentia sit sacramentum; 2° de propriâ materiâ ejus; 3° de formâ ipsius; 4° utrùm impositio manûs requiratur ad hoc sacramentum; 5° utrùm hoc sacramentum sit de necessitate salutis; 6° de ordine ejus ad alia sacramenta; 7° de institutione ejus; 8° de duratione ipsius; 9° de continuatione ejus; 10° utrùm possit iterari.

Articulus primus. — *Utrùm pœnitentia sit sacramentum.* — (4, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *et dist.* 23, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœnitentia non sit sacramentum, Gregorius enim dicit (id habet Isid. lib. 6 Etymolog., cap. ult., circa med., et habetur in Decret. 1, quæst. 1, cap. *Multi secularium*) : *Sacramenta sunt baptismus, chrisma, corpus et sanguis Christi; quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum divina virtus secretius* (1) *operatur salutem.* Sed hoc non contingit in pœnitentiâ, quia non adhibentur aliquæ corporales res, sub quibus divina virtus operetur salutem. Ergo pœnitentia non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta Ecclesiæ à ministris Christi exhibentur, secundùm illud 1 Cor. 4. 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed pœnitentia non exhibetur à ministris Christi, sed interiùs à Deo hominibus inspiratur, secundùm illud Jerem. 31, 19 : *Postquàm convertisti me, egi pœnitentiam.* Ergo videtur quòd pœnitentia non sit sacramentum.

3. Præterea, in sacramentis de quibus jam supra diximus, est aliquid quod est sacramentum tantùm, aliquid quod est res et sacramentum, aliquid verò quod est res tantùm, ut ex præmissis patet, quæst. 66, art. 1. Sed hoc non invenitur in pœnitentiâ. Ergo pœnitentia non est sacramentum

Sed contra est quòd sicut baptismus adhibetur ad purificandum à peccato, ita et pœnitentia; unde et Petrus dixit Simoni Mago, Act. 8, 22 : *Pœnitentiam age ab hâc nequitiâ tuâ.* Sed baptismus est sacramentum, ut supra habitum est, quæst. 66, art. 1. Ergo pari ratione et pœnitentia.

Respondeo dicendum quòd, sicut Gregorius dicit in cap. supra dicto, in arg. 1, *sacramentum est in aliquâ celebratione, cùm res gesta ista fit ut aliquid significare intelligatur quod sanctè accipiendum est.*

Manifestum est autem quòd in pœnitentiâ ita res gesta sit quòd aliquid sanctum significatur tam ex parte peccatoris pœnitentis, quàm ex parte sacerdotis absolventis; nam peccator pœnitens per ea quæ facit et dicit, ostendit cor suum à peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quæ agit et dicit circa pœnitentem, significat opus Dei remittentis peccata. Unde manifestum est quòd pœnitentia quæ in Ecclesiâ agitur, est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd nomine corporalium rerum intelliguntur largè etiam ipsi exteriores actus sensibiles qui ita se habent in hoc sacramento, sicut aqua in baptismo, vel chrisma in confirmatione. Est autem attendendum quòd in illis sacramentis in quibus confertur excellens gratia, quæ superabundat omnem facultatem humani actûs, adhibetur aliqua corporalis materia exteriùs; sicut in baptismo, ubi fit plena remissio peccatorum et quantùm ad culpam et quantùm ad pœnam, et in confirmatione, ubi datur plenitudo Spiritûs sancti; et in extremâ unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis, quæ provenit ex virtute Christi, quasi ex quodam extrinseco principio. Unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentiâ sacramentorum, sed dispositivè se habent ad sacramenta. In illis autem sacramentis quæ habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiæ, ut accidit in pœnitentiâ et matrimonio; sicut etiam in medicinis corporalibus quædam sunt res exteriùs adhibitæ, sicut emplastra et electuaria, quædam verò sunt actus sanandorum, putà exercitationes quædam.

Ad secundum dicendum quòd in sacramentis quæ habent corporalem materiam, oportet quòd illa materia adhibeatur à ministro Ecclesiæ, qui gerit personam Christi, in signum quòd excellentia virtutis in sacramento operantis est à Christo. In sacramento autem pœnitentiæ, sicut dictum est in solut. præc., sunt actus humani pro materiâ, qui proveniunt ex inspiratione internâ; unde materia non adhibetur à ministro, sed à Deo interiùs operante; sed complementum sacramenti exhibet minister, dùm pœnitentem absolvit.

Ad tertium dicendum quòd etiam in pœnitentiâ est aliquid quod est sacramentum tantùm, scilicet actus exteriùs exercitus tam per peccatorem pœnitentem, quàm etiam per sacerdotem absolventem; res autem et sacramentum est pœnitentia interior peccatoris; res autem tantùm et non sacramentum, est remissio peccati; quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum sunt quodammodò causa tertii.

Articulus II. — *Utrùm peccata sint propria materia hujus sacramenti.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccata non sint propria materia hujus sacramenti. Materia enim in aliis sacramentis per aliqua verba prolata sanctificatur, et sanctificata effectum sacramenti operatur. Peccata autem non possunt sanctificari, eò quòd contrariantur effectui sacramenti, qui est gratia remittens peccata. Ergo peccata non sunt materia propria hujus sacramenti.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Pœnitentiâ (scilicet hom 27 inter 50, cap. 1, pa-

(1) Ita cum codd. Alcan. et Camer. edit. passim. Al. additur, *in eis.*

rùm à princ.) : *Nullus potest inchoare novam vitam, nisi eum veteris vitæ pœniteat.* Sed ad vetustatem vitæ pertinent non solùm peccata, sed etiam pœnalitates præsentis vitæ. Non ergo peccata sunt propria materia pœnitentiæ.

3. Præterea, peccatorum quoddam est originale, quoddam mortale, quoddam veniale. Sed pœnitentiæ sacramentum non ordinatur contra originale peccatum, quod tollitur per baptismum; neque contra peccatum mortale, quod tollitur per confessionem peccatoris; nec etiam contra veniale, quod tollitur per tunsionem pectoris, et per aquam benedictam, et alia hujusmodi. Ergo peccata non sunt propria materia pœnitentiæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit 2 Cor. 12, 21 : *Non egerunt pœnitentiam super immunditiâ, et fornicatione, et impudicitiâ, quam gesserunt.*

Respondeo dicendum quòd duplex est materia, scilicet proxima et remota, sicut statuæ proxima materia est metallum, remota verò aqua. Dictum est autem art. præc., ad 1 et 2, quòd materia proxima hujus sacramenti sunt actus pœnitentis, cujus materia sunt peccata, de quibus dolet et quæ confitetur, et pro quibus satisfacit. Unde relinquitur quòd remota materia pœnitentiæ sint peccata, non acceptanda, sed detestanda et destruenda.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de proximâ materiâ sacramenti.

Ad secundum dicendum quòd vetus et mortalis vita est objectum pœnitentiæ, non ratione pœnæ, sed ratione culpæ annexæ.

Ad tertium dicendum quòd pœnitentia quodammodò est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo : nam de peccato actuali mortali est pœnitentia propriè et principaliter : propriè quidem, quia propriè dicimur pœnitere de his quæ nostrâ voluntate commisimus; principaliter autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est principaliter institutum. De peccatis autem venialibus est quidem pœnitentia propriè, in quantum sunt nostrâ voluntate facta; non tamen contra hæc principaliter est hoc sacramentum institutum. De peccato verò originali pœnitentia nec principaliter est (quia contra ipsum non ordinatur hoc sacramentum, sed magis baptismus), nec etiam propriè, quia peccatum originale non est nostrâ voluntate peractum, nisi fortè in quantum voluntas Adæ reputatur nostra, secundùm modum loquendi quo Apostolus dicit Rom. 5, 12 : *In quo omnes peccaverunt.* In quantum tamen largè accipitur pœnitentia pro quâcumque detestatione rei præteritæ, potest dici pœnitentia de peccato originali, sicut loquitur Augustinus in lib. de Pœnitentiâ (alius auctor de verâ et falsâ Pœnit., cap. 8.)

Articulus iii. — *Utrùm hæc sit forma hujus sacramenti :* Ego te absolvo. — (4, *dist.* 22, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 2 *et* 3, *et opusc.* 22.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc non sit forma hujus sacramenti : *Ego te absolvo.* Formæ enim sacramentorum ex institutione Christi et Ecclesiæ usu habentur. Sed Christus non legitur hanc formam instituisse, neque etiam in communi usu habetur; quinimò in quibusdam absolutionibus quæ in ecclesiâ publicè fiunt, sicut in primâ et completorio, et in Cœnâ Domini, absolvens non utitur oratione indicativâ, ut dicat : *Ego te absolvo*, sed oratione deprecativâ, cùm dicit : *Misereatur vestrî omnipotens Deus,* vel : *Absolutionem et remissionem tribuat vobis omnipotens Deus.* Ergo hæc non est forma hujus sacramenti : *Ego te absolvo.*

2. Præterea, Leo papa dicit, epist. 108, al. 91, ad Theodor., cap. 2, quòd indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri. Loquitur autem de indulgentiâ Dei quæ præstatur pœnitentibus. Ergo forma hujus sacramenti debet esse per modum deprecationis.

3. Præterea, idem est absolvere à peccato, quod peccatum remittere. Sed solus Deus peccatum remittit, qui etiam solus interiùs hominem à peccato mundat, ut Augustinus dicit super Joan. tract. 4, circa med., et lib. 1 de peccator. Merit. et Remiss., cap. 23. Ergo videtur quòd solus Deus à peccato absolvat. Non ergo debet sacerdos dicere : *Ego te absolvo,* sicut non dicit : *Ego tibi peccata remitto.*

4. Præterea, sicut Dominus dedit potestatem discipulis absolvendi à peccatis, ita etiam dedit eis potestatem curandi infirmitates, et ut dæmonia ejicerent, et ut languores sanarent, ut habetur Matth. 10 et Luc. 9. Sed sanando infirmos apostoli non utebantur his verbis : *Ego te sano*, sed : *Sanet te Dominus Jesus Christus*, sicut Petrus dixit paralytico, ut habetur act. 9, 34. Ergo videtur quòd sacerdotes, habentes potestatem Apostolis à Christo traditam, non debeant uti hâc formâ verborum : *Ego te absolvo*, sed : *Absolutionem tribuat tibi Christus.*

5. Præterea, quidam hâc formâ utentes sic etiam exponunt : *Ego te absolvo*, id est, *absolutum ostendo.* Sed nec hoc etiam sacerdos facere potest, nisi ei divinitùs reveletur; unde, ut legitur Matth. 16, 19, antequàm Petro diceretur : *Quodcumque solveris super terram,* etc., dictum est ei : *Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui est in cœlis.* Ergo videtur quòd sacerdos, cui non est facta revelatio, præsumptuosè dicat : *Ego te absolvo,* etiamsi exponatur, id est, *absolutum ostendo.*

Sed contra est quòd, sicut Dominus dixit discipulis, Matth. ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, etc., ita dixit Petro, Matth. 16, 19 : *Quodcumque solveris super terram*, etc. Sed sacerdos auctoritate illorum verborum Christi fretus dicit : *Ego te baptizo.* Ergo eâdem auctoritate dicere debet in hoc sacramento : *Ego te absolvo*

Respondeo dicendum quòd in quâlibet re perfectio attribuitur formæ. Dictum est autem supra, art. 1 huj. quæst., ad 2, quòd hoc sacramentum perficitur per ea quæ sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quòd ea quæ sunt ex parte pœnitentis, sive sint verba, sive facta, sint quædam materia hujus sa-

cramenti; ea verò quæ sunt ex parte sacerdotis, se habeant per modum formæ.

Cùm autem sacramenta novæ legis efficiant quod figurant, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 1, ad 1, oportet quòd forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur proportionaliter materiæ sacramenti. Unde forma baptismi est : *Ego te baptizo*, et forma confirmationis est : *Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis*, eò quòd hujusmodi sacramenta perficiuntur in usu materiæ : in sacramento autem Eucharistiæ, quod consistit in ipsâ consecratione materiæ, exprimitur veritas consecrationis, cùm dicitur : *Hoc est corpus meum.*

Hoc autem sacramentum, scilicet pœnitentiæ, non consistit in consecratione alicujus materiæ, nec usu alicujus materiæ sanctificatæ, sed magis in remotione cujusdam materiæ, scilicet peccati, prout peccata dicuntur esse materia pœnitentiæ, ut ex supra dictis patet, art. præc. Talis autem remotio significatur à sacerdote, cùm dicitur : *Ego te absolvo*. Nam peccata sunt quædam vincula, secundùm illud Proverb. 5, 22 : *Iniquitates suæ capiunt impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringitur.* Unde patet quòd hæc est convenientissima forma hujus sacramenti : *Ego te absolvo.*

Ad primum ergo dicendum quòd ista forma assumitur ex ipsis verbis Christi, quibus Petro dixit, Matth. 16, 19 : *Quodcumque solveris super terram*, etc. Et tali formâ Ecclesia utitur in sacramentali absolutione. Hujusmodi autem absolutiones in publico factæ non sunt sacramentales, sed sunt rationes quædam ordinatæ ad remissionem venialium peccatorum. Unde in sacramentali absolutione non sufficeret dicere : *Misereatur tui omnipotens Deus*, vel : *Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus*, quia per hæc verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat. Præmittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte pœnitentis, cujus actus materialiter quodammodò se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo vel in confirmatione.

Ad secundum dicendum quòd verbum Leonis est intelligendum quantùm ad deprecationem quæ præmittitur absolutioni, non autem removet quin sacerdotes absolvant.

Ad tertium dicendum quòd solus Deus per auctoritatem et à peccato absolvit, et peccatum remittit; sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divinâ, sicut etiam in aliis sacramentis. Nam virtus divina est quæ interiùs operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res, sive verba, sicut ex supra dictis patet, quæst. 62, art. 4, et quæst. 64, art. 1 et 2. Unde et Dominus expressit utrumque : nam Matth. 16, 19, dixit Petro : *Quodcumque solveris super terram*, etc.; et Joan. 20, 23, dixit discipulis : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ideò tamen sacerdos potiùs dicit : *Ego te absolvo*, quàm : *Ego tibi peccata remitto*, quia hoc magis congruit verbis quæ Dominus dixit, virtutem clavium ostendens, per quas sacerdotes absolvunt. Quia tamen sacerdos sicut minister absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertinet ad primam auctoritatem Dei, scilicet, ut dicatur : *Ego te absolvo in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti*, vel per virtutem passionis Christi, vel auctoritate Dei, sicut Dionysius exponit cap. 3 cœl. Hierarch., à med. (implic.), et cap. 7 eccles. Hierarch., vers. fin. Quia tamen hoc non est determinatum ex verbis Christi, sicut in baptismo, talis appositio relinquitur arbitrio sacerdotis.

Ad quartum dicendum quòd Apostolis non est data potestas ut ipsi sanarent infirmos, sed ut ad eorum orationem infirmi sanarentur; est autem eis collata potestas operandi instrumentaliter sive ministerialiter in sacramentis; et ideò magis possunt in formis sacramentalibus exprimere actum suum quàm in sanationibus infirmitatum.

In quibus tamen non semper modo deprecativo utebantur, sed quandoque modo indicativo et imperativo, sicut Act. 3, 6, legitur quòd Petrus dixit claudo : *Quod habeo, hoc tibi do : in nomine Jesu Christi Nazareni surge et ambula.*

Ad quintum dicendum quòd ista expositio : *Ego te absolvo*, id est, *absolutum ostendo*, quantùm ad aliquid quidem vera est, non tamen est perfecta. Sacramenta enim novæ legis non solùm significant, sed etiam faciunt quod significant. Unde sicut sacerdos baptizando aliquem, ostendit hominem interiùs ablutum per verba et facta, et non solùm significativè, sed etiam effectivè, ita etiam cùm dicit : *Ego te absolvo*, ostendit hominem absolutum non solùm significativè, sed etiam effectivè. Non tamen loquitur quasi de re incertâ, quia sicut alia sacramenta novæ legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi, licèt possit impediri ex parte recipientis, ita etiam et in hoc sacramento. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de adult. Conjug., cap. 9, in princ. : *Non est turpis nec difficilis post patrata et purgata adulteria reconciliatio conjugii, ubi per claves regni cœlorum non dubitatur fieri remissio peccatorum.* Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi factâ; sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata. Unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse. Esset autem perfectior expositio : *Ego te absolvo*, id est, *sacramentum absolutionis tibi impendo.*

ARTICULUS IV. — *Utrùm impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum.* — (*4 cont. gent., cap. 71, et opusc. 22, cap. 4.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum. Dicitur enim Marc. ult., 18 : *Super ægros manus imponent, et benè habebunt.* Ægri autem spiritualiter sunt peccatores, qui recipiunt bonam habitudinem per hoc sacramentum. Ergo in hoc sacramento est manûs impositio facienda.

2. Præterea, in sacramento pœnitentiæ

recuperat homo Spiritum sanctum amissum; unde ex personâ pœnitentis dicitur in psal. 50, 14 : *Redde mihi lætitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me.* Sed Spiritus sanctus datur per impositionem manuum : legitur enim Act. 8, 17, quod *apostoli imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum;* et Matth. 19, 19, dicitur quòd *oblati sunt Domino parvuli, ut eis manus imponeret.* Ergo in hoc sacramento est facienda manûs impositio.

3. Præterea, verba sacerdotis in hoc sacramento non sunt majoris efficaciæ quàm in aliis sacramentis. Sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministri, nisi aliquem actum exerceat; sicut in baptismo simul cum hoc quod sacerdos dicit : *Ego te baptizo,* requiritur corporalis ablutio. Ergo etiam simul cum hoc quod sacerdos dicit : *Ego te absolvo,* oportet quòd aliquem actum exerceat circa pœnitentem, imponendo ei manus.

Sed contra est quòd cùm Dominus dixit Petro, Matth. 16, 19 : *Quodcumque solveris super terram,* etc., nullam mentionem de manûs impositione fecit; neque etiam cùm omnibus apostolis simul dixit : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis,* Joan. 20, 13. Non ergo ad hoc sacramentum requiritur impositio manuum.

Respondeo dicendum quòd impositio manuum in sacramentis Ecclesiæ fit ad designandum aliquem copiosum gratiæ effectum, quo illi quibus manus imponuntur quodammodò per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiæ esse debet. Et ideò manûs impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritûs sancti; et in sacramento ordinis, in quo confertur quædam excellentia potestatis in divinis mysteriis; unde et 2 ad Timoth. 1, 6, dicitur : *Resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum.*

Sacramentum autem pœnitentiæ non ordinatur ad consequendam aliquam excellentiam gratiæ, sed ad remotionem peccatorum, et ideò ad hoc sacramentum non requiritur manuum impositio, sicut etiam nec ad baptismum, in quo tamen fit plenior remissio peccatorum (1).

Ad primum ergo dicendum quòd illa manûs impositio non est sacramentalis, sed ordinatur ad miracula perficienda, ut scilicet per contactum manûs hominis sanctificati etiam corporalis infirmitas tollatur; sicut etiam legitur de Domino, Marc. 6, 5, quòd *infirmos manibus impositis curavit;* et Matth. 8, legitur quòd leprosum mundavit per contactum.

Ad secundum dicendum quòd non quælibet acceptio Spiritûs sancti requirit manûs impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo Spiritum sanctum, nec tamen fit ibi manûs impositio; sed acceptio Spiritûs sancti cum plenitudine requirit manûs impositionem, quod pertinet ad confirmationem.

Ad tertium dicendum quòd in sacramentis quæ perficiuntur in usu materiæ, minister habet aliquem actum corporalem exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in baptismo, et confirmatione, et extremâ unctione; sed hoc sacramentum non consistit in usu alicujus materiæ exteriùs appositæ, sed loco materiæ se habent ea quæ sunt ex parte pœnitentis : unde sicut in Eucharistiâ sacerdos solâ prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super pœnitentem perficiunt absolutionis sacramentum. Et si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis necessarius, non minùs competeret crucisignatio, quæ adhibetur in Eucharistiâ, quàm manûs impositio, in signum quòd per sanguinem crucis Christi remittuntur peccata; et tamen non est de necessitate hujus sacramenti, sicut nec de necessitate Eucharistiæ.

ARTICULUS V. — *Utrùm hoc sacramentum sit de necessitate salutis.* — (*Sup., quæst.* 65, *art.* 1, *corp., et art.* 2, *ad* 4, *et art.* 4, *corp., et* 4, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 5, *et in princ. Exp. litt., et* 4 *cont., cap.* 17.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum non sit de necessitate salutis, quia super illud ps. 125 : *Qui seminant in lacrymis,* etc., dicit Glossa (interl. Aug.) : *Noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax.* Sed tristitia est de ratione pœnitentiæ, secundùm illud 2 Cor. 7, 10 : *Quæ secundùm Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* Ergo bona voluntas sine pœnitentiâ sufficit ad salutem.

(1) Hæc D. Thomas. Sic autem prosequitur in textu Nicolaius : « Licèt interdùm sacramentum pœnitentiæ (publicæ, vel privatæ) *manûs impositio* apud veteres appelletur, vel per manuum impositionem designetur. Sic enim S. Clemens lib. 2 Constitutionum apostolicarum, cap 18, de reconciliatione peccatoris agens : « Eum qui luxit, inquit, cùm ei manum imposueris, recipe, ac permitte in Ecclesiâ, esse; » ut et cap. 41 : « Cùm ei manum imposueris, in antiqua pascua restitue. » Sic Cyprianus, lib. de Lapsis : « Ante expiata delicta, ante exomologesim, » id est, confessionem, « factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio, et manu sacerdotis, « pacem putant esse, quam quidam verbis fallacibus « vindicant, » etc. Sic Augustinus de Baptism. adversùs Donatistas, lib. 3, cap. 16 : Manûs impositio, » id est, pœnitentia vel reconciliatio, « non sicut baptismus repeti non potest; quid est enim aliud nisi « oratio super hominem? » Quasi dicat, baptismum quidem iterari non posse, posse autem pœnitentiam, vel reconciliationem iterari. Sic S. Leo, epist. 92, cap. 17, eos qui escis immolatitiis usi sunt, « manûs impositione purgari » ait. Sic Optatus Milevitanus, lib. 2 : « Dùm manus imponitis, et delicta donatis, » etc.; ut et in concilio Carthaginensi IV, cap. 76 : « Si continuò « creditur moriturus, reconcilietur per manûs impositionem, » etc.; et in Arausicano, cap. 3 : « Stent « in ordine pœnitentium, ut ostensis necessariis pœnitentiæ fructibus legitimam communionem cum « reconciliatoriâ manûs impositione recipiant. » Sed à cæremoniâ tantùm exteriori, quæ nunc etiam in usu est, sacramentum pœnitentiæ sic vocatur; non quòd ad ejus essentiam vel intrinsecam rationem cæremonia illa pertineat; sicut etiam sacramentum Eucharistiæ Tertullianus, lib. de Pudicitiâ, cap. 14, *sacramentum benedictionis* vocat, et *eulogiam* eodem sensu Græci passim appellant, quia in eo conficiendo benedictio adhibetur exemplo Christi, quamvis ejus confectioni vel consecrationi essentialis non sit.

2. Præterea, Proverb. 10, 12, dicitur : *Universa delicta operit charitas;* et infra, cap. 15, 27 : *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Sed hoc sacramentum non est nisi ad purgandum peccata. Ergo habendo charitatem, et fidem, et misericordiam, potest quisque salutem consequi etiam sine pœnitentiæ sacramento.

3. Præterea, sacramenta Ecclesiæ initium habent ab institutione Christi. Sed, sicut legitur Joan. 8, Christus mulierem adulteram absolvit absque pœnitentiâ. Ergo videtur quòd pœnitentia non sit de necessitate salutis.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. 13, 3 : *Si pœnitentiam non habueritis, omnes simul peribitis.*

Respondeo dicendum quòd aliquid est necessarium ad salutem dupliciter : uno modo absolutè, alio modo ex suppositione. Absolutè quidem necessarium est ad salutem illud sine quo nullus salutem consequi potest, sicut gratia Christi, et sacramentum baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum pœnitentiæ, quod quidem est necessarium non omnibus, sed peccato subjacentibus. Dicitur enim 2 Paral. ult. (in orat. Manas., ante lib. 3 Esdræ) : *Tu, Domine Deus justorum, non posuisti pœnitentiam justis, Abraham, Isaac et Jacob, et his qui tibi non peccaverunt.* Peccatum autem, *cùm consummatum fuerit, generat mortem*, ut dicitur Jacobi 1, 15. Et ideò necessarium est ad salutem peccatoris quòd peccatum removeatur ab eo; quod quidem non potest fieri sine pœnitentiæ sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere pœnitentis, qui cooperatur gratiæ ad destructionem peccati. Sicut enim dicit Augustinus super Joan. (implic. tract. 72, ante med., et express. serm. 15 de Verb. Apost., cap. 11, circa med.), *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Unde patet quòd sacramentum pœnitentiæ est necessarium ad salutem post peccatum, sicut medicatio corporalis, postquàm homo in morbum periculosum inciderit.

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa illa videtur esse intelligenda de eo cui adest bona voluntas sine interpolatione quæ fit per peccatum; talis enim non habet tristitiæ causam; sed ex quo bona voluntas tollitur per peccatum, non potest restitui sine tristitiâ, quâ quis dolet de peccato præterito, quod pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum quòd ex quo aliquis peccatum incurrit, charitas, fides et misericordia non liberant hominem à peccato sine pœnitentiâ. Requirit enim charitas quòd homo doleat de offensâ in amicum commissâ, et quòd amico homo studeat satisfacere; requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quæ in sacramentis Ecclesiæ operatur, quærat justificari à peccatis; requirit etiam et ipsa misericordia ordinata ut homo subveniat pœnitendo suæ miseriæ, quam per peccatum incurrit, secundùm illud Proverb. 14, 34 : *Miseros facit populos peccatum;* unde Eccli. 30, 24, dicitur : *Miserere animæ tuæ, placens Deo.*

Ad tertium dicendum quòd ad potestatem excellentiæ, quam solus Christus habuit, ut supra dictum est, quæst. 64, art. 3, pertinuit quòd Christus effectum sacramenti pœnitentiæ, qui est remissio peccatorum, contulit mulieri adulteræ sine exterioris pœnitentiæ sacramento, licèt non sine interiori pœnitentiâ, quam ipse in eâ per gratiam est operatus.

Articulus vi. — *Utrùm pœnitentia sit secunda tabula post naufragium.* — (4, *dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 5, *et dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 4, *et dist.* 16, *quæst.* 4, *art.* 1, *quæst.* 1, *ad.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœnitentia non sit secunda tabula post naufragium, quia super illud Isa. 3 : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt,* dicit Glos. (interl. Hieron.) : *Secunda tabula post naufragium est peccata abscondere.* Pœnitentia autem non abscondit peccata, sed magis ea revelat. Ergo pœnitentia non est secunda tabula.

2. Præterea, fundamentum in ædificio non tenet secundum, sed primum locum. Pœnitentia autem in spirituali ædificio est fundamentum, secundùm illud Hebr. 6, 1 : *Non rursùs jacientes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis;* unde et præcedit ipsum baptismum, secundùm illud Act. 2, 38 : *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrûm.* Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula.

3. Præterea, omnia sacramenta sunt quædam tabulæ, id est, remedia contra peccatum. Sed pœnitentia non tenet secundùm locum inter sacramenta, sed magis quartum, ut ex supra dictis patet, quæst. 65, art. 1 et 2. Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula post naufragium.

Sed contra est quod Hieron. dicit loc. cit. quòd *secunda tabula post naufragium est pœnitentia.*

Respondeo dicendum quòd id quod est per se, naturaliter prius est eo quod est per accidens, sicut et substantia prior est accidente. Sacramenta autem quædam per se ordinantur ad salutem hominis; sicut baptismus, qui est spiritualis generatio; et confirmatio, quæ est spirituale augmentum, et Eucharistia, quæ est spirituale nutrimentum; pœnitentia autem ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens, et supposito quodam, scilicet ex suppositione peccati : nisi enim homo peccaret actualiter, pœnitentiâ non indigeret, indigeret tamen baptismo, et confirmatione, et Eucharistiâ : sicut et in vitâ corporali non indigeret homo medicatione, nisi infirmaretur; indigeret autem homo per se ad vitam generatione, augmento et nutrimento.

Et ideò pœnitentia tenet secundum locum respectu statûs integritatis qui confertur et conservatur per sacramenta prædicta; unde et metaphoricè dicitur *secunda tabula post naufragium.* Nam sicut primum remedium mare transeuntibus est ut conserventur in navi integrâ, secundum autem remedium est

post navem fractam, ut quis tabulæ adhæreat, ita etiam primum remedium in mari hujus vitæ est quòd homo integritatem servet : secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdiderit, quòd per pœnitentiam redeat.

Ad primum ergo dicendum quòd abscondere peccata contingit dupliciter : uno modo, dùm ipsa peccata fiunt. Est autem pejus peccare publicè quàm occultè, tum quia peccator publicus videtur ex majori contemptu peccare; tum etiam quia peccat cum scandalo aliorum. Et ideò quoddam remedium est in peccatis quòd aliquis in occulto peccet; et secundùm hoc dicit Glossa quòd *secunda tabula post naufragium est peccata abscondere*, non quòd per hoc tollatur peccatum, sicut per pœnitentiam, sed quia per hoc peccatum fit minus. Alio modo aliquis abscondit peccatum priùs factum per negligentiam confessionis, et hoc contrariatur pœnitentiæ, et sic abscondere peccatum non est secunda tabula, sed magis contrarium tabulæ; dicitur enim Proverb. 28, 13 : *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur.*

Ad secundum dicendum quòd pœnitentia non potest dici fundamentum spiritualis ædificii simpliciter, id est, in primâ ædificatione; sed est fundamentum in secundâ reædificatione, quæ fit per destructionem peccati : nam primò redeuntibus ad Deum occurrit pœnitentia. Apostolus tamen ibi loquitur de fundamento spiritualis doctrinæ. Pœnitentia autem quæ baptismum præcedit, non est pœnitentiæ sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd tria præcedentia sacramenta pertinent ad navem integram, id est, ad statum integritatis, respectu cujus pœnitentia dicitur secunda tabula.

Articulus vii. — *Utrùm hoc sacramentum fuerit convenienter in novâ lege institutum.* — (4, *dist.* 22, *quæst.* 5, *art.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum non fuerit convenienter institutum in novâ lege. Ea enim quæ sunt de jure naturali, institutione non indigent. Sed pœnitere de malis quæ quis gessit, est de jure naturali : non enim potest aliquis bonum diligere, quin de contrario doleat. Ergo pœnitentia non fuit convenienter instituta in novâ lege.

2. Præterea, illud quod fuit in veteri lege instituendum non fuit in novâ. Sed etiam in veteri lege fuit pœnitentia; unde et Dominus conqueritur Jerem. 8, 6, dicens : *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens : Quid feci?* Ergo pœnitentia non debuit institui in novâ lege.

3. Præterea, pœnitentia consequenter se habet ad baptismum, cùm sit secunda tabula, ut supra dictum est, art. præc. Sed pœnitentia videtur à Domino instituta ante baptismum; nam in principio prædicationis suæ dixisse Dominus legitur Matth. 4, 17 : *Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum.* Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in novâ lege.

4. Præterea, sacramenta novæ legis institutionem habent à Christo, ex cujus virtute operantur, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 5, et quæst. 64, art. 1. Sed Christus non videtur instituisse hoc sacramentum, cùm ipse non sit usus eo, sicut aliis sacramentis quæ ipse instituit. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in novâ lege.

Sed contra est quod dicit Dominus, Luc. ult., 46 : *Oportebat Christum pati, et resurgere à mortuis die tertiâ, et prædicari in nomine ejus pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad 1 et 2, in hoc sacramento actus pœnitentis se habet sicut materia; id autem quod est ex parte sacerdotis, qui operatur ut minister Christi, se habet ut formale et completivum sacramenti. Materia verò etiam in aliis sacramentis præexistit à naturâ, ut aqua; vel ab arte, ut panis; sed quòd talis materia ad sacramentum assumatur, institutione indiget hoc determinante. Sed forma sacramenti et virtus ipsius totaliter est ex institutione Christi, ex cujus passione procedit virtus sacramentorum.

Sic ergò hujus sacramenti materia præexistit à naturâ; ex naturali enim ratione homo movetur ad pœnitendum de malis quæ fecit; sed quòd hoc vel illo modo homo pœnitentiam agat, est ex institutione divinâ. Unde et Dominus in principio prædicationis suæ indixit hominibus ut non solùm pœniterent, sed etiam pœnitentiam agerent, significans determinatos modos actuum qui requiruntur ad hoc sacramentum. Sed id quod pertinet ad officium ministrorum, determinavit cùm Matth. 16, 19, dixit Petro : *Tibi dabo claves regni cœlorum*, etc. Efficaciam autem hujus sacramenti et originem virtutis ejus manifestavit post resurrectionem, Luc. ult., 47, ubi dixit quòd *oportet prædicari in nomine ejus pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes*, præmisso de passione et resurrectione. Ex virtute enim nominis Jesu Christi patientis et resurgentis hoc sacramentum efficaciam habet in remissionem peccatorum.

Et sic patet convenienter hoc sacramentum in novâ lege institutum fuisse.

Ad primum ergo dicendum quòd de jure naturali est quòd aliquis pœniteat de malis quæ fecit, quantùm ad hoc quòd doleat ea fecisse, et doloris remedium quærat per aliquem modum, et quòd etiam aliqua signa doloris ostendat; sicut et Ninivitæ fecerunt, ut Jonæ 3 legitur; in quibus tamen aliquid fuit adjunctum fidei, quam conceperant ex prædicatione Jonæ, ut scilicet hoc agerent sub spe veniæ consequendæ à Deo, secundùm illud quod ibid., v. 9, legitur : *Quis scit, si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur à furore iræ suæ, et non peribimus?* Sed sicut alia quæ sunt de jure naturali, determinationem acceperunt ex institutione legis divinæ, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, quæst. 91, art. 4, et quæst. 95, art. 2, et quæst. 99, ita etiam et pœnitentia.

Ad secundum dicendum quòd ea quæ sunt juris naturalis, diversimodè determinationem accipiunt in veteri et in novâ lege, secundùm quòd congruit imperfectioni veteris legis et perfectioni novæ legis. Unde et pœnitentia in

veteri lege aliquam determinationem habuit, quantùm quidem ad dolorem, ut esset magis in corde quàm in exterioribus signis, secundùm illud Joel. 2, 13: *Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra;* quantùm autem ad remedium doloris quærendum, ut aliquo modo ministris Dei peccata sua confiterentur, ad minus in generali. Unde Dominus, Levit. 5, 17, dicit : *Anima, si peccaverit per ignorantiam..., offeret arietem immaculatum de gregibus sacerdoti, juxta mensuram æstimationemque peccati; qui orabit pro eo, quia nesciens fecerit, et dimittetur ei;* in hoc enim ipso quòd oblationem faciebat aliquis pro peccato suo, quodammodò suum peccatum sacerdoti confitebatur. Et secundùm hoc dicitur Proverb. 28, 13 : *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur.* Nondùm autem erat instituta potestas clavium, quæ à passione Christi derivatur; et per consequens nondùm erat institutum quòd aliquis doleret de peccato, cum proposito subjiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus Ecclesiæ, sub spe consequendæ veniæ virtute passionis Christi.

Ad tertium dicendum quòd si quis rectè consideret ea quæ Dominus dixit de necessitate baptismi, Joan. 3, tempore præcesserunt ea quæ dixit, Matth. 4, de necessitate pœnitentiæ; nam id quod dixit Nicodemo de baptismo, fuit ante incarcerationem Joannis, de quo postea subditur quòd baptizabat; illud verò quod de pœnitentiâ dixit Matth. 4, fuit post incarcerationem Joannis.

Si tamen priùs ad pœnitentiam induxisset quàm ad baptismum, hoc ideò esset quia etiam ante baptismum requiritur quædam pœnitentia; sicut et Petrus dicit Act. 2, 38 : *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrûm.*

Ad quartum dicendum quòd Christus non est usus baptismo quem ipse instituit, sed est baptizatus baptismo Joannis, ut supra dictum est, quæst. 39, art. 1 et 2. Sed nec etiam activè usus est suo ministerio, quia ipse non baptizabat communiter, sed discipuli ejus, ut dicitur Joan. 4, quamvis credendum sit quòd discipulos suos baptizaverit, ut Augustinus dicit ad Seleucianum, epist. 265, al. 108, ante med., et lib. 3 de Animâ et ejus Orig., cap. 9. Usus autem hujus sacramenti ab eo instituti nullo modo ei competebat, nec quantùm ad hoc quòd ipse pœniteret, in quo peccatum non fuit, neque quantùm ad hoc quòd hoc sacramentum aliis præberet, quia ad ostendendam misericordiam et virtutem suam, effectum hujus sacramenti sine sacramento præbebat, ut supra dictum est, art. 5 huj. quæst., ad 3. Sacramentum autem Eucharistiæ et ipse sumpsit, et aliis dedit, tum ad commendandam excellentiam hujus sacramenti, tum quia hoc sacramentum est memoriale suæ passionis, in quâ Christus est sacerdos et hostia.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm pœnitentia debeat durare usque ad finem vitæ.* — (*Inf., art.* 9, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 4, *qu.* 1 *et* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœnitentia non debeat durare usque ad finem vitæ. Pœnitentia enim ordinatur ad deletionem peccati. Sed pœnitens statim consequitur remissionem peccatorum, secundùm illud Ezech. 18, 21 : *Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis quæ operatus est.... vitâ vivet, et non morietur.* Ergo non oportet ulteriùs pœnitentiam protendi.

2. Præterea, pœnitentiam agere pertinet ad statum incipientium. Sed homo de hoc statu debet procedere ad statum proficientium, et ulteriùs ad statum perfectorum. Ergo non debet homo pœnitentiam agere usque ad finem vitæ.

3. Præterea, sicut in aliis sacramentis homo debet servare statuta Ecclesiæ, ita et in hoc sacramento. Sed secundùm canones determinata sunt tempora pœnitendi, ut scilicet ille qui hoc vel illud peccatum commiserit, tot annis pœniteat. Ergo videtur quòd non sit pœnitentia extendenda usque ad finem vitæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Pœnit. (alius auctor, de verâ et falsa Pœnit., cap. 13) : *Quid restat nobis nisi semper dolere in vitâ? ubi enim dolor finitur, deficit pœnitentia; si verò pœnitentia finitur, quid relinquitur de veniâ?*

Respondeo dicendum quòd duplex est pœnitentia, scilicet interior et exterior. Interior quidem pœnitentia est quâ quis dolet de peccato commisso, et talis pœnitentia debet durare usque ad finem vitæ; semper enim debet homini displicere quòd peccavit; si enim ei placeret peccâsse, jam ex hoc ipso peccatum incurreret, et fructum veniæ perderet. Displicentia autem dolorem causat in eo qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hâc vitâ; post hanc vitam autem sancti non sunt susceptivi doloris; unde displicebunt eis peccata præterita sine omni tristitiâ, secundùm illud Isa. 65, 16 : *Oblivioni traditæ sunt angustiæ priores.*

Pœnitentia verò exterior est quâ quis exteriora signa doloris ostendit, et verbo tenùs peccata sua confitetur sacerdoti absolventi, et juxta ejus arbitrium satisfacit; et talis pœnitentia non oportet quòd duret usque ad finem vitæ, sed usque ad determinatum tempus, secundùm mensuram peccati

Ad primum ergo dicendum quòd vera pœnitentia non solùm removet peccata præterita, sed etiam præservat hominem à peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo instanti veræ pœnitentiæ remissionem consequatur præteritorum peccatorum, oportet tamen in homine perseverare pœnitentiam, ne iterùm incidat in peccatum.

Ad secundum dicendum quòd agere pœnitentiam interiorem simul et exteriorem, pertinet ad statum incipientium, qui scilicet de novo redeunt à peccato; sed pœnitentia interior habet locum etiam in proficientibus et perfectis, secundùm illud ps. 83, 7 : *Ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum.* Unde et ipse Paulus dicebat 1 Cor. 15, 6 : *Non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei.*

Ad tertium dicendum quòd illa tempora præfiguntur pœnitentibus quantùm ad actionem exterioris pœnitentiæ.

Articulus ix. — *Utrùm pœnitentia possit esse continua.* — (*4, dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 1.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœnitentia non possit esse continua. Dicitur enim Jerem. 31, 16 : *Quiescat vox tua à ploratu, et oculi tui à lacrymis.* Sed hoc esse non posset, si pœnitentia continuaretur, quæ consistit in ploratu et lacrymis. Ergo pœnitentia non potest continuari.

2. Præterea, de quolibet bono opere debet homo gaudere, secundùm illud ps. 99, 1 : *Servite Domino in lætitiâ.* Sed agere pœnitentiam est bonum opus. Ergo de hoc ipso debet homo gaudere. Sed non potest homo simul gaudere et tristari, ut patet per Philosophum in 9 Ethic., cap. 4, sub fin. Ergo non potest esse quòd pœnitens continuè tristetur de peccatis præteritis, quod pertinet ad rationem pœnitentiæ. Ergo pœnitentia non potest esse continua.

3. Præterea, 2 ad Corinth. 2, 7, Apostolus dicit : *Consolamini*, scilicet pœnitentem, *ne fortè abundantiori tristitiâ absorbeatur qui ejusmodi est.* Sed consolatio depellit tristitiam, quæ pertinet ad rationem pœnitentiæ. Ergo pœnitentia non debet esse continua.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Pœnitentiâ (de verâ et falsâ Pœnit., ut supra, cap. 13) : *Dolor in pœnitentiâ continuè custodiatur.*

Respondeo dicendum quòd pœnitere dicitur dupliciter, secundùm actum et secundùm habitum. Actu quidem impossibile est quòd homo continuè pœniteat, quia necesse est quòd actus pœnitentis sive interior sive exterior interpoletur ad minus somno et aliis quæ ad necessitatem corporis pertinent. Alio modo dicitur pœnitere secundùm habitum, et sic oportet quòd homo continuè pœniteat, et quantùm ad hoc quòd homo nunquàm aliquid contrarium pœnitentiæ faciat, per quod habitualis dispositio pœnitentis tollatur, et quantùm ad hoc quòd debet homo in proposito gerere quòd semper sibi præterita peccata displiceant.

Ad primum ergo dicendum quòd ploratus et lacrymæ ad actum exterioris pœnitentiæ pertinent, qui non solùm non debet esse continuus, sed nec etiam oportet quòd duret usque ad finem vitæ, ut dictum est art. præc. Unde et signanter ibi subditur : *Quia est merces operi tuo.* Est autem merces operis pœnitentis plena remissio peccati et quantùm ad culpam et quantùm ad pœnam ; post cujus consecutionem non est necesse quòd homo ulteriùs exteriorem pœnitentiam agat. Per hoc tamen non excluditur continuitas pœnitentiæ, qualis dicta est in corp. et art. præc.

Ad secundum dicendum quòd de dolore et gaudio dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm quòd sunt passiones appetitûs sensitivi : et sic nullo modo possunt esse simul, eò quòd sunt omninò contrariæ, vel ex parte objecti (putà cùm sunt de eodem), vel saltem ex parte motûs cordis ; nam gaudium est cum dilatatione cordis, tristitia verò cum constrictione, et hoc modo loquitur Philosophus in 9 Ethic. Alio modo possumus loqui de gaudio et tristitiâ secundùm quòd consistunt in simplici actu voluntatis, cui aliquid placet vel displicet ; et secundùm hoc non possunt habere contrarietatem nisi ex parte objecti, putà cùm sunt de eodem et secundùm idem ; et sic non possunt simul esse gaudium et tristitia, quia non potest simul idem secundùm idem placere et displicere. Si verò gaudium et tristitia sic accepta non sint de eodem secundùm idem, sed vel de diversis vel de eodem secundùm diversa, sic non est contrarietas gaudii et tristitiæ ; unde nihil prohibet hominem simul gaudere et tristari : putà si videamus justum affligi, simul placet nobis ejus justitia, et displicet ejus afflictio. Et hoc modo simul potest alicui displicere quòd peccavit, et placere quòd hoc ei displicet cum spe veniæ, ita quòd ipsa tristitia sit materia gaudii. Unde et Augustinus dicit in lib. de Pœnitentiâ, loco sup. cit. : *Semper doleat pœnitens, et de dolore gaudeat.*

Si tamen tristitia nullo modo compateretur sibi gaudium, per hoc non tolleretur habitualis continuitas pœnitentiæ, sed actualis.

Ad tertium dicendum quòd secundùm Philosophum in 2 Ethic., cap. 3, 6, 7 et 9, ad virtutem pertinet tenere medium in passionibus. Tristitia autem quæ in appetitu sensitivo pœnitentis consequitur ex displicentiâ voluntatis, passio quædam est ; unde moderanda est secundùm virtutem, et ejus superfluitas est vitiosa, quia inducit in desperationem, quod significat Apostolus ibidem dicens : *Ne majori tristitiâ absorbeatur qui hujusmodi est.* Et sic consolatio de quâ ibi Apostolus loquitur, est moderativa tristitiæ, non autem totaliter ablativa.

Articulus x. — *Utrùm sacramentum pœnitentiæ debeat iterari.* — (*4, dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæst.* 3, *et art.* 5, *quæst.* 2, *et Hebr.* 6.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramentum pœnitentiæ non debeat iterari. Dicit enim Apostolus, Hebr. 6, 4 : *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, et gustaverunt cœleste donum, et participes sunt facti Spiritûs sancti, et prolapsi sunt, renovari rursùs ad pœnitentiam.* Sed quicumque pœnituerunt, sunt illuminati, et acceperunt donum Spiritûs sancti. Ergo quicumque peccat post pœnitentiam, non potest iteratò pœnitere.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. 2 de Pœnitentiâ, cap. 10, à med. : *Reperiuntur qui sæpiùs agendam pœnitentiam putant, qui luxuriantur in Christo : nam si verè pœnitentiam agerent, iterandam postea non putarent, quia sicut unum est baptisma, et ita unica est pœnitentia.* Sed baptismus non iteratur. Ergo nec pœnitentia.

3. Præterea, miracula quibus Dominus infirmitates corporales sanavit, significant sanationem spiritualium infirmitatum, quibus scilicet homines liberantur à peccatis. Sed non legitur quòd Dominus aliquem cæcum bis illuminaverit, vel quòd aliquem leprosum

bis mundaverit, aut aliquem mortuum bis suscitaverit. Ergo videtur quòd nec alicui peccatori bis per pœnitentiam veniam largiatur.

4. Præterea, Gregorius dicit in hom. Quadragesimæ, 34 in Evang., inter med. et fin. : *Pœnitentia est anteacta peccata deflere, et flenda iterùm non committere;* et Isidorus dicit in lib. 2 de summo Bono, cap. 16 : *Irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet.* Si ergo aliquis verè pœniteat, non iterùm peccabit. Ergo non potest esse quòd pœnitentia iteretur.

5. Præterea, sicut baptismus habet efficaciam ex passione Christi, ita et pœnitentia. Sed baptismus non iteratur propter unitatem passionis et mortis Christi. Ergo pari ratione nec pœnitentia iteratur.

6. Præterea, Ambrosius dicit, sup. illud psal. 118 : *Deprecatus sum faciem,* etc., quod *facilitas veniæ incentivum præbet delinquendi.* Si ergo Deus veniam frequenter præbet per pœnitentiam, videtur quòd ipse hominibus præbeat incentivum delinquendi, et sic videretur delectari in peccatis, quod ejus bonitati non congruit. Non ergo potest pœnitentia iterari.

Sed contra est quòd homo inducitur ad misericordiam exemplo divinæ misericordiæ, secundùm illud Lucæ 6, 36 : *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est.* Sed Dominus hanc misericordiam discipulis suis imponit, ut sæpiùs remittant fratribus contra se peccantibus; unde, sicut dicitur Matth. 18, 21, Petro quærenti : *Quoties peccabit in me frater meus, et dimittam ei? usque septies?* respondit Jesus : *Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies.* Ergo etiam Deus sæpiùs per pœnitentiam veniam peccantibus præbet, præsertim cùm doceat nos petere, Matth. 6, 12 : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

Respondeo dicendum quòd, circa pœnitentiam quidam erraverunt, dicentes non posse hominem per pœnitentiam secundò consequi veniam peccatorum. Quorum quidam, scilicet Novatiani, hoc in tantum extenderunt ut dicerent, post primam pœnitentiam, quæ agitur in baptismo, peccantem non posse per pœnitentiam iteratò restitui. Alii verò fuerunt hæretici, ut Augustinus dicit in lib. de Pœnit. (alius auctor, de verâ et falsâ Pœnit., cap. 5, in princ.), qui post baptismum dicebant quidem esse utilem pœnitentiam, non tamen pluries, sed semel tantùm.

Videntur autem hujusmodi errores ex duobus processisse : primò quidem ex eo quòd errabant circa rationem veræ pœnitentiæ. Cùm enim ad veram pœnitentiam charitas requiratur, sine quâ non delentur peccata, credebant quòd charitas semel habita non posset amitti, et per consequens pœnitentia, si sit vera, nunquàm per peccatum tollatur, ut sic sit necesse eam iterari. Sed hoc improbatum est in secundâ parte, 2-2, quæst. 24, art. 11, ubi ostensum est quòd charitas semel habita propter libertatem arbitrii potest amitti, et per consequens post veram pœnitentiam potest aliquis peccare mortaliter. Secundò ex eo quòd errabant circa æstimationem gravitatis peccati. Putabant enim adeò grave esse peccatum quod aliquis committit post veniam impetratam, quòd non sit possibile ipsum remitti. In quo quidem errabant, et ex parte peccati, quod etiam post remissionem consecutam potest esse et gravius et levius quàm fuerit primum peccatum remissum; et multò magis contra infinitatem divinæ misericordiæ, quæ superat omnem numerum et magnitudinem peccatorum, secundùm illud psal. 50, 1 : *Miserere mei, Deus, secundùm magnam misericordiam tuam; et secundùm multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam.* Unde reprobatur verbum Caïn dicentis Genes. 4, 13 : *Major est iniquitas mea quàm ut veniam merear.* Et ideò misericordia Dei peccantibus per pœnitentiam veniam præbet absque ullo termino; unde dicitur 2 Paralip. ult., in orat. Manass., ante lib. 3 Esdræ : *Immensa et investigabilis misericordia promissionis tuæ super malitiam hominum.*

Unde manifestum est quòd pœnitentia pluries est iterabilis.

Ad primum ergo dicendum quòd quia apud Judæos erant secundùm legem quædam lavacra instituta, in quibus pluries se ab immunditiis purgabant, credebant aliqui Judæorum quòd etiam per lavacram baptismi aliquis pluries purificari posset. Ad quod excludendum Apostolus scribit Hebræis quòd *impossibile est eos qui semel sunt illuminati,* scilicet per baptismum, *rursùm renovari ad pœnitentiam,* scilicet per baptismum, qui est *lavacrum regenerationis et renovationis Spiritûs sancti,* ut dicitur ad Tit. 3, 5. Et rationem assignat ex hoc quòd per baptismum homo Christo commoritur; unde subditur : *Rursùs crucifigentes sibimetipsis Filium Dei,* Hebr. 6, 6.

Ad secundum dicendum quòd Ambrosius loquitur de pœnitentiâ solemni, quæ in Ecclesiâ non iteratur, ut infra dicitur, Suppl. qu. 28, art. 2.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Pœnit., loc. sup. cit., *multos cæcos, et in diverso tempore Dominus illuminavit, et multos debiles confirmavit, ostendens in diversis illis eadem sæpè peccata dimitti, ut quem priùs sanavit leprosum, alio tempore illuminaverit* (1) *cæcum. Ideo enim tot salvavit febricitantes, tot languidos, tot claudos, cæcos et aridos, ne desperet de se peccator; ideò non scribitur aliquem nisi semel sanâsse, ut quilibet timeat jungi peccato; et medicum se vocat, et non sanis, sed malè habentibus opportunum. Sed qualis hic medicus, qui malum iteratum nesciret curare? Medicorum enim est centies infirmum centies curare; qui cæteris minor esset, si aliis possibilia ignoraret.*

Ad quartum dicendum quòd, pœnitere est anteacta peccata deflere, et flenda non committere, scilicet simul dùm flet vel actu ve

(1) Al., *illuminet.*

proposito. Ille enim est irrisor, et non pœnitens, qui simul dùm pœnitet, agit quod pœnitet, vel proponit iterùm se facturum quod gessit, vel etiam actualiter peccat eodem vel alio genere peccati. Quòd autem aliquis postea peccat vel actu, vel proposito, non excludit quin prima pœnitentia vera fuerit; nunquàm enim veritas prioris actûs excluditur per actum contrarium subsequentem; sicut enim verè cucurrit qui postea sedet, ita verè pœnituit qui postea peccat.

Ad quintum dicendum quòd baptismus habet virtutem ex passione Christi, sicut quædam spiritualis generatio cum spirituali morte præcedentis vitæ. *Statutum* autem *est hominibus semel mori*, Hebr. 9, 27, et semel nasci; et ideò semel tantùm debet homo baptizari. Sed pœnitentia habet virtutem ex passione Christi sicut spiritualis medicina, quæ frequenter iterari potest.

Ad sextum dicendum quòd secundùm Augustinum in lib. de Pœnitentiâ, loco sup. cit., *constat Deo multùm displicere peccata, qui semper præstò est ea destruere, ne solvatur quod creavit, nec corrumpatur quod amavit*, scilicet per desperationem.

QUÆSTIO LXXXV.

De pœnitentia secundum quod est virtus. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de pœnitentiâ secundùm quòd est virtus; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrùm pœnitentia sit virtus; 2° utrùm sit virtus specialis; 3° sub quâ specie virtutis contineatur; 4° de subjecto ejus; 5° de causâ ipsius; 6° de ordine ejus ad alias virtutes.

Articulus primus. — *Utrùm pœnitentia sit virtus.* — (4, *dist.* 24, *qu.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2, *et art.* 3, *qu.* 1, *corp.*, *et ad* 2, *et qu.* 2 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœnitentia non sit virtus. Pœnitentia enim est quoddam sacramentum aliis sacramentis connumeratum, ut ex supra dictis patet, qu. præc., art. 1, et qu. 65, art. 1. Sed nullum aliud sacramentum est virtus. Ergo neque pœnitentia est virtus.

2. Præterea, secundùm Philosophum, 4 Ethic., cap. ult., *verecundia non est virtus*, tum quia est passio habens corporalem immutationem; tum etiam quia non est dispositio perfecti, cùm sit de turpi actu, quod non habet locum in homine virtuoso. Sed similiter pœnitentia est quædam passio habens corporalem immutationem, scilicet ploratum, sicut Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., inter med. et fin., quòd *pœnitere est peccata præterita plangere*; est etiam de turpibus factis, scilicet de peccatis, quæ non habent locum in homine virtuoso. Ergo pœnitentia non est virtus.

3. Præterea, secundùm Philosophum, 4 Ethic., cap. 3, circa princ., *nullus est stultus eorum qui sunt secundùm virtutem.* Sed stultum videtur dolere de commisso præterito, quod non potest non esse, quod tamen pertinet ad pœnitentiam. Ergo pœnitentia non est virtus.

Sed contra est quòd præcepta legis dantur de actibus virtutum, quia *legislator intendit cives facere virtuosos*, ut dicitur 2 Ethic., cap. 1, ante med. Sed præceptum divinæ legis est de pœnitentiâ, secundùm illud Matth. 4, 17: *Pœnitentiam agite*, etc. Ergo pœnitentia est virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet in arg. 2, et quæst. præc., art. 10, ad 4, pœnitere est de aliquo priùs à se facto dolere. Dictum est autem supra, quæst. præc., art. 9, quòd dolor vel tristitia dupliciter dicitur: uno modo secundùm quòd est passio quædam appetitûs sensitivi, et quantùm ad hoc pœnitentia non est virtus, sed passio; alio modo secundùm quòd consistit in voluntate, et hoc modo est cum quâdam electione: quæ quidem si sit recta, necesse est quòd sit actus virtutis. Dicitur enim in 2 Ethic., cap. 6, quòd virtus est habitus electivus secundùm rationem rectam. Pertinet autem ad rationem rectam ut aliquis doleat de quo dolendum est, et eo modo et fine quo dolendum est; quod quidem observatur in pœnitentiâ de quâ nunc loquimur; nam pœnitens assumit moderatum dolorem de peccatis præteritis cum intentione removendi ea. Unde manifestum est quòd pœnitentia de quâ nunc loquimur, vel est virtus, vel actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut dictum est, qu. præc., art. 1, ad 1, et art. 2 et 3, in sacramento pœnitentiæ materialiter se habent actus humani; quod non contingit in baptismo vel confirmatione. Et ideò cùm virtus sit principium alicujus actûs, potiùs pœnitentia est virtus, vel cum virtute, quàm baptismus seu confirmatio.

Ad secundum dicendum quòd pœnitentia, secundùm quòd est passio, non est virtus, ut dictum est in corp. art., sic autem habet corporalem transmutationem adjunctam: est tamen virtus, secundùm quòd habet ex parte voluntatis electionem rectam, quod tamen magis potest dici de pœnitentiâ quàm de verecundiâ: nam verecundia respicit turpe factum ut præsens, pro quo timet confundi; pœnitentia verò ut præteritum. Est autem contra perfectionem virtutis quòd aliquis in præsenti habeat turpe factum, de quo oporteat eum verecundari; non est autem contra perfectionem virtutis quòd aliquis priùs commiserit turpia facta, de quibus oporteat eum pœnitere, cùm ex vitioso fiat aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum quòd dolere de eo quod priùs factum est, cum intentione conandi ad hoc quòd factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit pœnitens; sed dolor ejus est displicentia seu reprobatio facti præteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum pœnæ; et hoc non est stultum.

Articulus ii. — *Utrùm pœnitentia sit specialis virtus.* — (4, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, 3 *et* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœnitentia non sit specialis virtus. Ejusdem enim rationis videtur esse gaudere de bonis priùs actis, et dolere de malis per-

petratis. Sed gaudium de bono priùs facto non est specialis virtus, sed est quidam affectus laudabilis ex charitate proveniens, ut patet per Augustinum, 14 de Civitate Dei (implic. cap. 7, 8 et 9), unde et Apostolus, 1 ad Corinth. 13, 6, dicit quòd *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Ergo pari ratione nec pœnitentia, quæ est dolor de peccatis præteritis, est specialis virtus, sed est quidam affectus ex charitate proveniens.

2. Præterea, quælibet virtus specialis habet materiam specialem, quia habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed pœnitentia non habet materiam specialem; sunt enim ejus materia peccata præterita circa quamcumque materiam. Ergo pœnitentia non est specialis virtus.

3. Præterea, nihil expellitur nisi à suo contrario. Sed pœnitentia expellit omnia peccata. Ergo contrariatur omnibus peccatis. Non ergo est specialis virtus.

Sed contra est quòd de eâ datur speciale legis præceptum, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 5 et 7.

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte habitum est, 1–2, qu. 54, art. 1, ad 1, et art. 2, species habituum distinguuntur secundùm species actuum; et ideò ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quòd in pœnitentiâ invenitur specialis ratio actûs laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati præteriti, in quantùm est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quòd pœnitentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quòd à charitate derivatur aliquis actus dupliciter: uno modo sicut ab eâ elicitus, et talis actus virtuosus non requirit aliam virtutem præter charitatem, sicut diligere bonum, gaudere de eo, et tristari de opposito; alio modo aliquis actus à charitate procedit, quasi à charitate imperatus; et sic quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum, actus à charitate procedens potest etiam ad aliam specialem virtutem pertinere. Si ergo in actu pœnitentis consideretur sola displicentia peccati præteriti, hoc immediatè ad charitatem pertinet, sicut et gaudere de bonis præteritis; sed intentio operandi ad deletionem peccati præteriti requirit specialem virtutem sub charitate.

Ad secundum dicendum quòd pœnitentia habet quidem realiter generalem materiam, in quantùm respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, in quantum scilicet sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam justificationem.

Ad tertium dicendum quòd quælibet virtus specialis formaliter expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subjecto; sed pœnitentia expellit omne peccatum effectivè, in quantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divinâ gratiâ, homine cooperante. Unde non sequitur quòd sit virtus generalis.

Articulus III. — *Utrùm virtus pœnitentiæ sit species justitiæ.* — (*Inf., art. 6, corp., et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 1, qu. 4, ad 4, et qu. 5, et dist. 15, qu. 1, art. 1, qu. 3, ad 4.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus pœnitentiæ non sit species justitiæ. Justitia enim non est virtus theologica, sed moralis, ut in secundâ parte patet, 1–2, qu. 62, art. 3. Pœnitentia autem videtur esse virtus theologica, quia habet Deum pro objecto: satisfacit enim Deo, cui etiam reconciliat peccatorem. Ergo videtur quòd pœnitentia non sit species justitiæ.

2. Præterea, justitia, cùm sit virtus moralis, consistit in medio. Sed pœnitentia non consistit in medio, sed in quodam excessu, secundùm illud Jeremiæ 6, 26: *Luctum unigeniti fac tibi planctum amarum.* Ergo pœnitentia non est species justitiæ.

3. Præterea, duæ sunt species justitiæ, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 4, scilicet *distributiva* et *commutativa*. Sed sub neutrâ videtur pœnitentia contineri. Ergo videtur quòd pœnitentia non sit species justitiæ.

4. Præterea, super illud Luc. 6: *Beati qui nunc fletis,* dicit Glossa (ord. Bedæ): *Ecce prudentia, quâ ostenditur quàm hæc terrena sint misera, et quàm beata cœlestia.* Sed flere est actus pœnitentiæ. Ergo pœnitentia magis est species prudentiæ quàm justitiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Pœnitentiâ (alius auctor, de verâ et falsâ Pœnit., cap. 8, à med., et cap. 19): *Pœnitentia est quædam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet commisisse.* Sed vindictam facere pertinet ad justitiam; unde Tullius in suâ Rhetoricâ, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit vindicativam unam speciem justitiæ. Ergo videtur quòd pœnitentia sit species justitiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad 2, pœnitentia non habet quòd sit virtus specialis ex hoc solo quòd dolet de malo perpetrato, ad hoc enim sufficeret charitas, sed ex eo quòd pœnitens dolet de peccato commisso, in quantum est offensa Dei cum emendationis proposito. Emendatio autem offensæ contra aliquem commissæ non fit per solam cessationem offensæ; sed exigitur ulteriùs quædam recompensatio, quæ habet locum in offensis in alterum commissis, sicut et retributio; nisi quòd recompensatio est ex parte ejus qui offendit, utpotè cùm satisfacit; retributio autem est ex parte ejus in quem est offensa commissa. Utrumque autem ad materiam justitiæ pertinet, quia utrumque est commutatio quædam. Unde manifestum est quòd pœnitentia, secundùm quòd est virtus, est pars justitiæ.

Sciendum tamen est quòd secundùm Philosophum in 5 Ethic., cap. 6, dupliciter dicitur justum, scilicet simpliciter et secundùm quid. Simpliciter quidem justum est inter æquales, eò quòd justitia est æqualitas quædam quod ipse vocat justum politicum vel civile, eò quòd omnes cives æquales sunt

quantùm ad hoc quòd immediatè sunt sub principe, sicut liberi existentes. Justum autem secundùm quid dicitur quod est inter illos quorum unus est sub potestate alterius, sicut servus sub domino, filius sub patre, uxor sub viro. Et tale justum consideratur in pœnitentiâ. Unde pœnitens recurrit ad Deum cum emendationis proposito, sicut servus ad dominum, secundùm illud psal. 122, 2 : *Sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostrî;* et sicut filius ad patrem, secundùm illud Luc. 5, 21 : *Pater, peccavi in cœlum et coràm te;* et sicut uxor ad virum, secundùm illud Jerem. 3, 1 : *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut in 5 Ethic., cap. 1, vers. fin., dicitur, justitia est virtus ad alterum; ille autem ad quem est justitia, non dicitur esse materia justitiæ, sed magis res quæ distribuuntur vel commutantur. Unde et materia pœnitentiæ non est Deus, sed actus humani, quibus Deus offenditur vel placatur; sed Deus se habet sicut ille ad quem est justitia. Ex quo patet quòd pœnitentia non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto vel materiâ.

Ad secundum dicendum quòd medium justitiæ est æqualitas, quæ constituitur inter illos inter quos est justitia, ut dicitur in 5 Æthic., cap. 1 et 5. In quibusdam autem non potest perfecta æqualitas constitui propter alterius excellentiam, sicut inter patrem et filium, aut inter Deum et hominem, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. ult.; unde in talibus ille qui est deficiens, debet facere quidquid potest. Non tamen hoc erit sufficiens simpliciter, sed solùm secundùm acceptationem superioris; et hoc significatur per excessum, qui attribuitur pœnitentiæ.

Ad tertium dicendum quòd sicut est commutatio quædam in beneficiis, cùm scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit, ita etiam est commutatio in offensis, cùm aliquis pro offensâ in alterum commissâ vel invitus punitur, quod pertinet ad vindicativam justitiam, vel voluntariè recompensat emendam, quod pertinet ad pœnitentiam, quæ respicit personam peccatoris, sicut justitia vindicativa personam judicis. Unde manifestum est quòd utraque sub justitiâ commutativâ continetur.

Ad quartum dicendum quòd pœnitentia, licèt sit directè species justitiæ, comprehendit tamen quodammodò ea quæ pertinent ad omnes virtutes; in quantum enim est justitia quædam hominis ad Deum, oportet quòd participet ea quæ sunt virtutum theologicarum, quæ habent Deum pro objecto. Unde pœnitentia est cum fide passionis Christi, per quam justificamur à peccatis, et cum spe veniæ, et cum odio vitiorum, quod pertinet ad charitatem. In quantum verò est virtus moralis, participat aliquid prudentiæ, quæ est directiva omnium moralium virtutum; sed ex ipsâ ratione justitiæ non solùm habet id quod justitiæ est, sed etiam ea quæ sunt temperantiæ et fortitudinis, in quantum scilicet ea quæ delectationem causant ad temperantiam pertinent, vel terrorem incutiunt, quem fortitudo moderatur, in communionem justitiæ veniunt. Et secundùm hoc ad justitiam pertinet et abstinere à delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam, et sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem.

Articulus iv. — *Utrùm voluntas sit propriè subjectum pœnitentiæ.* — (4, *dist.* 16, *qu.* 4, *art.* 3, *qu.* 3, *per tot.*, *et qu.* 4, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur 1. Videtur quòd subjectum pœnitentiæ non sit propriè voluntas. Pœnitentia enim est tristitiæ species. Sed tristitia est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo pœnitentia est in concupiscibili.

2. Præterea, pœnitentia est vindicta quædam, sicut Augustinus dicit in lib. de Pœnitentiâ, loc. cit., art. præc. Sed vindicta videtur ad irascibilem pertinere, quia ira est appetitus vindictæ. Ergo videtur quòd pœnitentia sit in irascibili.

3. Præterea, præteritum est proprium objectum memoriæ, secundùm Philosophum in lib. de Memoriâ, cap. 1, à princ. Sed pœnitentia est de præterito, ut dictum est art. 1 huj. qu., ad 2, et ad 3. Ergo pœnitentia est in memoriâ sicut in subjecto.

4. Præterea, nihil agit ubi non est. Sed pœnitentia excludit peccatum ab omnibus viribus animæ. Ergo pœnitentia est in quâlibet vi animæ, et non in voluntate tantùm.

Sed contra, pœnitentia est sacrificium quoddam, secundùm illud ps. 50, 19 : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Sed offerre sacrificium est actus voluntatis, secundùm illud ps. 53 : *Voluntariè sacrificabo tibi.* Ergo pœnitentia est in voluntate.

Respondeo dicendum quòd de pœnitentiâ dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm quòd est passio quædam, et sic, cùm sit species tristitiæ, est in concupiscibili sicut in subjecto; alio modo secundùm quòd est virtus, et sic, sicut dictum est art. præc., est species justitiæ. Justitia autem, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 56, art. 6, habet pro subjecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est quòd pœnitentia, secundùm quòd est virtus, est in voluntate sicut in subjecto, et proprius ejus actus est propositum emendandi illud quod contra Deum commissum est.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de pœnitentiâ, secundùm quòd est passio.

Ad secundum dicendum quòd vindictam appetere ex passione de alio, pertinet ad irascibilem; sed appetere vel facere vindictam ex ratione de se vel de alio, pertinet ad voluntatem.

Ad tertium dicendum quòd memoria est vis apprehensiva præteriti. Pœnitentia autem non pertinet ad vim apprehensivam, sed ad appetitivam, quæ præsupponit actum apprehensivæ. Unde pœnitentia non est in memoriâ, sed præsupponit eam.

Ad quartum dicendum quòd voluntas, sicut in primâ parte habitum est, qu. 82, art. 4, et 1-2, qu. 9, art. 1, movet omnes alias poten-

tias animæ; et ideò non est inconveniens, si potentia in voluntate existens aliquid in singulis potentiis animæ operetur.

ARTICULUS V. — *Utrùm principium pœnitentiæ sit ex timore.* — (4, *dist.* 14, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *per tot.*, *et qu.* 2, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd principium pœnitentiæ non sit ex timore. Pœnitentia enim incipit in displicentiâ peccatorum. Sed hoc pertinet ad charitatem, ut supra dictum est, art. 3 huj. quæst. Ergo. pœnitentia magis oritur ex amore quàm ex timore.

2. Præterea, ad pœnitentiam homines provocantur per expectationem regni cœlestis, secundùm illud Matth. 3, 2, et 4, 17 : *Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum.* Sed regnum cœlorum est objectum spei. Ergo pœnitentia magis procedit ex spe quàm ex timore.

3. Præterea, timor est quidam actus interior hominis. Pœnitentia autem non videtur in nobis esse ex opere hominis, sed ex opere Dei, secundùm illud Jerem. 31, 19 : *Postquàm convertisti me, egi pœnitentiam.* Ergo pœnitentia non procedit ex timore.

Sed contra est quod Isa. 26, 17, dicitur : *Sicut quæ concepit, cùm appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis, sic facti sumus*, scilicet per pœnitentiam; et postea subditur secundùm aliam litteram (LXX Interpr. : *A timore tuo, Domine, concepimus, et quasi parturivimus, et peperimus spiritum salutis* (1), id est, pœnitentiæ salutaris, ut per præmissa patet. Ergo pœnitentia procedit ex timore.

Respondeo dicendum quòd de pœnitentiâ loqui possumus dupliciter: uno modo quantùm ad habitum, et sic immediatè à Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositivè cooperantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de pœnitentiâ quantùm ad actus quibus Deo operanti in pœnitentiâ cooperamur; quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundùm illud Thren. ult., 21 : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur;* secundus actus est motus fidei; tertius est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum à peccatis retrahitur; quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniæ consequendæ assumit propositum emendandi; quintus actus est motus charitatis, quo alicui peccatum displicet secundùm seipsum, et non jam propter supplicia; sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert.

Sic igitur patet quòd actus pœnitentiæ à timore servili procedit sicut à primo motu effectûs ad hoc ordinato; à timore autem filiali sicut ab immediato et proprio principio.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum priùs incipit homini displicere, maximè peccatori, propter supplicia quæ respicit timor servilis, quàm propter Dei offensam vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad charitatem.

Ad secundum dicendum quòd in regno cœlorum appropinquante intelligitur adventus regis, non solùm præmiantis, sed etiam punientis. Unde et Matth. 3, 7, Joannes Baptista dicebat : *Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere à venturâ irâ?*

Ad tertium dicendum quòd ipse etiam motus timoris procedit ex actu Dei convertentis cor; unde dicitur Deut. 5, 29 : *Quis det eos talem habere mentem ut timeant me?* Et ideò per hoc quòd pœnitentia à timore procedit, non excluditur quin procedat ex actu Dei convertentis cor.

ARTICULUS VI. — *Utrùm pœnitentia sit prima virtutum.* — (4, *dist.* 14, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 6, *et art.* 2, *qu.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœnitentia sit prima virtutum, quia super illud Matth. 3 : *Pœnitentiam agite*, dicit Glossa ord. : *Prima virtus est per pœnitentiam perimere veterem hominem, et vitia odisse.*

2. Præterea, recedere à termino prius esse videtur quàm accedere ad terminum. Sed omnes aliæ virtutes pertinere videntur ad accessum ad terminum, quia per omnes ordinatur homo ad bonum agendum; pœnitentia autem videtur ordinari ad recessum à malo. Ergo pœnitentia videtur esse prior omnibus aliis virtutibus.

3. Præterea, ante pœnitentiam est peccatum in animâ. Sed simul cum peccato nulla virtus animæ inest. Ergo nulla virtus est ante pœnitentiam; sed ipsa videtur esse prima, quæ aliis aditum aperit excludendo peccatum.

Sed contrà est quod pœnitentia procedit ex fide, spe et charitate, sicut jam dictum est art. præc., et art. 2 huj. qu. Non ergo est pœnitentia prima virtutum.

Respondeo dicendum quòd in virtutibus non attenditur ordo temporis quantùm ad habitus, quia cùm virtutes sint connexæ, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, qu. 65, art. 1, omnes simul incipiunt esse in animâ ; sed dicitur una earum esse prior alterâ ordine naturæ, qui consideratur ex ordine actuum, secundùm scilicet quòd actus unius virtutis præsupponit actum alterius virtutis.

Secundùm hoc igitur dicendum est quòd actus quidam laudabiles etiam tempore præcedere possunt actum et habitum pœnitentiæ, sicut actus fidei et spei informium, et actus timoris servilis; actus autem et habitus charitatis simul sunt tempore cum actu et habitu pœnitentiæ, et cum habitibus aliarum virtutum. Nam, sicut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 113, art. 3 et 4., in justificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per charitatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Horum tamen duorum actuum primus naturaliter præcedit secundum; nam actus virtutis pœnitentiæ est contra peccatum ex amore Dei; unde primus actus est ratio et causa secundi

Sic igitur pœnitentia non est simpliciter prima virtutum nec ordine temporis, nec or-

(1) Vulgata : *Sic facti sumus à facie tuâ, Domine, Concepimus, et quasi parturivimus, et peperimus spiritum : salutes non fecimus in terrâ*, etc.

dine naturæ, quia secundùm ordinem naturæ simpliciter præcedunt ipsam virtutes theologicæ; sed quantùm ad aliquid est prima inter cæteras virtutes ordine temporis, quantum ad ejus actum, qui primus occurrit in justificatione impii; sed ordine naturæ videntur esse aliæ virtutes priores, sicut quod est per se, est prius eo quod est per accidens : nam aliæ virtutes per se videntur esse necessariæ ad bonum hominis; pœnitentia autem, supposito quodam, scilicet peccato præexistenti, sicut etiam dictum est quæst. 65, art. 2, in corp., et ad 4, circa ordinem sacramenti pœnitentiæ ad alia sacramenta prædicta.

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa illa loquitur quantùm ad hoc quòd actus pœnitentiæ primus est tempore inter actus aliarum virtutum moralium.

Ad secundum dicendum quòd in motibus successivis recedere à termino est prius tempore quàm pervenire ad terminum, et prius naturâ quantùm est ex parte subjecti, sive secundùm ordinem causæ materialis; sed secundùm ordinem causæ agentis et finalis prius est pervenire ad terminum : hoc enim est quod primò agens intendit. Et hic ordo præcipuè attenditur in actibus animæ, ut dicitur in 2 Physic.

Ad tertium dicendum quòd pœnitentia aperit aditum virtutibus, expellendo peccatum per virtutem fidei, spei et charitatis, quæ sunt naturaliter priores; ita tamen aperit eis aditum quòd ipsæ simul intrant cum ipsâ : nam in justificatione impii simul cum motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, est remissio culpæ et infusio gratiæ, cum quâ simul infunduntur omnes virtutes, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, qu. 65, art. 3.

QUÆSTIO LXXXVI.

De effectu pœnitentiæ quoad mortalium peccatorum remissionem. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectu pœnitentiæ; et primò quantùm ad remissionem peccatorum mortalium; secundò quantùm ad remissionem peccatorum venialium; tertiò quantùm ad reditum peccatorum dimissorum; quartò quantùm ad restitutionem virtutum.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm omnia peccata mortalia per pœnitentiam auferantur; 2° utrùm possint sine pœnitentiâ tolli; 3° utrùm unum possit remitti sine alio; 4° utrùm pœnitentia auferat culpam, remanente reatu; 5° utrùm remaneant reliquiæ peccatorum; 6° utrùm auferre peccatum sit effectus pœnitentiæ, in quantum est virtus, aut in quantum est sacramentum.

Articulus primus. — *Utrùm per pœnitentiam omnia peccata removeantur.* — (*Inf., quæst.* 87, *art.* 1; *et* 4, *dist.* 14, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 1, *et dist.* 16, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *et* 3 *cont., cap.* 156, *et opusc.* 2, *cap.* 146.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd per pœnitentiam non omnia peccata removeantur. Dicit enim Apostolus Hebr. 12, 17, quòd *Esaü non invenit pœnitentiæ locum, quanquàm cum lacrymis inquisîsset eam*; Glossa interl., id est, *non invenit locum veniæ, et benedictionis per pœnitentiam*; et 2 Machab. 9, 13, dicitur de Antiocho : *Orabat scelestus Deum*(1), *à quo non erat misericordiam consecuturus.* Non ergo videtur quòd per pœnitentiam omnia peccata tollantur.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 1, de Sermone Domini in monte, cap. 22, à princ., quòd « tanta labes est illius peccati, » scilicet « cùm post agnitionem Dei per gratiam Christi « oppugnat aliquis fraternitatem, et adversùs « ipsam gratiam invidiæ facibus agitatur, ut « deprecandi humilitatem subire non possit, « etiamsi peccatum suum malâ conscientiâ « agnoscere et annuntiare cogatur. » Non ergo omne peccatum potest per pœnitentiam tolli.

3. Præterea, Dominus dicit Matth. 12, 32 : *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro.* Non ergo omne peccatum remitti potest per pœnitentiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 22: *Omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor ampliùs.*

Respondeo dicendum quòd hoc quod aliquod peccatum per pœnitentiam tolli non possit, potest contingere dupliciter : uno modo quia aliquis de peccato pœnitere non posset; alia modo quia pœnitentia non posset delere peccatum : primò quidem modo non possunt per pœnitentiam deleri peccata dæmonum, et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quòd non potest eis displicere peccatum, in quantum est culpa, sed solùm displicet eis pœna quam patiuntur, ratione cujus aliquam pœnitentiam, sed infructuosam habent, secundùm illud Sap. 5, 3 : *Pœnitentiam agentes, et præ angustiâ spiritûs gementes.* Unde talis pœnitentia non est cum spe veniæ, sed cum desperatione. Tale autem non potest esse aliquod peccatum hominis viatoris, cujus liberum arbitrium flexibile est ad bonum et ad malum. Unde dicere quòd aliquod peccatum sit in hâc vitâ, de quo quis pœnitere non possit, erroneum est, primò quidem quia per hoc tolleretur libertas arbitrii; secundò quia per hoc derogaretur virtuti gratiæ, per quam moveri potest cor cujuscumque peccatoris ad pœnitendum, secundùm illud Proverb. 21, 1: *Cor regis in manu Dei, et quòcumque voluerit, vertet illud.*

Quòd autem secundo modo non possit per veram pœnitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum, primò quidem quia repugnat divinæ misericordiæ, de quâ dicitur Joel. 2, 13, quòd *benignus, et misericors est, et patiens, et multæ misericordiæ, et præstabilis super malitiâ*; vinceretur enim quodammodò Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundò quia hoc derogaret virtuti passionis Christi, per quam pœnitentia operatur, sicut et cætera sacramenta, cùm scriptum sit 1 Joan. 12, 2 : *Ipse est propitiatio pro pecca-*

(1) Vulgata, *Dominum*, et mox, *esset.*

tis nostris, non solùm nostris, sed etiam totius mundi.

Unde simpliciter dicendum est quòd omne peccatum in hâc vitâ per pœnitentiam veram deleri potest.

Ad primum ergo dicendum quòd Esaü non verè pœnituit, quod patet ex hoc quod dixit, Gen. 27, 41 : *Venient dies luctûs patris mei, et occidam Jacob fratrem meum;* similiter etiam nec Antiochus verè pœnituit; dolebat enim de culpâ præteritâ, non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur.

Ad secundum dicendum quòd illud verbum Augustini sic intelligendum est : *Tanta est labes illius peccati, ut deprecandi humilitatem subire non possit,* scilicet de facili ; secundùm quòd dicitur ille non posse sanari qui non potest de facili sanari; potest tamen hoc fieri per divinæ gratiæ virtutem, quæ etiam interdùm *in profundum maris convertit,* ut dicitur in psal. 67.

Ad tertium dicendum quòd illud verbum, vel blasphemia contra Spiritum sanctum est finalis impœnitentia, ut Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, serm. 11, cap. 12 et 13, quæ penitùs irremissibilis est, quia post finem hujus vitæ non est remissio peccatorum; vel si intelligatur per blasphemiam Spiritûs sancti peccatum quod fit ex certâ malitiâ, vel etiam ipsa blasphemia Spiritûs sancti dicitur non remitti, scilicet de facili; vel quia tale peccatum non habet in se causam excusationis ; vel quia pro tali peccato punitur aliquis et in hoc seculo et in futuro, ut in secundâ parte expositum est, 2–2, quæst. 14.

Articulus ii. — *Utrùm sine pœnitentiâ peccatum remitti possit.* — (*Inf.*, *art.*, 3, *corp.*, *et qu.* 87, *art.* 1, *corp.*, *et* 4, *dist.* 14, *qu.* 2, *art.* 5, *et dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sine pœnitentiâ peccatum remitti possit. Non enim est minor virtus Dei circa adultos quàm circa pueros. Sed pueris peccata dimittit sine pœnitentiâ. Ergo etiam adultis.

2. Præterea, Deus virtutem suam sacramentis non alligavit. Sed pœnitentia est quoddam sacramentum. Ergo virtute divinâ possunt peccata sine pœnitentiâ dimitti.

3 Præterea, major est misericordia Dei quàm misericordia hominis. Sed homo interdùm remittit offensam suam homini etiam non pœnitenti ; unde et ipse Dominus mandat Matth. 5, 44 : *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Ergo multò magis Deus dimittit offensam suam hominibus non pœnitentibus.

Sed contra est quod Dominus dicit Jerem. 18 : *Si pœnitentiam egerit gens illa à malo quod fecit, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et sic è contrario videtur quòd si homo pœnitentiam non agat, Deus ei non remittat offensam.

Respondeo dicendum quòd impossibile est peccatum actuale mortale sine pœnitentiâ remitti, loquendo de pœnitentiâ quæ est virtus. Cùm enim peccatum sit Dei offensa, eo modo Deus peccatum remittit, quo remittit offensam in se commissam. Offensa autem directè opponitur gratiæ; ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus quòd repellit eum à gratiâ suâ. Sicut autem habitum est in secundâ parte, 1–2, qu. 110, art. 1, hoc interest inter gratiam Dei et gratiam hominis, quòd gratia hominis non causat, sed præsupponit bonitatem veram vel apparentem in homine grato ; sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato, eò quòd bona voluntas Dei, quæ in nomine *gratiæ* intelligitur, est causa omnis boni creati. Unde potest contingere quòd homo remittat offensam, quâ offensus est alicui, absque aliquâ immutatione voluntatis ejus; non autem contingere potest quòd Deus remittat offensam alicui absque immutatione voluntatis ejus. Offensa autem peccati mortalis procedit ex hoc quòd voluntas hominis est aversa à Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile. Unde requiritur ad remissionem divinæ offensæ quòd voluntas hominis sic immutetur ut convertatur ad Deum cum detestatione conversionis prædictæ, et proposito emendandi ; quod pertinet ad rationem pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus. Et ideò impossibile est quòd peccatum alicui remittatur sine pœnitentiâ, secundùm quòd est virtus.

Sacramentum autem pœnitentiæ, sicut supra dictum est, quæst. 88, art. 3, perficitur per officium sacerdotis ligantis et solventis, sine quo potest Deus peccatum remittere, sicut remisit Christus mulieri adulteræ, ut legitur Joan. 8, et peccatrici, ut legitur Luc. 7, quibus tamen non remisit peccata sine virtute pœnitentiæ : nam, sicut Gregorius dicit in hom. 33 in Evang., parùm à princ., *per gratiam traxit intùs,* scilicet ad pœnitentiam, *quam per misericordiam suscepit foris.*

Ad primum ergo dicendum quòd in pueris non est nisi peccatum originale, quod non consistit in actuali deordinatione voluntatis, sed in quâdam habituali deordinatione naturæ, ut in secundâ parte habitum est, 1–2, quæst. 82, art. 1, et ideò remittitur eis peccatum cum habituali immutatione per infusionem gratiæ et virtutum, non autem cum actuali. Sed adulto, in quo sunt actualia peccata, quæ consistunt in deordinatione actuali voluntatis, non remittuntur peccata, etiam in baptismo, sine actuali immutatione voluntatis, quod fit per pœnitentiam.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de pœnitentiâ, secundùm quòd est sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd misericordia Dei est majoris virtutis quàm misericordia hominis in hoc quòd immutat voluntatem hominis ad pœnitendum, quod misericordia hominis facere non potest.

Articulus iii. — *Utrùm possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti.* — (1–2, *quæst.* 73, *art.* 1; *et* 3, *dist.* 36, *art.* 5, *et* 4, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 5, *quæst.* 1, *corp.*, *et dist.* 16, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.*

2, *corp., et dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 5, *quæst.* 3, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti. Dicitur enim Amos 4, 7 : *Plui super unam civitatem, et super alteram civitatem non plui ; pars una compluta est, et pars super quam non plui, aruit.* Quod exponens Gregorius super Ezech., hom. 10, circa med., dicit : « Cùm ille qui proximum odit, ab aliis « vitiis se corrigit, una eademque civitas ex « parte compluitur, et ex parte arida manet, « quia sunt qui cùm quædam vitia resecant, « in aliis graviter perdurant. » Ergo potest unum peccatum per pœnitentiam dimitti sine alio.

2. Præterea, Ambrosius, super psal. *Beati immaculati in viâ,* post explicationem versûs, *Exitus aquarum,* etc., dicit quòd *prima consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus; secunda per punitionem; ubi etsi fides desit, pœna satisfacit et relevat.* Potest ergo aliquis relevari ab aliquo peccato, manente peccato infidelitatis.

3. Præterea, eorum quæ non necesse est esse simul, unum potest auferri sine alio. Sed peccata, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 73, art. 1, non sunt connexa ; et ita unum eorum potest esse sine alio. Ergo etiam unum eorum potest remitti sine alio per pœnitentiam.

4. Præterea, peccata sunt debita, quæ nobis relaxari petimus, dùm dicimus in oratione dominicâ : *Dimitte nobis debita nostra,* etc. Sed homo quandoque dimittit unum debitum sine alio. Ergo etiam Deus per pœnitentiam dimittit unum peccatum sine alio.

5. Præterea, per dilectionem Dei relaxantur hominibus peccata, secundùm illud Jerem. 31 : *In charitate perpetuâ dilexi te ; ideò attraxi te miserans.* Sed nihil prohibet quin Deus diligat hominem quantùm ad unum, et sit ei offensus quantùm ad aliud ; sicut peccatorem diligit quantùm ad naturam, odit autem quantùm ad culpam. Ergo videtur possibile quòd Deus per pœnitentiam remittat unum peccatum sine alio.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Pœnitentiâ (alius auctor, de verâ et falsâ Pœnit., cap. 9, circa med.) : *Sunt plures quos pœnitet peccâsse, sed non omnino, reservantes sibi quædam in quibus delectantur, non animadvertentes Dominum simul mutum et surdum à dæmonio liberâsse, per hoc docens, nos nunquàm nisi de omnibus sanari.*

Respondeo dicendum quòd impossibile est per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti : primò quidem quia peccatum remittitur, in quantum tollitur Dei offensa per gratiam. Unde in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 109, art. 7, et quæst. 113, art. 2, quòd nullum peccatum potest remitti sine gratiâ. Omne autem peccatum mortale contrariatur gratiæ, et excludit eam. Unde impossibile est quòd unum peccatum sine alio remittatur. Secundò quia, sicut ostensum est art. præc., peccatum mortale non potest sine verâ pœnitentiâ remitti, ad quam pertinet deserere peccatum, in quantum est contra Deum ; quod quidem est commune omnibus peccatis mortalibus : ubi autem est eadem ratio, et idem effectus. Unde non potest esse verè pœnitens qui de uno peccato pœnitet, et non de alio. Si enim displiceret ei illud peccatum, quia est contra Deum super omnia dilectum (quod requiritur ad rationem veræ pœnitentiæ), sequeretur quòd de omnibus peccatis pœniteret. Unde sequitur quòd impossibile sit unum peccatum per pœnitentiam remitti sine alio. Tertiò quia hoc esset contra perfectionem misericordiæ Dei, cujus perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. 32 ; unde cujus miseretur, totaliter miseretur. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de Pœnitentiâ, loc. cit. : *Quædam impietas infidelitatis est, ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam.*

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum Gregorii non est intelligendum quantùm ad remissionem culpæ, sed quantùm ad cessationem ab actu, quia interdùm ille qui plura peccata consuevit committere, deserit unum, non tamen aliud ; quod quidem fit auxilio divino, quod tamen non pertingit usque ad remissionem culpæ.

Ad secundum dicendum quòd in verbo illo Ambrosii fides non potest accipi, quâ creditur in Christum, quia, ut Augustinus dicit super illud Joan. 15, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent,* scilicet infidelitatis, tract. 89, in Joan., parùm à princ., *hoc est, peccatum quo tenentur cuncta peccata.* Sed accipitur fides pro conscientiâ, quia interdùm per pœnas quas quis patienter sustinet, consequitur remissionem peccati, cujus conscientiam non habet.

Ad tertium dicendum quòd peccata, quamvis non sint connexa quantùm ad conversionem ad bonum commutabile, sunt tamen connexa quantùm ad aversionem à bono incommutabili, in quâ conveniunt omnia peccata mortalia ; et ex hâc parte habent rationem offensæ, quam oportet per pœnitentiam tolli.

Ad quartum dicendum quòd debitum exterioris rei, putà pecuniæ, non contrariatur amicitiæ, ex quâ debitum remittitur ; et ideò potest unum dimitti sine alio. Sed debitum culpæ contrariatur amicitiæ, et ideò una culpa vel offensa non remittitur sine alterâ ; ridiculum enim videtur quòd etiam ab homine aliquis veniam peteret de unâ offensâ, et non de aliâ.

Ad quintum dicendum quòd dilectio quâ Deus diligit hominis naturam, non ordinatur ad bonum gloriæ, à quo impeditur homo per quodlibet peccatum mortale ; sed dilectio gratiæ, per quam fit remissio peccati mortalis, ordinat hominem ad vitam æternam, secundùm illud Rom. 6, 23 : *Gratia Dei vita æterna.* Unde non est similis ratio.

Articulus iv. — *Utrùm, remissâ culpâ per pœnitentiam, remaneat reatus pœnæ.* — (*Sup., quæst.* 67, *art.* 3, *ad* 3, *et quæst.* 69, *art.* 10, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 14, *quæst.* 2, *art.* 1, *et Rom.* 11, *lib.* 4, *et Hebr.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd,

remissâ culpâ per pœnitentiam, non remaneat reatus pœnæ. Remotâ enim causâ, removetur effectus. Sed culpa est causa reatûs pœnæ: ideò enim est aliquis dignus pœnâ, quia culpam commisit. Ergo, remissâ culpâ, non potest remanere reatus pœnæ.

2. Præterea, sicut Apostolus dicit Rom. 5, donum Christi est efficacius quàm peccatum Adæ. Sed peccando homo simul incurrit culpam et pœnæ reatum. Ergo multò magis per donum gratiæ simul remittitur culpa, et tollitur pœnæ reatus.

3. Præterea, remissio peccatorum fit in pœnitentiâ per virtutem passionis, secundùm illud Roman. 3, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem, per fidem in sanguine ipsius, propter remissionem præcedentium delictorum.* Sed passio Christi est sufficienter satisfactoria pro omnibus peccatis, ut supra dictum est, quæst. 48 et 49, et quæst. 79, art. 5. Non ergo post remissionem culpæ remanet aliquis reatus pœnæ.

Sed contra est quod 2 Reg. 12, 13, dicitur quòd cùm David pœnitens dixisset ad Nathan: *Peccavi Domino,* dixit Nathan ad illum: *Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris: verùmtamen filius qui natus est tibi, morte morietur,* quod fuit in pœnam præcedentis peccati, ut ibidem dicitur. Ergo, remissâ culpâ, remanet reatus alicujus pœnæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 87, art. 4, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum inordinata. Ex parte ergo aversionis ab incommutabili bono consequitur peccatum mortale reatus pœnæ æternæ, ut qui contra æternum bonum peccavit, in æternum puniatur; ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, in quantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicujus pœnæ, quia inordinatio culpæ non reducitur ad ordinem justitiæ nisi per pœnam: justum est enim ut qui voluntati suæ plus indulsit quàm debuit, contra voluntatem suam aliquid patiatur: sic enim erit æqualitas. Unde Apocal. 18, 7, dicitur: *Quantùm glorificavit se et in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum et luctum.*

Quia tamen conversio ad bonum commutabile est finita, non habet ex hâc parte peccatum, quòd debeatur ei pœna æterna. Unde si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione à Deo, sicut et in peccatis venialibus, non debetur peccato pœna æterna, sed temporalis. Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animæ à Deo, in quantum per gratiam anima Deo conjungitur. Unde et per consequens simul tollitur reatus pœnæ æternæ; potest tamen remanere reatus alicujus pœnæ temporalis.

Ad primum ergo dicendum quòd culpa mortalis utrumque habet, et aversionem à Deo, et conversionem ad bonum creatum. Sed, sicut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 71, art. 6, aversio à Deo est ibi sicut formale; conversio autem ad bonum creatum, est ibi sicut materiale. Remoto autem formali cujuscumque rei, tollitur species; sicut remoto rationali, tollitur species humana. Et ideò ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quòd per gratiam tollitur aversio mentis à Deo simul cum reatu pœnæ æternæ; remanet tamen illud quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum, pro quâ debetur reatus pœnæ temporalis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut in secundâ parte habitum est, 1-2, qu. 109, art. 7 et 8, et quæst. 111, art. 2, ad gratiam pertinet operari in homine justificando ipsum à peccato, et cooperari homini ad rectè operandum. Remissio igitur culpæ et reatûs pœnæ æternæ pertinet ad gratiam operantem; sed remissio reatûs pœnæ temporalis pertinet ad gratiam cooperantem, in quantum scilicet homo cum auxilio divinæ gratiæ patienter pœnas tolerando, absolvitur etiam à reatu pœnæ temporalis. Sicut igitur priùs est effectus gratiæ operantis quàm gratiæ cooperantis, ita etiam priùs est remissio culpæ et pœnæ æternæ quàm plena absolutio à pœnâ temporali; utrumque enim est à gratiâ, sed primum à gratiâ solâ, secundum ex gratiâ et libero arbitrio.

Ad tertium dicendum quòd passio Christi de se sufficiens est ad tollendum omnem reatum pœnæ non solùm æternæ, sed etiam temporalis; et secundùm modum quo homo participat virtutem passionis Christi, percipit etiam absolutionem à reatu pœnæ. In baptismo autem homo participat totaliter virtutem passionis Christi, utpote per aquam et spiritum Christi commortuus peccato, et in eo regeneratus ad novam vitam; et ideò in baptismo homo consequitur remissionem reatûs totius pœnæ. In pœnitentiâ verò consequitur virtutem passionis Christi secundùm modum propriorum actuum, qui sunt materia pœnitentiæ, sicut aqua baptismi, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 1 et 3. Et ideò non statim per primum actum pœnitentiæ, quo remittitur culpa, solvitur reatus totius pœnæ, sed completis omnibus pœnitentiæ actibus.

Articulus v. — *Utrùm, remissâ culpâ mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati.* — (*Sup., art. 4, ad 3; et 4, dist. 14, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, et 1 Cor. 11, lect. 7.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd, remissâ culpâ mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati. Dicit enim Augustinus in lib. de Pœnitentiâ (alius auctor de verâ et falsâ Pœnit., cap. 9, à med.): *Nunquàm Dominus aliquem sanavit, quem omninò non liberavit; totum enim hominem sanavit in sabbato, quia et corpus ab omni infirmitate, et animam ab omni contagione.* Sed reliquiæ peccati pertinent ad infirmitatem peccati. Ergo non videtur possibile quòd, remissâ culpâ, remaneant reliquiæ peccati.

2. Præterea, secundùm Dionysium, cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 16, *bonum est efficacius quàm malum, quia malum non agit nisi virtute boni.* Sed homo peccando simul totam infectionem peccati incurrit. Ergo multò magis pœnitendo liberatur etiam ab omnibus peccati reliquiis.

3. Præterea, opus Dei efficacius est quàm opus hominis. Sed per exercitium humanorum operum ad bonum tolluntur reliquiæ peccati contrarii. Ergo multò magis tolluntur per remissionem culpæ, quæ est opus Dei.

Sed contra est quòd Marci 8 legitur quòd cæcus illuminatus à Domino primò restitutus est ad imperfectum visum; unde ait : *Video homines velut arbores ambulantes;* deinde restitutus est perfectè, *ita ut videret clarè omnia.* Illuminatio autem cæci significat liberationem peccatoris. Post primam ergo remissionem culpæ, quâ peccator restituitur ad visum spiritualem, adhuc remanent in eo aliquæ reliquiæ peccati præteriti.

Respondeo dicendum quòd peccatum mortale ex parte conversionis inordinatæ ad bonum commutabile quamdam dispositionem causat in animâ, vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est art. præc., culpa peccati mortalis remittitur, in quantum tollitur per gratiam aversio mentis à Deo.

Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominùs remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatæ, cùm hanc contingat esse sine illâ, sicut priùs dictum est, art. præc. Et ideò nihil prohibet quin, remissâ culpâ, remaneant dispositiones ex præcedentibus actibus causatæ, quæ dicuntur peccati reliquiæ; remanent tamen debilitatæ et diminutæ, ita quòd homini non dominentur; et hoc magis per modum dispositionum (1) quàm per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post baptismum.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus totum hominem perfectè curat; sed quandoque subitò, sicut socrum Petri statim restituit perfectæ sanitati, *ita ut surgens ministraret illis,* ut legitur Luc. 4, quandoque autem successivè, sicut dictum est qu. 44, art. 3, ad 2, de cæco illuminato, Matth. 8. Et ita etiam spiritualiter quandoque tantâ commotione convertit cor hominis, ut subitò perfectè consequatur sanitatem spiritualem, non solùm remissâ culpâ, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalenâ, Luc. 7. Quandoque autem priùs remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem successivè tollit peccati reliquias.

Ad secundum dicendum quòd peccatum etiam quandoque statim inducit debilem dispositionem, utpote per unum actum causatam; quandoque autem fortiorem, causatam per multos actus.

Ad tertium dicendum quòd uno actu humano non tolluntur omnes reliquiæ peccati, quia, ut dicitur in Prædicamentis, cap. de Opposit., à med., *pravus meliores exercitationes deductus ad modicum aliquid proficiet, ut melior sit; multiplicato autem exercitio, ad hoc pervenit ut sit bonus virtute acquisitâ.* Hoc autem multò efficaciùs facit divina gratia sive uno, sive pluribus actibus.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al., *non dominentur magis per modum dispositionum*, etc.

Articulus vi. — *Utrùm remissio culpæ sit effectus pœnitentiæ.* — (4, *dist.* 14, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd remissio culpæ non sit effectus pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus. Dicitur enim pœnitentia virtus, secundùm quòd est principium humani actûs. Sed humanus actus non operatur ad remissionem culpæ, quæ est effectus gratiæ operantis. Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus.

2. Præterea, quædam aliæ virtutes sunt excellentiores pœnitentiâ. Sed remissio culpæ non dicitur effectus alicujus alterius virtutis. Ergo etiam non est effectus pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus.

3. Præterea, remissio culpæ non est nisi ex virtute passionis Christi, secundùm illud Hebr. 9, 22 : *Sine sanguinis effusione non fit remissio.* Sed pœnitentia, in quantum est sacramentum, operatur in virtute passionis Christi, sicut et cætera sacramenta, ut ex supra dictis patet, qu. 62, art. 4 et 5. Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ, in quantum est virtus, sed in quantum est sacramentum.

Sed contra, illud est propriè causa alicujus, sine quo esse non potest : omnis enim effectus dependet à suâ causâ. Sed remissio culpæ potest esse à Deo sine pœnitentiæ sacramento, non autem sine pœnitentiâ, secundùm quòd est virtus, ut supra dictum est, qu. 84, art. 5, ad 3, et qu. 85, art. 2; unde et ante sacramenta novæ legis pœnitentibus Deus peccata remittebat. Ergo remissio culpæ est præcipuè effectus pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus.

Respondeo dicendum quòd pœnitentia est virtus secundùm quòd est principium quorumdam actuum humanorum. Actus autem humani, qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento pœnitentiæ.

Omne autem sacramentum producit effectum suum non solùm virtute formæ, sed etiam virtute materiæ; ex utroque enim est unum sacramentum, ut supra habitum est, qu. 60, art. 6, ad 2, et art. 7. Unde sicut remissio culpæ fit in baptismo non solùm virtute formæ, sed etiam virtute materiæ, scilicet aquæ, principaliùs tamen virtute formæ, ex quâ et ipsa aqua virtutem recipit, ita etiam remissio culpæ est effectus pœnitentiæ principaliùs quidem ex virtute clavium quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, ut supra dictum est, qu. 84, art. 3; secundariò autem ex vi actuum pœnitentis pertinentium ad virtutem pœnitentiæ; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiæ. Et sic patet quòd remissio culpæ est effectus pœnitentiæ secundùm quòd est virtus, principaliùs tamen secundùm quòd est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd effectus gratiæ operantis est justificatio impii, ut in secundâ parte dictum est, 1-2, qu., 113, in quâ ut ibidem dictum est, art. 1, 2 et 3, non solùm est gratiæ infusio et remissio culpæ, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est

actus fidei formatæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiæ operantis, simul producti cum remissione culpæ. Unde remissio culpæ non fit sine actu pœnitentiæ virtutis, licèt sit effectus gratiæ operantis.

Ad secundum dicendum quòd in justificatione impii non solùm est actus pœnitentiæ, sed etiam actus fidei, ut dictum est in solut. præc., et 1-2, qu. 113, art. 4. Et ideò remissio culpæ non ponitur effectus solùm pœnitentiæ virtutis, sed principaliùs fidei et charitatis.

Ad tertium dicendum quòd ad passionem Christi ordinatur actus pœnitentiæ virtutis et per fidem et per ordinem ad claves Ecclesiæ; et ideò utroque modo causat remissionem culpæ virtute passionis Christi.

Ad id autem quod in contrarium objicitur, dicendum est quòd actus pœnitentiæ virtutis habet quòd sine eo non possit fieri remissio culpæ, in quantum est inseparabilis effectus gratiæ; per quam principaliter culpa remittitur, quæ etiam operatur in omnibus sacramentis. Et ideò per hoc non potest concludi nisi quòd gratia est principalior causa remissionis culpæ quàm pœnitentiæ sacramentum. Sciendum tamen quòd etiam in veteri lege et in lege naturæ erat aliqualiter sacramentum pœnitentiæ, ut supra dictum est, qu. 84, art. 7, ad 2.

QUÆSTIO LXXXVII.

De remissione venialium peccatorum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de remissione venialium peccatorum, et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm sine pœnitentiâ peccatum veniale possit dimitti; 2° utrùm possit dimitti sine gratiæ infusione; 3° utrùm peccata venialia remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et episcopalem benedictionem, et tunsionem pectoris, et orationem dominicam, et alia hujusmodi; 4° utrùm veniale peccatum possit remitti sine mortali.

Articulus primus. — *Utrùm peccatum veniale possit remitti sine pœnitentiâ.* — (*Inf., art. 2, ad 2 et 3, et art. 3, corp., et 4, dist. 16, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2, ad 2, et dist. 21, qu. 2, art. 1, corp., et Mal, qu. 7, art. 12, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veniale peccatum possit remitti sine pœnitentiâ. Pertinet enim, ut supra dictum est, qu. 84, art. 10, ad 4, ad rationem veræ pœnitentiæ quòd non solùm homo doleat de peccato præterito, sed etiam proponat cavere de futuro. Sed sine tali proposito peccata venialia dimittuntur, cùm certum sit quòd homo sine peccatis venialibus præsentem vitam ducere non potest. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentiâ.

2. Præterea, pœnitentia non est sine actuali displicentiâ peccatorum. Sed peccata venialia possunt dimitti sine displicentiâ actuali eorum, sicut patet in eo qui dormiens occideretur propter Christum, statim enim evolaret; quod non contingit, manentibus peccatis venialibus. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentiâ.

3. Præterea, peccata venialia opponuntur fervori charitatis, ut in secundâ parte dictum est, 2-2, qu. 24, art. 10. Sed unum oppositum tollitur per aliud. Ergo per fervorem charitatis, quem contingit esse sine actuali displicentiâ peccati venialis, fit remissio peccatorum venialium.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Pœnit. (alius auctor, de verâ et falsâ Pœnit., cap. 8, et August., hom. 17, inter 50, cap. 11, et hom. ult., ante med.), quòd *est quædam pœnitentia quæ quotidiè agitur in Ecclesiâ pro peccatis venialibus;* quæ frustra esset, si sine pœnitentiâ peccata venialia possent dimitti. Videtur ergo quòd peccata venialia possint sine pœnitentiâ dimitti.

Respondeo dicendum quòd remissio culpæ, sicut dictum est quæst. præc., art. 2, fit per conjunctionem hominis ad Deum, à quo aliqualiter separat culpa. Sed hæc separatio perfectè quidem fit per peccatum mortale, imperfectè autem per peccatum veniale: nam per peccatum mortale mens omninò à Deo avertitur, utpote contra charitatem agens; per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis, ne promptè in Deum feratur. Et ideò utrumque peccatum per pœnitentiam quidem remittitur, quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum: sicut enim peccatum mortale remitti non potest quamdiù voluntas peccato adhæret, ita etiam nec peccatum veniale, quia manente causâ, manet effectus.

Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior pœnitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantùm in ipso est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum; non tamen sufficit habitualis displicentia, quæ habetur per habitum charitatis vel pœnitentiæ virtutis, quia sic charitas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur quòd requiratur quædam virtualis displicentia, putà cùm aliquis hoc modo fertur secundùm affectum in Deum, et res divinas, ut quidquid sibi occurreret quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret: quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis, nisi quantùm ad peccata oblita post diligentem inquisitionem.

Ad primum ergo dicendum quòd homo in gratiâ constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia, ut patet ex his quæ in secundâ parte dicta sunt, 1-2, quæst. 74, art. 3, ad 2, et quæst. 109, art. 8. Et ideò pœnitentia de peccatis mortalibus requirit quòd homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus; sed ad pœnitentiam peccatorum venialium requiritur quòd homo proponat abstinere à

singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas hujus vitæ non patitur; debet tamen habere propositum se præparandi ad peccata venialia minuenda ; alioquin esset ei periculum deficiendi, cùm desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectûs, quæ sunt peccata venialia.

Ad secundum dicendum quòd passio pro Christo suscepta, sicut supra dictum est, quæst. 66, art. 11, obtinet vim baptismi ; et ideò purgat ab omni culpâ et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhærentem.

Ad tertium dicendum quòd fervor charitatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut supra dictum est, qu. 79, art. 4.

Articulus ii. — *Utrùm ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiæ infusio.* — (*Sup., quæst.* 65, *art.* 1, *ad* 8, *et inf., præsenti quæst., art.* 3, *corp., et art.* 4, *ad* 2, *et* 4, *dist.* 16, *quæst.* 2, *art.* 2, *qu.* 1, *et Mal. quæst.* 7, *art.* 2, *corp., et ad* 14, *et art.* 12, *corp., et ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiæ infusio. Effectus enim non est sine propriâ causâ. Sed propria causa remissionis peccatorum est gratia; non enim ex meritis propriis peccata hominis remittuntur; unde dicitur Ephes. 2, 4 : *Deus, qui dives est in misericordiâ, propter nimiam charitatem suam, quâ dilexit nos, cùm essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo cujus gratiâ salvati estis.* Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

2. Præterea, peccata venialia non remittuntur sine pœnitentiâ. Sed in pœnitentiâ infunditur gratia, sicut et in aliis sacramentis novæ legis. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

3. Præterea, peccatum veniale maculam quamdam animæ infert. Sed macula non aufertur nisi per gratiam, quæ est spiritualis animæ decor. Ergo videtur quòd peccata venialia non dimittantur sine gratiæ infusione.

Sed contra est quòd peccatum veniale adveniens non tollit gratiam, neque etiam diminuit eam, ut in secundâ parte habitum est, 2-2, quæst. 24, art. 10. Ergo pari ratione ad hoc quòd peccatum veniale remittatur, non requiritur novæ gratiæ infusio.

Respondeo dicendum quòd unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiæ vel charitati, sed retardat actum ejus, in quantum nimis inhæret homo bono creato, licèt non contra Deum, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 88, art. 1, et 2-2, quæst. 24, art. 10. Et ideò ad hoc quòd peccatum veniale tollatur, non requiritur quòd infundatur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiæ vel charitatis ad ejus remissionem.

Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solis possunt esse venialia peccata, non contingit esse infusionem gratiæ sine actuali motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, ideò quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiæ, per actum scilicet quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animæ infusum.

Ad secundum dicendum quòd peccatum veniale nunquàm remittitur sine aliquali actu pœnitentiæ virtutis, explicito scilicet vel implicito, ut supra dictum est, art. præc. Potest tamen remitti peccatum veniale sine pœnitentiæ sacramento, quod in absolutione sacerdotis formaliter perficitur, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Et ideò non sequitur quòd ad remissionem venialis peccati requiratur gratiæ infusio, quæ licèt sit in quolibet sacramento, non tamen est in quolibet actu virtutis.

Ad tertium dicendum quòd sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter, uno modo per privationem ejus quod requiritur ad decorem, putà debiti coloris aut debitæ proportionis membrorum, alio modo per superinductionem alicujus impedientis decorem, putà luti aut pulveris; ita etiam animæ inducitur macula uno modo per privationem decoris gratiæ per peccatum mortale, alio modo per inclinationem affectûs inordinatam ad aliquid temporale, et hoc fit per peccatum veniale. Et ideò ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur infusio gratiæ, sed ad tollendam maculam venialis peccati requiritur aliquis actus procedens ex gratiâ per quam removeatur inordinata adhæsio, ad rem temporalem.

Articulus iii. — *Utrùm venialia peccata remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et cætera hujusmodi.* — (*Sup., quæst.* 65, *art.* 1, *ad* 6 *et* 8, *et quæst.* 83, *art.* 3, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 16, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 4, *et dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 3, *qu.* 3, *et dist.* 21, *quæst.* 2, *art.* 1 *et* 2, *et Mal. quæst.* 7, *art.* 12.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd venialia peccata non remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et episcopalem benedictionem, et alia hujusmodi. Peccata enim venialia non remittuntur sine pœnitentiâ, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed pœnitentia per se sufficit ad remissionem venialium peccatorum. Ergo ista nihil operantur ad hujusmodi remissionem.

2. Præterea, quodlibet istorum eamdem relationem habet ad unum peccatum veniale et ad omnia. Si ergo per aliquod istorum remittitur aliquod peccatum veniale, sequitur quòd pari ratione remittantur omnia, et ita per unam tunsionem pectoris, vel per unam aspersionem aquæ benedictæ redderetur homo immunis ab omnibus peccatis venialibus, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, peccata venialia inducunt reatum alicujus pœnæ, licèt temporalis : dicitur enim 1 Cor. 3, 15, de eo *qui superædificat lignum, fenum et stipulam*, quòd *salvus erit, sic* tamen *quasi per ignem.* Sed hujusmodi, per quæ dicitur peccatum veniale dimitti, vel nullam, vel minimam pœnam

in se habent. Ergo non sufficiunt ad plenam remissionem venialium peccatorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Pœnitentiâ (scilicet hom. ult. inter 50, aliquant. ante med.), quòd *pro levibus peccatis pectora nostra tundimus, et dicimus: « Dimitte nobis debita nostra, »* et ita videtur quòd tunsio pectoris, et oratio dominica causent remissionem venialium peccatorum; et eadem ratio videtur esse de aliis.

Respondeo dicendum quòd sicut supra dictum est, art. præc., ad remissionem venialis peccati non requiritur novæ gratiæ infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratiâ, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicitè vel saltem implicitè, sicut cùm aliquis ferventer movetur in Deum.

Et ideò triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum: uno modo in quantum in eis infunditur gratia: quia per infusionem gratiæ tolluntur venialia peccata, ut supra dictum est, art. præc. Et hoc modo per Eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novæ legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundò in quantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum; nam in oratione dominicâ petimus: *Dimitte nobis debita nostra.* Tertio modo in quantum sunt cum aliquo motu reverentiæ in Deum, et ad res divinas; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquæ benedictæ, quælibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesiâ dedicatâ, et si aliqua alia sunt hujusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia ista causant remissionem peccatorum venialium, in quantum inclinant animam ad motum pœnitentiæ, qui est detestatio peccatorum vel implicitè vel explicitè.

Ad secundum dicendum quòd omnia ista, quantùm est de se, operantur ad remissionem omnium peccatorum venialium; potest tamen impediri remissio quantùm ad aliqua peccata venialia, quibus mens actualiter inhæret; sicut et per fictionem interdùm impeditur effectus baptismi.

Ad tertium dicendum quòd per prædicta tolluntur quidem peccata venialia quantùm ad culpam, tum virtute alicujus satisfactionis, tum etiam virtute charitatis, cujus motus per prædicta excitatur; non autem per quodlibet prædictorum semper tollitur totus reatus pœnæ, quia sic qui esset omninò immunis à peccato mortali, aspersus aquâ benedictâ statim evolaret; sed reatus pœnæ remittitur per prædicta secundùm motum fervoris in Deum, qui per prædicta excitatur quandoque magis, quandoque autem minùs.

Articulus iv. — *Utrùm veniale peccatum possit remitti sine mortali peccato.* — (*Inf., quæst.* 90, *art.* 4, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 16, *qu.* 2, *art.* 1, *quæst.* 2 et 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd veniale peccatum possit remitti sine mortali. quia super illud Joan. 8: *Qui sine peccato est vestrûm, primus in illam lapidem mittat,* dicit quædam Glossa (ex lib. de verâ et falsâ Pœnit., cap. ult., à princ.) quòd *omnes illi erant in peccato mortali: venialia enim eis dimittebantur per cæremonias.* Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

2. Præterea, ad remissionem peccati venialis non requiritur gratiæ infusio. Requiritur autem ad remissionem mortalis. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

3. Præterea, plus distat peccatum veniale à mortali quàm ab alio veniali. Sed unum veniale potest dimitti sine alio, ut dictum est art. præc., ad 2, et quæst. præc., art. 3. Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 26: *Amen dico tibi, non exies inde,* scilicet ex carcere, in quem detruditur homo pro peccato mortali, *donec reddas novissimum quadrantem;* per quem significatur veniale peccatum. Ergo veniale peccatum non remittitur sine mortali.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, remissio culpæ cujuscumque nunquàm fit nisi per virtutem gratiæ, quia, ut Apostolus dicit, Rom. 4, ad gratiam Dei pertinet quòd Deus alicui non imputet peccatum; quòd Glossa (interl., sup. illud: *Beatus vir qui non imputavit,* etc.), ibi exponit de veniali. Ille autem qui est in peccato mortali, caret gratiâ Dei. Unde nullum veniale ei remittitur.

Ad primum ergo dicendum quòd venialia ibi dicuntur irregularitates sive immunditiæ, quas contrahebant secundùm legem.

Ad secundum dicendum quòd, licèt ad remissionem peccati venialis non requiratur nova infusio habitualis gratiæ, requiritur tamen aliquis gratiæ actus, qui non potest esse in eo qui subjacet peccato mortali.

Ad tertium dicendum quòd peccatum veniale non excludit omnem actum gratiæ, per quem possunt omnia peccata venialia dimitti; sed peccatum mortale excludit totaliter habitum gratiæ, sine quo nullum peccatum mortale, vel veniale remittitur. Et ideò non est similis ratio.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De reditu peccatorum per poenitentiam dimissorum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de reditu peccatorum per pœnitentiam dimissorum; et circa hoc quæruntur quatuor; 1° utrùm peccata per pœnitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum; 2° utrùm aliquo modo per ingratitudinem redeant specialiùs secundùm quædam peccata; 3° utrùm peccata redeant in æquali reatu; 4° utrùm illa ingratitudo per quam redeunt, sit speciale peccatum.

Articulus primus. — *Utrùm peccata dimissa redeant per sequens peccatum.* — (*Inf., art.* 2 *et* 3, *corp.; et* 4, *dist.* 22, *quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccata dimissa redeant per sequens peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. 1 de Baptismo contra Donatistas, cap 12, in med.:

Redire dimissa peccata, ubi fraterna charitas non est, apertissimè Dominus in Evangelio docet in illo servo, à quo dimissum debitum Dominus repetit, eò quòd ille conservo suo debitum nollet dimittere. Sed fraterna charitas tollitur per quodlibet peccatum mortale. Ergo per quodlibet sequens mortale peccatum redeunt peccata priùs per pœnitentiam dimissa.

2. Præterea, super illud Lucæ 11 : *Revertar in domum meam, unde exivi*, dicit Beda, cap. 48, in Luc., secundùm ejus ord. : *Timendus est iste versiculus, non exponendus; ne culpa quam in nobis extinctam credebamus, per incuriam nos vacantes opprimat.* Hoc autem non esset nisi rediret. Ergo culpa per pœnitentiam dimissa redit.

3. Præterea, Ezech. 18, 24, Dominus dicit : *Si averterit se justus à justitiâ suâ, et fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur.* Sed inter alias justitias quas fecit, etiam præcedens pœnitentia continetur, cùm supra dictum sit, quæst. 85, art. 3, pœnitentiam esse partem justitiæ. Ergo postquàm pœnitens peccat, non imputatur ei præcedens pœnitentia, per quam consecutus est veniam peccatorum. Redeunt ergo illa peccata.

4. Præterea, peccata præterita per gratiam teguntur, ut patet per Apostolum, Rom. 4, inducentem illud psalmi 31, 1 : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Sed per peccatum mortale sequens gratia tollitur. Ergo peccata quæ fuerant priùs commissa, remanent detecta, et ita videtur quòd redeant.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 11, 29 : *Sine pœnitentiâ sunt dona et vocatio Dei.* Sed peccata pœnitentis sunt dimissa per donum Dei. Ergo per peccatum sequens non redeunt dimissa peccata, quasi Deus de dono remissionis pœniteat.

Præterea, Augustinus dicit in libro 1 Responsionum Prosperi (Prosper ad object. Gallorum, object. 2) : *Qui recedit à Christo, et alienatus à gratiâ finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? sed non in id quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 86, art. 4, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio à Deo, et conversio ad bonum creatum. Quidquid autem est ex parte aversionis in peccato mortali, secundùm se consideratum, est commune omnibus peccatis mortalibus, quia per quodlibet peccatum mortale homo avertitur à Deo; unde et per consequens macula quæ est per privationem gratiæ, et reatus pœnæ æternæ communia sunt omnibus peccatis mortalibus. Et secundùm hoc intelligitur id quod dicitur Jacobi 2, 10 : *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.* Sed ex parte conversionis peccata mortalia sunt diversa, et interdùm contraria. Unde manifestum est quòd ex parte conversionis peccatum mortale sequens non facit redire peccata mortalia priùs abolita; alioquin sequeretur quòd homo per peccatum prodigalitatis reduceretur in habitum vel dispositionem avaritiæ priùs abolitæ; et sic contrarium esset causa sui contrarii, quod est impossibile. Sed considerando in peccatis mortalibus id quod est ex parte aversionis absolutè, per peccatum mortale sequens redit illud quod fuerat in prioribus peccatis ante dimissionem, in quantum per peccatum mortale sequens homo privatur gratiâ; et fit reus pœnæ æternæ, sicut et priùs erat.

Verùm quia aversio in peccato mortali ex conversione quodammodò causatur, recipiunt ea quæ sunt ex parte aversionis, quodammodò diversitatem per comparationem ad diversas conversiones, sicut ad diversas causas, ita quòd sit alia aversio, et alia macula, et alius reatus, prout consurgit ex alio et alio actu peccati mortalis. Et hoc modo in quæstionem vertitur utrùm macula et reatus pœnæ æternæ, secundùm quòd causabantur ex actibus peccatorum priùs dimissorum, redeant per peccatum mortale sequens.

Quibusdam igitur visum est quòd simpliciter etiam hoc modo redeant. Sed hoc non potest esse, quia opus Dei per opus hominis irritari non potest. Remissio autem peccatorum priorum fuit opus divinæ misericordiæ; unde non potest irritari per sequens peccatum hominis, secundùm illud Rom. 3, 3 : *Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit?*

Et ideò alii ponentes peccata redire, dixerunt quòd Deus non remittit peccata pœnitenti postmodùm peccaturo secundùm præscientiam, sed solùm secundùm præsentem justitiam : præscit enim se pro his peccatis eum æternaliter puniturum, et tamen per gratiam facit eum præsentialiter justum. Sed nec hoc stare potest, quia si causa absolutè ponatur, et effectus ponitur absolutè. Si igitur non absolutè fieret per gratiam, et gratiæ sacramenta peccatorum remissio, sed cum quâdam conditione in futurum dependente, sequeretur quòd gratia et gratiæ sacramenta non essent sufficiens causa remissionis peccatorum, quod est erroneum, utpote derogans gratiæ Dei.

Et ideò nullo modo potest esse quòd macula et reatus præcedentium peccatorum redeant, secundùm quòd ex talibus actibus causabantur. Contingit autem quòd sequens actus peccati virtualiter continet reatum prioris peccati, in quantum scilicet aliquis homo secundò peccans, ex hoc ipso videtur graviùs peccare quàm priùs peccaverat, secundùm illud Rom. 2, 5 : *Secundùm duritiam tuam et cor impœnitens, thesaurizas tibi iram in die iræ,* ex hoc scilicet solo quòd contemnitur Dei bonitas, quæ ad pœnitentiam expectat. Multò autem magis contemnitur Dei bonitas, si post remissionem prioris peccati secundò peccatum iteretur, quantò majus est beneficium peccatum remittere quàm peccatorem sustinere.

Sic igitur per peccatum sequens pœnitentiam redit quodammodò reatus peccatorum priùs dimissorum, non in quantum causabatur ex illis peccatis priùs dimissis, sed in quantum causatur ex peccato ultimo perpe-

trato, quod aggravatur ex peccatis prioribus. Et hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed redire secundùm quid, in quantum scilicet virtualiter in peccato sequenti continentur.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum Augustini videtur esse intelligendum de reditu peccatorum quantùm ad reatum pœnæ æternæ in se consideratum, quia scilicet post pœnitentiam peccans incurrit reatum pœnæ æternæ, sicut et priùs; non tamen omninò propter eamdem rationem. Unde Augustinus in lib. de Responsionibus Prosperi, cùm dixisset quòd *non in id quod remissum est, recidit, nec pro originali peccato damnabitur*, subdit, loco cit. ut sup. : *Qui tamen propter postrema crimina eâ morte afficietur quæ ei propter illa quæ ei remissa sunt, debebatur*, quia scilicet incurrit mortem æternam, quam meruerat per peccata præterita.

Ad secundum dicendum quòd in illis verbis non intendit dicere Beda quòd culpa priùs dimissa hominem opprimat per reditum reatûs præteriti, sed per iterationem actûs.

Ad tertium dicendum quòd per sequens peccatum justitiæ priores oblivioni traduntur, in quantum erant meritoriæ vitæ æternæ, non tamen in quantum erant impeditivæ peccati. Unde si aliquis peccet mortaliter, postquàm restituit debitum, non efficitur reus, quasi debitum non reddidisset; et multò minùs traditur oblivioni pœnitentia priùs acta, quantùm ad remissionem culpæ, cum remissio culpæ magis sit opus Dei quàm hominis.

Ad quartum dicendum quòd gratia simpliciter tollit maculam et reatum pœnæ æternæ; tegit autem actus peccati præteritos, ne scilicet propter eos Deus hominem gratiâ privet, et reum habeat pœnæ æternæ; et quod gratia semel fecit, perpetuò manet.

Articulus II. — *Utrùm peccata dimissa redeant per ingratitudinem, quæ specialiter est secundùm odium fraternum, apostasiam à fide, contemptum confessionis, et dolorem de pœnitentiâ habitâ.* — (4, *dist.* 22, *quæst. art.* 1, *corp., et art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccata dimissa non redeant per ingratitudinem, quæ specialiter est secundùm quatuor genera peccatorum, scilicet secundùm *odium fraternum, apostasiam à fide, contemptum confessionis, et dolorem de pœnitentiâ habitâ*, secundùm quòd quidam metricè dixerunt :

Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri :
Pœnituisse piget; pristina culpa redit.

Tantò enim est major ingratitudo, quantò gravius est peccatum quod quis contra Deum committit post beneficium remissionis peccatorum. Sed quædam alia peccata sunt his graviora, sicut blasphemia contra Deum, et peccatum in Spiritum sanctum. Ergo videtur quòd peccata dimissa non redeant magis secundùm ingratitudinem commissam secundùm hæc peccata quàm secundùm alia.

2. Præterea, Rabanus dicit (implic., lib. 5 in Matth., in fin., et habetur cap. *Si Judas*, de Pœnit., dist. 4) : *Nequam servum tradidit Deus tortoribus, quoadusque redderet universum debitum, quia non solùm peccata quæ post baptismum homo egit, reputabuntur ei ad pœnam, sed et originalia, quæ in baptismo sunt ei dimissa.* Sed etiam peccata venialia inter debita computantur, pro quibus dicimus : *Dimitte nobis debita nostra.* Ergo ipsa etiam redeunt per ingratitudinem; et pari ratione videtur quòd per peccata venialia redeant peccata priùs dimissa, et non solùm per peccata prædicta.

3. Præterea, tantò est major ingratitudo, quantò post majus beneficium acceptum aliquis peccat. Sed beneficium Dei est etiam ipsa innocentia, quâ peccatum vitamus; dicit enim Augustinus in 2 Confess., cap. 7 : *Gratiæ tuæ deputo, quæcumque peccata non feci.* Majus autem donum est innocentia quàm etiam remissio omnium peccatorum. Ergo non minùs est ingratus Deo qui primò peccat post innocentiam, quàm qui peccat post pœnitentiam; et ita videtur quòd per ingratitudinem, quæ fit secundùm peccata prædicta, non maximè redeant peccata dimissa.

Sed contra est quod Gregorius dicit, 18 Moral. (habetur lib. 4 Dialog., cap. ult., ad fin.) : *Ex dictis evangelicis constat quòd si quod in nos delinquitur, ex corde non dimittimus; et illud rursùs exigitur quod nobis jam per pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus*; et ita propter odium fraternum specialiter peccata dimissa redeunt secundùm ingratitudinem; et eadem ratio videtur de aliis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., peccata dimissa per pœnitentiam redire dicuntur, in quantum reatus eorum ratione ingratitudinis virtualiter continetur in peccato sequenti. Ingratitudo autem potest committi dupliciter : uno modo ex eo quòd aliquid fit contra beneficium, et hoc modo per omne peccatum mortale, quo Deum offendit, redditur homo ingratus Deo, qui peccata remisit, et sic per quodlibet peccatum mortale sequens redeunt peccata priùs dimissa, ratione ingratitudinis; alio modo committitur ingratitudo, non solùm faciendo contra ipsum beneficium, sed etiam faciendo contra formam beneficii præstiti. Quæ quidem forma si attendatur ex parte benefactoris, est remissio debitorum : unde contra hanc formam facit qui fratri petenti veniam non remittit, sed odium tenet. Si autem attendatur ex parte pœnitentis, qui recipit hoc beneficium, invenitur ex parte ejus duplex motus liberi arbitrii. Quorum primus est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatæ; et contra hoc facit homo apostatando à fide. Secundus autem est motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ; ad quem primò pertinet, ut supra dictum est, quæst. 85, art. 2 et 5, quòd homo detestetur peccata præterita; et contra hoc facit ille qui dolet se pœnituisse. Secundò pertinet ad actum pœnitentiæ ut pœnitens proponat se subjicere clavibus Ecclesiæ per confessionem secundùm illud psalmi 31, 5

Dixi : Confitebor adversùm me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei; et contra hoc facit ille qui contemnit confiteri, secundùm quod proposuerat. Et ideò dicitur quòd specialiter ingratitudo hominum peccatorum facit redire peccata priùs dimissa.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc non dicitur specialiter de istis peccatis, quia sint cæteris graviora, sed quia directiùs opponuntur beneficio remissionis peccatorum.

Ad secundum dicendum quòd etiam peccata venialia, et ipsum originale redeunt modo prædicto in corp. art., sicut et peccata mortalia, in quantum contemnitur Dei beneficium, quo hæc peccata sunt remissa. Non tamen per peccatum veniale aliquis incurrit ingratitudinem, quia homo peccando venialiter non facit contra Deum, sed præter ipsum; et ideò per peccata venialia nullo modo peccata dimissa redeunt.

Ad tertium dicendum quòd beneficium aliquod habet pensari dupliciter : uno modo ex quantitate ipsius beneficii, et secundùm hoc innocentia est majus Dei beneficium quàm pœnitentia, quæ dicitur secunda tabula post naufragium; alio modo potest pensari beneficium ex parte recipientis, qui minùs est dignus, et sic magis fit ei gratia, unde et ipse magis est ingratus, si contemnat, et hoc modo beneficium remissionis culpæ est majus in quantum præstatur totaliter indigno; et ideò ex hoc sequitur major ingratitudo.

Articulus iii. — *Utrùm per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum priùs dimissorum.* — (*4, dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum priùs dimissorum, quia secundùm magnitudinem peccati est magnitudo beneficii quo peccatum remittitur, et per consequens magnitudo ingratitudinis, quâ hoc beneficium contemnitur. Sed secundùm quantitatem ingratitudinis est quantitas reatûs consequentis. Ergo est tantus reatus qui consurgit ex ingratitudine sequentis peccati, quantus fuit reatus omnium præcedentium peccatorum.

2. Præterea, magis peccat qui Deum offendit quàm qui offendit hominem. Sed servus manumissus ab aliquo domino reducitur in eamdem servitutem à quâ priùs fuit liberatus, vel etiam in graviorem. Ergo multò magis ille qui contra Deum peccat post liberationem à peccato, reducitur in tantum reatum pœnæ, quantum primò habuerat.

3. Præterea, Matth. 18, 34, dicitur quòd *iratus Dominus tradidit eum* (cui replicabantur peccata dimissa propter ingratitudinem) *tortoribus, quoadusque redderet universum debitum.* Sed hoc non esset nisi consurgeret ex ingratitudine tantus reatus, quantus fuit omnium præteritorum peccatorum. Ergo æqualis reatus per ingratitudinem redit.

Sed contra est quod dicitur Deut. 25, 2: *Pro mensurâ peccati erit et plagarum modus;* ex quo patet quòd ex parvo peccato non consurgit magnus reatus. Sed quandoque peccatum mortale sequens est multò minus quolibet peccatorum priùs dimissorum. Non ergo ex peccato sequenti redit tantus reatus, quantus fuit peccatorum priùs dimissorum.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd ex peccato sequenti propter ingratitudinem consurgit tantus reatus, quantus fuit reatus peccatorum priùs dimissorum, super reatum proprium hujus peccati. Sed hoc non est necessarium, quia, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., reatus præcedentium peccatorum non redit per peccatum sequens, in quantum sequebatur ex actibus præteritorum peccatorum, sed in quantum consequitur actum sequentis peccati. Et ideò oportet quòd quantitas reatûs redeuntis sit secundùm gravitatem peccati subsequentis.

Potest autem contingere quòd gravitas peccati subsequentis adæquetur gravitati omnium peccatorum præcedentium. Sed hoc non semper est necesse, sive loquamur de gravitate ejus quam habet ex suâ specie (cùm quandoque peccatum sequens sit fornicatio simplex, peccata verò præterita fuerunt adulteria vel homicidia, seu sacrilegia); sive etiam loquamur de gravitate quam habet ex ingratitudine annexâ. Non enim oportet quòd quantitas ingratitudinis sit absolutè æqualis quantitati beneficii suscepti, cujus quantitas attenditur secundùm quantitatem peccatorum priùs dimissorum. Contingit enim quòd contra idem beneficium unus est multùm ingratus vel secundùm intensionem contemptûs beneficii, vel secundùm gravitatem culpæ contra benefactorem commissæ; alius autem parùm, vel quia minùs contemnit, vel quia minùs contra benefactorem agit. Sed proportionaliter quantitas ingratitudinis adæquatur quantitati beneficii : supposito enim æquali contemptu beneficii, vel offensâ benefactoris, tantò erit gravior ingratitudo, quantò beneficium fuit majus.

Unde manifestum est quòd non est necesse quòd propter ingratitudinem semper per peccatum sequens redeat tantus reatus, quantus fuit præcedentium peccatorum; sed necesse est quòd proportionaliter, quantò peccata priùs dimissa fuerunt plura et majora, tantò redeat major reatus per qualecumque sequens mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd beneficium remissionis culpæ recipit quantitatem absolutam secundùm quantitatem peccatorum priùs dimissorum; sed peccatum ingratitudinis non recipit quantitatem absolutam secundùm quantitatem beneficii, sed secundùm quantitatem contemptûs vel offensæ, ut dictum est in corp. art. Et ideò ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quòd etiam servus manumissus non reducitur in pristinam servitutem pro qualicumque ingratitudine, sed pro aliquâ gravi.

Ad tertium dicendum quòd illi cui peccata dimissa replicantur propter subsequentem ingratitudinem, redit universum debitum, in quantum quantitas peccatorum præcedentium proportionaliter invenitur in ingratitu-

dine subsequenti, non autem absolutè, ut dictum est in corp. art.

Articulus iv. — *Utrùm ingratitudo, ratione cujus sequens peccatum facit redire peccata priùs dimissa, sit speciale peccatum.* — (2-2, *quæst.* 107, *art.* 2, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratitudo, ratione cujus sequens peccatum facit redire peccata priùs dimissa, sit speciale peccatum. Retributio enim gratiarum pertinet ad contrapassum, quod requiritur in justitiâ, ut patet per Philosophum, 5 Ethic., cap. 5. Sed justitia est specialis virtus. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

2. Præterea, Tullius in 2 Rhetor. (seu de Invent., aliquant. ante fin.), ponit quòd gratia est specialis virtus. Sed ingratitudo opponitur gratiæ. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

3. Præterea, specialis effectus à speciali causâ procedit. Sed ingratitudo habet specialem effectum, scilicet quòd facit aliqualiter redire peccata priùs dimissa. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

Sed contra, illud quod consequitur omnia peccata, non est speciale peccatum. Sed per quodcumque peccatum mortale aliquis efficitur Deo ingratus, ut ex præmissis patet, art. 1 huj. quæst. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Respondeo dicendum quòd ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, quandoque autem non; sed est circumstantia generaliter consequens omne peccatum mortale, quod contra Deum committitur; peccatum enim speciem recipit ex intentione peccantis; unde, ut Philosophus dicit 5 Ethic. cap. 2, parùm à princ., *ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quàm mœchus.*

Si igitur aliquis peccator in contemptum Dei et suscepti beneficii aliquod peccatum committat, illud peccatum trahitur ad speciem ingratitudinis; et hoc modo ingratitudo peccantis est speciale peccatum. Si verò aliquis intendens aliquod peccatum committere, putà homicidium aut adulterium, non retrahitur ab hoc propter hoc quòd pertinet ad Dei contemptum, ingratitudo non erit speciale peccatum, sed trahetur ad speciem alterius peccati, sicut circumstantia quædam. Ut autem Augustinus dicit in lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 29, non omne peccatum est ex contemptu, et tamen in omni peccato Deus contemnitur in suis præceptis. Unde manifestum est quòd ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, sed non semper.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam primæ rationes concludunt quòd ingratitudo secundùm se sit quædam species peccati; ultima autem ratio concludit quòd ingratitudo, secundùm quòd invenitur in omni peccato, non sit speciale peccatum.

QUÆSTIO LXXXIX.

De virtutum recuperatione per poenitentiam. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de recuperatione virtutum per pœnitentiam: et circa hoc quæruntur sex: 1° utrùm per pœnitentiam restituantur virtutes; 2° utrùm restituantur in æquali quantitate; 3° utrùm restituatur pœnitenti æqualis dignitas; 4° utrùm opera virtutum per peccatum sequens mortificentur; 5° utrùm opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam reviviscant; 6° utrùm opera mortua, id est, absque charitate facta, per pœnitentiam vivificentur.

Articulus primus. — *Utrùm per pœnitentiam virtutes restituantur.* — (2-2, *quæst.* 52, *art.* 3, *ad* 3; *et* 4, *dist.* 14, *quæst.* 2, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd per pœnitentiam virtutes non restituantur. Non enim possent virtutes amissæ per pœnitentiam restitui, nisi pœnitentia virtutes causaret. Sed pœnitentia, cùm sit virtus, non potest esse causa omnium virtutum, præsertim cùm quædam virtutes sint naturaliter priores pœnitentiâ, scilicet fides, spes et charitas, ut supra dictum est, quæst. 85, art. 6. Ergo per pœnitentiam non restituuntur virtutes.

2. Præterea, pœnitentia in quibusdam actibus pœnitentis consistit. Sed virtutes gratuitæ non causantur ex actibus nostris: dicit enim Augustinus in lib. 2 de libero Arbit., cap. 18, et in psal. 118, conc. 26, ante med., quòd *virtutes Deus in nobis sine nobis operatur.* Ergo videtur quòd per pœnitentiam non restituantur virtutes.

3. Præterea, habens virtutem sine difficultate, et delectabiliter actus virtutum operatur: unde Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 8, à med., quòd *non est justus qui non gaudet justâ operatione.* Sed multi pœnitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum. Non ergo per pœnitentiam restituuntur virtutes.

Sed contra est quod, sicut Luc. 15 legitur, pater mandavit quòd filius pœnitens indueretur stolâ primâ, quæ, secundùm Ambrosium in hunc loc., est *amictus sapientiæ,* quam simul consequuntur omnes virtutes, secundùm illud Sap. 8, 7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vitâ hominibus.* Ergo per pœnitentiam omnes virtutes restituuntur.

Respondeo dicendum quòd per pœnitentiam remittuntur peccata, ut dictum est quæst. 86, art. 1. Remissio autem peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiæ. Unde relinquitur quòd per pœnitentiam homini gratia infundatur. Ex gratiâ autem consequuntur omnes virtutes gratuitæ, sicut ex essentiâ animæ fluunt omnes potentiæ, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 110, art. 4, ad 1. Unde relinquitur quòd per pœnitentiam omnes virtutes restituantur.

Ad primum ergo dicendum quòd eodem modo pœnitentia restituit virtutes, per quem modum est causa gratiæ, ut jam dictum est in corp. et quæst. 86. Est autem causa gratiæ, in quantum est sacramentum; nam in quantum est virtus, est magis gratiæ effectus. Et ideò non oportet quòd pœnitentia, secundum quòd est virtus, sit causa omnium aliarum virtutum, sed quòd habitus pœni-

tentiæ simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum pœnitentiæ causetur.

Ad secundum dicendum quòd in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent materialiter; sed formalis vis hujus sacramenti dependet ex virtute clavium. Et ideò virtus clavium effectivè causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen; sed actus primus pœnitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio; alii verò sequentes actus pœnitentiæ procedunt jam ex gratiâ et virtutibus.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 86, art. 5, quandoque post primum actum pœnitentiæ, qui est contritio, remanent quædam reliquiæ peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatæ, ex quibus præstatur difficultas quædam pœnitenti ad operandum opera virtutum; sed, quantùm est ex ipsâ inclinatione charitatis et aliarum virtutum, pœnitens opera virtutum delectabiliter, et sine difficultate operatur; sicut si virtuosus per accidens difficultatem pateretur in executione actûs virtutis propter somnum, aut aliquam corporis indispositionem.

Articulus ii. — *Utrùm post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute.* — (*Inf., art.* 5, *ad* 3; *et* 3, *dist.* 31, *quæst.* 1, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute. Dicit enim Apostolus Rom. 8, 28 : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum;* ubi dicit Glossa Augustini (ord., lib. de Corrept. et Grat., cap. 9, à med.), quòd *hoc adeò verum est, ut si qui horum devient, et exorbitent, etiam hoc ipsum eis Deus faciat in bonum proficere.* Sed hoc non esset, si homo resurgeret in minori virtute. Ergo videtur quòd pœnitens nunquàm resurgat in minori virtute.

2. Præterea, Ambrosius dicit (habetur ex auctore Hypognost., lib. 3, cap. 9, in fin.) quòd *pœnitentia res optima est, quæ omnes defectus revocat ad perfectum.* Sed hoc non esset nisi virtutes in æquali quantitate recuperarentur. Ergo per pœnitentiam semper recuperatur æqualis virtus.

3. Præterea, super illud Gen. 1 : *Factum est vespere et mane dies unus,* dicit Glossa : *Vespertina lux est, à quâ quis cecidit; matutina, in quâ resurgit.* Sed lux matutina est major vespertinâ. Ergo aliquis resurgit in majori gratiâ vel charitate quàm priùs habuerit; quod etiam videtur per id quod Apostolus dixit Rom. 5, 20 : *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

Sed contra, charitas proficiens vel perfecta est major quàm charitas incipiens. Sed quandoque aliquis cadit à charitate proficiente, resurgit autem in charitate incipiente. Ergo semper resurgit homo in minori virtute.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 86, art. 6, ad 3, et art. præc., ad 2, motus liberi arbitrii, qui est in justificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam; unde in eodem instanti est gratiæ infusio cum prædicto motu liberi arbitrii, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 113, art. 5 et 7, in quo quidem motu comprehenditur actus pœnitentiæ, ut supra dictum est, quæst. 86, art. 2. Manifestum est autem quòd formæ quæ possunt recipere *magis* et *minùs*, intenduntur et remittuntur secundùm diversam dispositionem subjecti, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, qu. 52, art. 1 et 2, et quæst. 66, art. 1. Et inde est quòd secundùm quòd motus liberi arbitrii in pœnitentiâ est intensior vel remissior, secundùm hoc pœnitens consequitur majorem vel minorem gratiam. Contingit autem intensionem motûs pœnitentis quandoque proportionatam esse majori gratiæ quàm fuerit illa à quâ ceciderat per peccatum, quandoque autem æquali, quandoque verò minori. Et ideò pœnitens quandoque resurgit in majori gratiâ quàm priùs habuerat, quandoque autem in æquali, quandoque etiam in minori; et eadem ratio est de virtutibus quæ ex gratiâ consequuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum hoc ipsum quòd per peccatum à Dei amore cadunt, quod patet in his qui cadunt, et nunquàm resurgunt, vel qui resurgunt, iterùm casuri; sed his tantùm *qui secundùm propositum vocati sunt sancti,* id est, prædestinatis, qui quotiescumque cadunt, finaliter tamen resurgunt. Cedit ergo eis in bonum hoc quòd cadunt, non quia semper in majori gratiâ resurgant, sed quia resurgunt in permanentiori gratiâ; non quidem ex parte ipsius gratiæ, quia quantò gratia est major, tantò de se est permanentior; sed ex parte hominis, qui tantò stabiliùs in gratiâ permanet, quantò est cautior et humilior. Unde et Glossa ibidem subdit quòd *ideò proficit eis in bonum quòd cadunt, quia humiliores redeunt atque doctiores.*

Ad secundum dicendum quòd pœnitentia, quantùm est de se, habet virtutem reparandi omnes defectus ad perfectum, et etiam promovendi in ulteriorem statum; sed hoc quandoque impeditur ex parte hominis, qui remissiùs movetur in Deum et in detestationem peccati; sicut etiam in baptismo aliqui adulti consequuntur majorem vel minorem gratiam, secundùm quòd diversimodè se disponunt.

Ad tertium dicendum quòd assimilatio illa utriusque gratiæ ad lucem vespertinam et matutinam fit propter similitudinem ordinis, quia post lucem vespertinam sequuntur tenebræ noctis, post lucem autem matutinam sequitur lux diei, non autem propter similitudinem majoris vel minoris quantitatis. Illud etiam verbum Apostoli intelligitur de gratiâ Christi, quæ superat omnem abundantiam humanorum peccatorum. Non autem est verum in omnibus quòd quantò abundantiùs peccant, tantò abundantiorem gratiam consequantur, pensatâ quantitate habitualis gratiæ. Est tamen superabundans gratia quantùm ad ipsam gratiæ rationem, quia magis gratis beneficium remissionis magis peccatori confertur; quamvis quan-

doque abundanter peccantes abundantiùs doleant, et sic abundantiorem habitum gratiæ et virtutum consequuntur, sicut patet in Magdalenâ.

Ad id verò quod in contrarium objicitur, dicendum quòd in uno et eodem gratia major est proficiens quàm incipiens, sed in diversis hoc non est necesse : unus enim incipit à majori gratiâ quàm alius habeat in statu profectûs, sicut Gregorius dicit in 2 Dialog., cap. 1, ante med. : *Quatenùs et præsentes et secuturi omnes agnoscerent, Benedictus puer conversationis gratiam à quantâ perfectione cœpisset* (1).

Articulus III. — *Utrùm per pœnitentiam restituatur homo in pristinam dignitatem.* — (3, *dist.* 31, *qu.* 1, *art.* 4, *qu.* 7, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 14, *qu.* 1, *art.* 5, *qu.* 1, *ad* 2, *et dist.* 19, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 2, *ad* 2, *et dist.* 37, *qu.* 11, *art.* 2, *ad* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per pœnitentiam non restituatur homo in pristinam dignitatem, quia super illud Amos 5 : *Virgo Israel cecidit,* dicit Glossa (ord. Hieron.) : *Non negat posse resurgere, sed « non resurget virgo Israel », quia semel aberrans ovis, etsi reportetur humeris pastoris, non habet tantam gloriam, quantam quæ nunquàm erravit.* Ergo per pœnitentiam non recuperat homo pristinam dignitatem.

2. Præterea, Hieronymus dicit (habetur c. 30, distinct. 50) : « Quicumque dignitatem divini gradûs non custodiunt, contenti fiant animam salvare ; reverti enim in pristinum gradum difficile est ; » et Innocentius I papa, epist. 6 ad Agapitum (et habetur cap. *Canones,* dist. 50), dicit quòd « apud Nicæam constituti canones pœnitentes etiam ab infimis officiis clericorum excludunt. » Non ergo per pœnitentiam homo recuperat pristinam dignitatem.

3. Præterea, ante peccatum potest aliquis ad majorem gradum ascendere. Non autem hoc post peccatum conceditur pœnitenti ; dicitur enim Ezech. 44, 10 : *Levitæ qui recesserunt à me.... nunquàm appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur ;* et, sicut habetur in Decret., dist. 50, c. 52, in Ilerdensi concilio, can. 5, legitur : « Hi qui sancto altari deserviunt, si subitò in flendâ carnis fragilitate corruerint, et Domino respiciente dignè pœnituerint, officiorum suorum sic loca recipiant, ne possint ad altiora officia ulteriùs promoveri. » Non ergo pœnitentia restituit hominem in pristinam dignitatem.

Sed contra est quòd, sicut in eâdem distinct., cap. 16, legitur, Gregorius scribens Secundino, lib. 7 Regist., indict. 2, epist. 54, circa med., dicit : « Post dignam satisfactionem credimus hominem posse redire ad suum honorem ; » et in concil. Agathensi, can. 2, legitur : « Contumaces clerici, prout dignitatis ordo permiserit, ab episcopis corrigantur ; ita ut cùm eos pœnitentia correxerit, gradum suum dignitatemque recipiant. »

Respondeo dicendum quòd homo per peccatum duplicem dignitatem amittit, unam quantùm ad Deum, aliam verò quantùm ad Ecclesiam. Quantùm autem ad Deum, amittit duplicem dignitatem : unam principalem, quâ scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam, et hanc dignitatem recuperat per pœnitentiam, quod significatur Luc. 15, in filio prodigo, cui pœnitenti pater jussit restitui *stolam primam, et annulum, et calceamenta.* Aliam verò dignitatem amittit secundariam, scilicet innocentiam, de quâ, sicut ibidem legitur, gloriabatur filius senior dicens : *Ecce tot annis servio tibi, et nunquàm mandatum tuum præterivi ;* et hanc dignitatem pœnitens recuperare non potest ; recuperat tamen quandoque aliquid majus, quia, ut Gregorius dicit in hom. de centum Ovibus, 34 in Evang., aliquant. à princ., « qui errâsse à Deo se considerant, damna præcedentia lucris sequentibus recompensant. Majus ergo gaudium de eis fit in cœlo, quia et dux in prælio plus eum militem diligit qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quàm illum qui nunquàm terga præbuit, et nunquàm aliquid fortiter fecit. »

Dignitatem autem ecclesiasticam homo per peccatum perdit, quia indignum se reddit ad ea quæ competunt dignitati ecclesiasticæ exercendæ, quam quidem recuperare prohibetur : uno modo quia non pœnitet ; unde Isidorus ad Massonem (1) episcopum scribit, à princ. (et habetur inter Opera Rabani), sicut in eâdem dist. legitur, cap. *Dominus :* « Illos ad pristinos gradus redire canones præcipiunt, quos pœnitentiæ præcessit satisfactio, vel condigna peccatorum confessio. At contra hi qui à vitio corruptionis non emendantur, nec gradum honoris, nec gratiam recipiunt communionis. » Secundò quia pœnitentiam negligenter facit ; unde in eâdem dist., cap. *Si quis diaconus,* dicitur : « Cùm in aliquibus nec compunctio humilitatis, nec instantia orandi appareat, nec jejuniis, vel lectionibus eos vacare videamus, possumus agnoscere, si ad pristinos honores redirent, cum quantâ negligentiâ permanerent. » Tertiò si commisit aliquod peccatum quod habet irregularitatem annexam ; unde in eâdem distinct., cap. 8, ex concilio Martini papæ dicitur (habetur inter Capitula Martini Bracarensis, cap. 26) : « Si quis viduam aut ab alio relictam duxerit, non admittatur ad clerum ; quòd si irrepserit, dejiciatur. Similiter si homicidii aut facto, aut præcepto, aut consilio, aut defensione post baptismum conscius fuerit. » Sed hoc non est ratione peccati, sed ratione irregularitatis. Quartò propter scandalum, unde, et in eâdem dist. legitur, cap. *De his verò*, Rabanus

(1) Ita cum Gregorio Mss. et edit. passim. Cod. Alcan., ordine tantùm verborum translato, *incœpisset.* Edit. Rom. hoc retento, *conversionis.*

(2) Ita edit. Patav. Al., *ad Massanum*, item, *Missianum*, item, *Massianum.* Cod. Alcan., *ad Julianum.*

dicit, lib. 1. Pœnitentium ad Heribaldum (1) cap. 1 : « Hi qui deprehensi vel capti fuerint « publicè in perjurio, furto atque fornicatio- « ne, et cæteris hujusmodi criminibus, se- « cundùm canonum sacrorum instituta à « proprio gradu decidant, quia scandalum « est populo Dei, tales personas supra se « positas habere. Qui autem de prædictis « peccatis absconsè à se commissis occultè « sacerdoti confitentur, si se per jejunia et « eleemosynas, vigiliasque et sacras ope- « rationes purgare curaverint, his etiam « gradu proprio servato spes veniæ de mise- « ricordiâ Dei promittenda est. » Et hoc est quod dicitur extra de Qualitate ordinandorum, cap. *Quæsitum :* « Si proposita crimina « ordine judiciario comprobata, vel aliàs « notoria non fuerint, præter reos homicidii, « post pœnitentiam in jam susceptis vel « suscipiendis ordinibus impediri non pos- « sunt. »

Ad primum ergo dicendum quòd eadem ratio est de recuperatione virginitatis, et de recuperatione innocentiæ, quæ pertinet ad secundariam dignitatem quoad Deum.

Ad secundum dicendum quòd Hieronymus in verbis illis non dicit esse impossibile, sed esse difficile, hominem recupare post peccatum pristinum gradum, quia hoc non conceditur nisi perfectè pœnitenti, ut dictum est in corp. Ad statuta autem canonum, quæ hoc prohibere videntur, respondet Augustinus Bonifacio scribens, epist. 185, al. 50, n. 45 : *Ut constitueretur in Ecclesiâ, ne quisquam post alicujus criminis pœnitentiam clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiæ, sed rigore factum est disciplinæ; alioquin contra claves Ecclesiæ datas disputabitur, de quibus dictum est : « Quæcumque solveritis super terram, soluta erunt et in cœlo.»* Et postea subdit : *Nam et sanctus David de criminibus mortiferis egit pœnitentiam, et tamen in honore suo perstitit; et beatum Petrum, quando amarissimas lacrymas fudit, utique Dominum negâsse pœnituit; et tamen apostolus permansit. Sed non ideò putanda est supervacua posteriorum diligentia* (2), *qui ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid addiderunt, experti, ut credo, aliquorum fictas pœnitentias per affectatas honorum potentias* (3).

Ad tertium dicendum quòd illud statutum intelligitur de illis qui publicam pœnitentiam agunt, qui postmodùm non possunt ad majorem provehi gradum. Nam et Petrus post negationem pastor ovium Christi constitutus est, ut patet Joan. ult., ubi etiam Chrysostomus dicit (hom. 87, in Joan., ante med., quòd *Petrus post negationem et pœnitentiam ostendit se habere majorem fiduciam ad Christum; qui enim in cœnâ non audebat interrogare, sed Joanni interrogationem commisit, huic postea et præpositura fratrum credita est, et non solùm non committit alteri interrogare quæ ad ipsum pertinent, sed de reliquo ipse pro Joanne magistrum interrogat.*

(1) Ita Nicolaius. Edit. Patav., *ad Othyarium.*

(2) Ita cum Augustino cod. Alcan., juxta votum Garciæ. Al., *posteriorum doctorum diligentia.*

(3) Ita cum Augustino Mss. et edit. passim. Al. *pompas.*

Articulus iv. — *Utrùm opera virtutum in charitate facta possint mortificari.* — (2-2, *qu.* 132, *art.* 3, *ad* 1; *et* 3, *dist.* 36, *art.* 5, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 14, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 2, *et dist.* 21, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1, *ad* 3, *et dist.* 22, *qu.* 1, *art.* 1, *ad* 6, *et Hebr.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd opera virtutum in charitate facta mortificari non possint. Quod enim non est, immutari non potest. Sed mortificatio est quædam mutatio de vitâ in mortem. Cùm ergo opera virtutum, postquàm facta sunt, jam non sint, videtur quòd ulteriùs mortificari non possint.

2. Præterea, per opera virtutum in charitate facta homo meretur vitam æternam. Sed subtrahere mercedem merenti est injustitia, quæ non cadit in Deum. Ergo non potest esse quòd opera virtutum in charitate facta per peccatum sequens mortificentur.

3. Præterea, fortius non corrumpitur à debiliori. Sed opera charitatis sunt fortiora quibuslibet peccatis, quia, ut dicitur Proverb. 10, 12, *universa delicta operit charitas.* Ergo videtur quòd opera in charitate facta, per sequens mortale peccatum mortificari non possint.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 24 : *Si averterit se justus à justitiâ suâ, omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur.*

Respondeo dicendum quòd res viva per mortem perdit operationem vitæ. Unde per quamdam similitudinem dicuntur res mortificari, quando impediuntur à suo proprio effectu vel operatione.

Effectus autem operum virtuosorum, quæ in charitate fiunt, est perducere ad vitam æternam; quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundùm hoc opera in charitate facta mortificari dicuntur per consequens peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut opera peccatorum transeunt actu, et manent reatu, ita opera in charitate facta, postquàm transeunt actu, manent merito in Dei acceptatione; et secundùm hoc mortificantur, in quantum impeditur homo ne consequatur suam mercedem.

Ad secundum dicendum quòd sine injustitiâ potest merces subtrahi merenti, quando ipse reddidit se indignum mercede per culpam sequentem; nam et ea quæ homo jam accepit, quandoque justè propter culpam perdit.

Ad tertium dicendum quòd non est propter fortitudinem operum peccati, quòd mortificantur opera priùs in charitate facta; sed est propter libertatem voluntatis, quæ potest à bono in malum deflecti.

Articulus v. — *Utrùm opera mortificata per peccatum per pœnitentiam reviviscant.* — (4, *dist.* 14, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 3, *et dist.* 22, *quæst.* 1, *art.* 1, *ad* 6, *et Hebr.* 5, *lect.* 1 *et* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd

opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam non reviviscant. Sicut enim per pœnitentiam subsequentem remittuntur peccata præterita, ita etiam per peccatum sequens mortificantur opera priùs in charitate facta. Sed peccata dimissa per pœnitentiam non redeunt, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 2. Ergo videtur quòd etiam opera mortificata per charitatem non reviviscant.

2. Præterea, opera dicuntur mortificari, ad similitudinem animalium quæ moriuntur, ut dictum est art. præc. Sed animal mortuum non potest iterùm vivificari. Ergo nec opera mortificata possunt iterùm per pœnitentiam reviviscere.

3. Præterea, opera in charitate facta merentur gloriam secundùm quantitatem gratiæ vel charitatis. Sed quandoque per pœnitentiam homo resurgit in minori gratiâ vel charitate. Ergo non consequitur gloriam secundùm meritum priorum operum; et ita videtur quòd opera per peccatum mortificata non reviviscant.

Sed contra est quod super illud Joel. 2 : *Reddam vobis annos, quos comedit locusta*, dicit Glossa interl.: *Non patiar perire ubertatem, quam cum perturbatione animi amisistis.* Sed illa ubertas est meritum bonorum operum quod fuit perditum per peccatum. Ergo per pœnitentiam reviviscunt opera meritoria priùs facta.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt per pœnitentiam subsequentem, considerantes quòd opera illa non remanent, ut iterùm vivificari possint. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur; non enim habent vim perducendi in vitam æternam (quod pertinet ad eorum vitam) solùm secundùm quòd actu existunt, sed etiam postquàm actu esse desinunt, secundùm quòd remanent in acceptatione divinâ. Sic autem remanent, quantùm est de se, etiam postquàm per peccatum mortificantur, quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt, secundùm illud Apoc. 3, 11 : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.*

Sed quòd isti qui ea fecit, non sint efficacia ad ducendum in vitam æternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vitâ æternâ. Hoc autem impedimentum tollitur per pœnitentiam, in quantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quòd opera priùs mortificata, per pœnitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea, in vitam æternam, quod est ea reviviscere. Et ita patet quòd opera mortificata per pœnitentiam reviviscunt.

Ad primum ergo dicendum quòd opera peccati per pœnitentiam abolentur secundùm se, ita scilicet quòd ex eis ulteriùs, Deo indulgente, nec macula nec reatus inducatur; sed opera in charitate facta non abolentur à Deo, in cujus acceptatione remanent; sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis, et ideò remoto impedimento, quod est ex parte hominis operantis, Deus implet ex parte suâ illud quod opera merebantur.

Ad secundum dicendum quòd opera in charitate facta non mortificantur secundùm se, sicut dictum est in corp. art., sed solùm per impedimentum superveniens ex parte operantis. Animalia autem moriuntur secundùm se, in quantum privantur principio vitæ, et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd ille qui per pœnitentiam resurgit in minori charitate, consequetur quidem præmium essentiale, secundùm quantitatem charitatis in quâ invenitur; habebit tamen gaudium majus de operibus in primâ charitate factis, quàm de operibus quæ in secundâ fecit, quod pertinet ad præmium accidentale.

Articulus vi. — *Utrùm per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua vivificentur.* — (*4, dist. 14, qu. 2, art. 3, qu. 1, et dist. 15, qu. 1, art. 3, qu. 4 et 5.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua, quæ scilicet non sunt in charitate facta, vivificentur. Difficilius enim videtur quòd ad vitam perveniat illud quod fuit mortificatum, quod nunquàm fit secundùm naturam, quàm illud quod nunquàm fuit vivum, vivificetur, quia ex non vivis secundùm naturam aliqua viva generantur. Sed opera mortificata per pœnitentiam vivificantur, ut dictum est art. præc. Ergo multò magis opera mortua vivificantur.

2. Præterea, remotâ causâ removetur effectus. Sed causa quare opera de genere bonorum sine charitate facta non fuerunt viva, fuit defectus charitatis et gratiæ; sed iste defectus tollitur per pœnitentiam. Ergo per pœnitentiam opera mortua vivificantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit in illud Aggæi 1 : *Seminâstis multum :* « Si quando « videris inter multa mala opera facere pec« catorem quemquam aliqua quæ justa sunt, « non est tam injustus Deus ut propter mul« ta mala obliviscatur paucorum bonorum. » Sed hoc maximè videtur quando mala præterita per pœnitentiam tolluntur. Ergo videtur quòd per pœnitentiam Deus remuneret priora bona opera in statu peccati facta; quod est ea vivificari.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 13, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Hoc autem non esset, si saltem per pœnitentiam subsequentem vivificarentur. Non ergo pœnitentia vivificat opera priùs mortua.

Respondeo dicendum quòd opus aliquod dicitur mortuum dupliciter : uno modo effectivè, quia scilicet est causa mortis, et secundùm hoc opera peccati dicuntur opera mortua, secundùm illud Hebr. 9, 14 : *Sanguis Christi.... emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis.* Hæc igitur opera mortua non vivificantur per pœnitentiam, sed magis abolentur, secundùm illud Hebr 6, 1 :

Non rursùs jacientes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis. Alio modo dicuntur opera mortua privativè, scilicet quia carent vitâ spirituali, quæ est ex charitate, per quam anima Deo conjungitur, ex quo vivit, sicut corpus per animam; et per hunc modum etiam fides, quæ est sine charitate, dicitur mortua, secundùm illud Jacobi 2, 20: *Fides sine operibus mortua est.* Et per hunc etiam modum omnia opera quæ sunt bona ex genere, si sine charitate fiant, dicuntur mortua, in quantum scilicet non procedunt ex principio vitæ; sicut si dicamus sonum citharæ vocem mortuam. Sic igitur differentia mortis et vitæ in operibus est secundùm comparationem ad principium à quo procedunt. Opera autem non possunt iterùm à principio procedere, quia transeunt, et iterùm eadem numero resumi non possunt. Unde impossibile est quòd opera mortua iterùm fiant viva per pœnitentiam.

Ad primum ergo dicendum quòd in rebus naturalibus tam mortua quàm mortificata carent principio vitæ. Sed opera dicuntur mortificata, non ex parte principii ex quo processerunt, sed ex parte impedimenti extrinseci; mortua autem dicuntur ex parte principii. Et ideò non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd opera de genere bonorum sine charitate facta dicuntur mortua propter defectum charitatis et gratiæ, sicut principii. Hoc autem non præstatur eis per pœnitentiam sequentem, ut ex tali principio procedant. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd Deus recordatur bonorum quæ quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vitâ æternâ, quæ debetur solis operibus vivis, id est, ex charitate factis; sed remuneret ea temporali remuneratione, sicut Gregorius dicit in hom. de Divite et Lazaro, 41 in Evang., circa med., quòd *nisi dives ille aliquod bonum egisset, et in præsenti seculo remunerationem accepisset, nequaquàm ei Abraham diceret: « Recepisti bona in vitâ tuâ. »* Vel etiam hoc potest referri ad hoc quòd patietur tolerabilius judicium; unde dicit Augustinus in lib. de Patientiâ, cap. 26: *Non possumus dicere Schismatico melius fuisset ut Christum negando nihil eorum pateretur quæ passus est confitendo; sed existimandum est, tolerabilius ei futurum judicium, quàm si Christum negando, nihil eorum pateretur, ut illud quod ait Apostolus: « Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, « charitatem autem non habuero, nihil mihi « prodest, » intelligatur pertinere ad regnum cœlorum obtinendum, non ad extremi supplicii judicium tolerabiliùs subeundum.*

QUÆSTIO XC.

De partibus pœnitentiæ in generali. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de partibus pœnitentiæ, et primò in generali; secundò in speciali de singulis.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm pœnitentia habeat partes; 2° de numero partium; 3° quales partes sint; 4° de divisione ejus in partes subjectivas.

Articulus primus. — *Utrùm pœnitentiæ debeant partes assignari.* (4, *dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœnitentiæ non debeant partes assignari. Sacramenta enim sunt in quibus divina virtus secretiùs operatur salutem. Sed virtus divina est una et simplex. Non ergo pœnitentiæ, cùm sit sacramentum, debent partes assignari.

2. Præterea, pœnitentia et est virtus et est sacramentum. Sed ei, in quantum est virtus, non assignantur partes, cùm virtus sit habitus quidam, qui est simplex qualitas mentis; similiter etiam et pœnitentiæ, in quantum est sacramentum, non videtur quòd sint partes assignandæ, quia baptismo et aliis sacramentum non assignantur partes. Ergo pœnitentiæ nullo modo debent partes assignari.

3. Præterea, pœnitentiæ materia est peccatum, ut supra dictum est, qu. 84, art. 2. Sed peccato non assignantur partes. Ergo etiam nec pœnitentiæ sunt partes assignandæ.

Sed contra est quòd partes sunt ex quibus perfectio alicujus integratur. Sed pœnitentiæ perfectio integratur ex pluribus, scilicet contritione, confessione et satisfactione. Ergo pœnitentia habet partes.

Respondeo dicendum quòd partes rei sunt in quas materialiter totum dividatur; habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam; unde in 2 Physic., text. 31, partes ponuntur in genere causæ materialis, totum autem in genere causæ formalis. Ubicumque igitur ex parte materiæ invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem.

Dictum est autem supra, qu. 84, art. 2 et 3, quòd in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent per modum materiæ. Et ideò cùm plures actus humani requirantur ad pœnitentiæ perfectionem, scilicet contritio, confessio et satisfactio, ut infra patebit, art. seq., consequens est quòd sacramentum pœnitentiæ habeat partes.

Ad primum ergo dicendum quòd quodlibet sacramentum habet simplicitatem ratione virtutis divinæ, quæ in eo operatur; sed virtus divina propter suî magnitudinem operari potest et per unum et per multa, ratione quorum alicui sacramento possunt partes assignari.

Ad secundum dicendum quòd pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus, non assignantur partes: actus enim humani, qui multiplicantur in pœnitentiâ, non comparantur ad habitum virtutis sicut partes, sed sicut effectus. Unde relinquitur quòd partes assignentur pœnitentiæ, in quantum est sacramentum, ad quod actus humani comparantur ut materia. In aliis autem sacramentis materia non sunt actus humani, sed aliqua res exterior una, sive simplex, ut aqua vel oleum; sive composita, ut chrisma. Et ideò aliis sacramentis non assignantur partes.

Ad tertium dicendum quòd peccata sunt materia remota pœnitentiæ, in quantum scilicet sunt materia vel objectum humanorum

actuum, qui sunt propria materia pœnitentiæ, prout est sacramentum.

Articulus ii.— *Utrùm convenienter assignentur partes pœnitentiæ, contritio, confessio et satisfactio.*—(4, *dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 2; *et* 4, *dist.* 17, *qu.* 3, *art.* 3, *qu.* 4, *et dist.* 22, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 2, *ad* 3; *et* 2 *Cor.* 7, *lect.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur partes pœnitentiæ, contritio, confessio et satisfactio. Contritio enim est in corde, et sic pertinet ad interiorem pœnitentiam; confessio autem est in ore, et satisfactio in opere: et sic duo ultima pertinent ad exteriorem pœnitentiam. Pœnitentia autem interior non est sacramentum, sed sola pœnitentia exterior, quæ sensui subjacet. Non ergo convenienter assignantur hæ partes sacramento pœnitentiæ.

2. Præterea, in sacramento novæ legis confertur gratia, ut supra habitum est, qu. 62, art. 1 et 3. Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo satisfactio non est pars sacramenti.

3. Præterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio est fructus pœnitentiæ, secundùm illud Luc. 3, 8: *Facite fructus dignos pœnitentiæ.* Ergo non est pars pœnitentiæ.

4. Præterea, pœnitentia ordinatur contra peccatum. Sed peccatum potest perfici solùm in corde per consensum, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 72, art. 7. Ergo et pœnitentia. Non ergo pœnitentiæ debent partes poni confessio oris, et satisfactio operis.

Sed contra, videtur quòd debent poni plures partes pœnitentiæ. Pars enim hominis ponitur non solùm corpus, quod est ejus materia, sed etiam anima, quæ est ejus forma. Sed tria prædicta, cùm sint actus pœnitentis, se habent sicut materia, absolutio autem sacerdotis se habet per modum formæ. Ergo absolutio sacerdotis debet poni quarta pars pœnitentiæ.

Respondeo dicendum quòd duplex est pars, ut dicitur in 7 Metaph., text. 33 et 34, scilicet pars essentiæ, et pars quantitatis. Partes essentiæ sunt naturaliter quidem forma et materia, logicè autem est genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut in partes essentiæ. Unde et supra dictum est, quæst. 60, art. 5 et 6, quòd sacramenta consistunt in rebus et verbis. Sed quia quantitas se tenet ex parte materiæ, partes quantitatis sunt partes materiæ. Et hoc modo sacramento pœnitentiæ specialiter assignantur partes, ut dictum est art. præc., quantùm ad actus pœnitentis, qui sunt materia hujus sacramenti.

Dictum est autem supra, quæst. 85, art. 3, ad 3, quòd alio modo fit recompensatio offensæ in pœnitentiâ, et in vindicativâ justitiâ. Nam in vindicativâ justitiâ fit recompensatio secundùm arbitrium judicis, non secundùm voluntatem offendentis vel offensi; sed in pœnitentiâ fit recompensatio offensæ secundùm voluntatem peccantis, et secundùm arbitrium Dei in quem peccatur, quia hìc non quæritur sola redintegratio æqualitatis justitiæ, sicut in justitiâ vindicativâ; sed magis reconciliatio amicitiæ, quod fit dùm offendens recompensat secundùm voluntatem ejus quem offendit. Sic igitur requiritur ex parte pœnitentis, primò quidem voluntas recompensandi, quod fit per contritionem; secundò quòd se subjiciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione; tertiò quòd recompenset secundùm arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et ideò contritio, confessio et satisfactio ponuntur partes pœnitentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd contritio secundùm essentiam quidem est in corde, et pertinet ad interiorem pœnitentiam; virtualiter autem pertinet ad exteriorem pœnitentiam, in quantum scilicet implicat propositum confitendi et satisfaciendi.

Ad secundum dicendum quòd satisfactio confert gratiam, prout est in proposito, et auget eam, prout est in executione, sicut etiam baptismus in adultis, ut supra dictum est, quæst. 68, art. 2, et quæst. 69, art. 8.

Ad tertium dicendum quòd satisfactio est pars pœnitentiæ sacramenti, fructus autem pœnitentiæ virtus.

Ad quartum dicendum quòd plura requiruntur ad bonum, *quod procedit ex integrâ causâ,* quàm ad malum, *quod procedit ex singularibus defectibus,* secundùm Dionysium, cap. 4 de div. Nom., part. 4 lect. 22. Et ideò licèt peccatum perficiatur in consensu cordis, ad perfectionem tamen pœnitentiæ requiritur et contritio cordis, et confessio oris, et satisfactio operis.

Ad contrarium verò patet solutio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

Articulus iii. — *Utrùm prædicta tria sint partes integrales pœnitentiæ.*— (4, *dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prædicta tria non sint partes integrales pœnitentiæ. Pœnitentia enim, ut dictum est qu. 84, art. 3, contra peccatum ordinatur. Sed peccatum cordis, oris et operis sunt partes subjectivæ peccati, et non partes integrales, quia peccatum de quolibet horum prædicatur. Ergo etiam in pœnitentiâ contritio cordis, confessio oris et satisfactio operis non sunt partes integrales.

2. Præterea, nulla pars integralis in se continet aliam sibi condivisam. Sed contritio continet in se confessionem et satisfactionem in proposito. Ergo non sunt partes integrales.

3. Præterea, ex partibus integralibus simul et æqualiter constituitur totum, sicut linea ex suis partibus. Sed hoc non contingit hìc. Ergo prædicta non sunt partes integrales pœnitentiæ.

Sed contra, illæ dicuntur partes integrales ex quibus perfectio totius integratur. Sed ex tribus prædictis integratur perfectio ipsius pœnitentiæ. Ergo sunt partes integrales pœnitentiæ.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt hæc tria esse partes subjectivas pœnitentiæ. Sed hoc non potest esse, quia singu-

lis partibus subjectivis adest tota virtus totius et simul et æqualiter, sicut tota virtus animalis, in quantum est animal, salvatur in quâlibet specie animalis, quæ simul et æqualiter dividunt animal. Sed hoc non est in proposito. Et ideò alii dixerunt quòd sunt partes potentiales; sed nec hoc verum esse potest, quia singulis partibus potentialibus adest totum secundùm totam essentiam, sicut tota essentia animæ adest cuilibet ejus potentiæ. Sed hoc non est in proposito. Unde relinquitur quòd prædicta tria sint partes integrales pœnitentiæ; ad quarum rationem exigitur ut totum non adsit singulis partibus, neque secundùm totam virtutem ejus, neque secundùm totam ejus essentiam, sed omnibus simul.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum, quia rationem mali habet, potest in uno tantùm perfici, ut dictum est art. præc., ad 4, et ideò peccatum quod in solo corde perficitur, est una species peccati. Alia verò species est peccatum quod perficitur in corde et in ore. Tertia verò species est peccatum quod perficitur in corde, ore et opere. Et hujusmodi peccati partes quasi integrales sunt quod est in corde, et quod est in ore, et quod est in opere. Et ideò pœnitentiæ, quæ in his tribus perficitur, hæc tria sunt partes integrales.

Ad secundum dicendum quòd una pars integralis potest continere totum, licèt non secundùm essentiam; fundamentum enim quodammodò virtute continet totum ædificium, et hoc modo contritio continet virtute totam pœnitentiam.

Ad tertium dicendum quòd omnes partes integrales habent ordinem quemdam ad invicem; sed quædam habent ordinem tantùm in situ, sive consequenter se habeant, sicut partes exercitûs, sive se tangant, sicut partes acervi, sive etiam colligentur, sicut partes domûs, sive etiam continuentur, sicut partes lineæ; quædam verò habent insuper ordinem virtutis, sicut partes animalis, quarum prima virtus est cor, et aliæ quodam ordine virtutis dependent ab invicem; tertio modo ordinantur ordine temporis, sicut partes temporis et motûs. Partes igitur pœnitentiæ habent ad invicem ordinem virtutis et temporis, quia sunt actus, non autem ordinem sitûs, quia non habent positionem.

Articulus iv. — *Utrùm convenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortalium, et pœnitentiam venialium.* — (4, *dist.* 16, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *et* 5, *corp., et Matth.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortalium, et pœnitentiam venialium. Pœnitentia enim est secunda tabula post naufragium, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 6; baptismus autem prima. Illud ergo quod est ante baptismum, non debet poni species pœnitentiæ.

2. Præterea, quod potest destruere majus, potest etiam destruere minus. Sed mortale est majus peccatum quàm veniale; illa verò pœnitentia, quæ est de mortalibus, eadem etiam est de venialibus. Non ergo debent poni diversæ species pœnitentiæ.

3. Præterea, sicut post baptismum peccatur venialiter et mortaliter, ita etiam ante baptismum. Si ergo post baptismum distinguitur pœnitentia venialium et mortalium, pari ratione debet distingui ante baptismum. Non ergo convenienter dividitur pœnitentia per has species.

Sed contra est quod Augustinus in lib. de pœnitentiâ (scilicet hom. ult. inter 50, cap. 2, 3 et 4), ponit prædictas tres pœnitentiæ species.

Respondeo dicendum quòd hæc divisio est pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus. Est autem considerandum quòd quælibet virtus operatur secundùm congruentiam temporis, sicut et secundùm alias debitas circumstantias; unde et virtus pœnitentiæ actum suum habet in hoc tempore; secundùm quòd convenit novæ legi.

Pertinet autem ad pœnitentiam ut detestetur peccata præterita cum proposito immutandi vitam in melius, quod est quasi pœnitentiæ finis. Et quia moralia recipiunt speciem secundùm finem, ut in secundâ parte habitum est, 1-2, quæst. 1, art. 3, et qu. 18, art. 4 et 6, conveniens est quòd diversæ species pœnitentiæ accipiantur secundùm diversas immutationes, quas pœnitens intendit.

Est autem triplex immutatio à pœnitente intenta: prima quidem per regenerationem in novam vitam, et hæc pertinet ad pœnitentiam quæ est ante baptismum; secunda autem immutatio est per reformationem vitæ præteritæ jam corruptæ, et hæc pertinet ad pœnitentiam mortalium post baptismum; tertia autem immutatio est in perfectiorem operationem vitæ, et hæc pertinet ad pœnitentiam venialium, quæ remittuntur per aliquem ferventem actum charitatis, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 2 et 3.

Ad primum ergo dicendum quòd pœnitentia quæ est ante baptismum non est sacramentum, sed est actus virtutis disponens ad sacramentum baptismi.

Ad secundum dicendum quòd pœnitentia quæ delet peccata mortalia, delet etiam venialia, sed non convertitur. Et ideò hæ duæ pœnitentiæ se habent sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum quòd ante baptismum non sunt peccata venialia sine mortalibus. Et quia veniale sine mortali dimitti non potest, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 4, ideò ante baptismum non distinguitur pœnitentia mortalium et venialium.

DIVI THOMÆ AQUINATIS

TERTIÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ

Supplementum,

EX EJUSDEM AUCTORIS SCRIPTO IN IV SENTENTIARUM COLLECTUM.

QUÆSTIO PRIMA.

De partibus pœnitentiæ in speciali; et primo de contritione. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de singulis partibus pœnitentiæ; et 1° de contritione; 2° de confessione; 3° de satisfactione. De contritione autem consideranda sunt quinque : 1° quid sit; 2° de quo esse debeat; 3° quanta esse debeat; 4° de duratione ipsius; 5° de effectu ipsius.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm convenienter definiatur; 2° utrùm contritio sit actus virtutis; 3° utrùm attritio possit fieri contritio.

Articulus primus. — *Utrùm contritio sit dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi.* — (*S. Th., 4, dist. 17, qu. 2, art. 1, qu. 1, et seq.*).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd contritio non sit *dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi*, ut quidam definiunt, quia, sicut Augustinus dicit in lib. 14 de Civ. Dei, cap. 6, *dolor est de his quæ nobis nolentibus accidunt.* Sed peccata non sunt hujusmodi. Ergo contritio non est dolor *pro peccatis.*

2. Præterea, contritio nobis à Deo datur; sed quod datur, non assumitur; ergo contritio non est dolor *assumptus.*

3. Præterea, satisfactio, et confessio sunt necessaria ad hoc quòd pœna remittatur, quæ in contritione remissa non fuit. Sed quandoque tota pœna in contritione remittitur. Ergo non est necessarium semper quòd contritus habeat *propositum* confitendi et satisfaciendi.

Sed contra est ipsa definitio.

Respondeo dicendum, quòd ut dicitur Eccli. 10, 15 : *Initium omnis peccati est superbia*, per quam homo sensui suo inhærens, à mandatis divinis recedit. Et ideò oportet quòd illud quod destruit peccatum, hominem à proprio sensu discedere faciat. Ille autem qui in suo sensu perseverat, rigidus, et durus per similitudinem vocatur; sicut durum in materialibus dicitur quod non cedit tactui; unde et frangi dicitur aliquis quando à suo sensu divellitur. Sed inter fractionem, et comminutionem, sive contritionem in rebus materialibus, unde hæc nomina ad spiritualia transferuntur, hoc interest, ut dicitur in 4 Meteor., cap. 12 et 9, quòd frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur, sed comminui, vel conteri, quando ad partes minimas reducitur hoc quod in se solidum erat. Et quia ad dimissionem peccati requiritur quòd affectum peccati homo totaliter dimittat, quem per quamdam continuitatem, et soliditatem in sensu suo habebat; ideò actus ille quo peccatum dimittitur, contritio dicitur per similitudinem. In quâ quidem contritione plura possunt considerari, scilicet ipsa substantia actûs, modus agendi, principium et effectus. Et secundùm hoc de contritione inveniuntur diversæ definitiones traditæ. Quantùm enim ad ipsam substantiam actûs datur prædicta definitio; et quia actus contritionis est actus virtutis, et est pars pœnitentiæ sacramenti; ideò manifestatur in prædictâ definitione in quantum est actus virtutis, in hoc quòd ponitur genus ipsius, scilicet *dolor;* et objectum in hoc quòd dicitur *pro peccatis;* et electio, quæ requiritur ad actum virtutis, in hoc quòd dicitur *assumptus;* sed in quantum est pars sacramenti, per hoc quòd tangitur ordo ipsius ad alias partes, cùm dicitur, *cum proposito confidendi et satisfaciendi.* Alia etiam definitio invenitur, quæ definit contritionem, secundùm quòd est actus virtutis tantùm; sed additur ad prædictam definitionem differentia contrahens ipsam ad specialem virtutem, scilicet pœnitentiam. Dicit enim quòd *contritio est dolor voluntarius pro peccato, puniens in se quod dolet se commisisse.* In hoc enim quòd additur *puniens*, ad specialem virtutem contrahitur. Alia autem definitio invenitur Isidori, lib. 2, de sum. Bono, cap. 12, quæ talis est : *Contritio est compunctio et humilitas mentis cum lacrymis, veniens de recordatione peccati et timore judicii.* Et hæc quidem tangit rationem nominis in hoc quòd dicit, *humilitas mentis;* quia sicut per superbiam aliquis in suo sensu redditur rigidus, ita per hoc quòd a suo sensu contritus recedit, humiliatur; tangit etiam modum exteriorem in hoc quòd dicit, *cum lacrymis;* et principium contritionis in hoc quòd dicit, *veniens de recordatione peccati*, etc. Alia sumitur ex verbis Augustini (implic. sup. psalm. 46, ante med.), quæ tangit effectum contritionis, quæ est: *Contritio est dolor remittens peccatum.* Alia sumitur ex verbis Gregorii, hom. 22 in Ezech., à med., et lib. 33 Moral., cap. 11, quæ talis est : *Contritio est humilitas spiritûs, annihilans peccatum, inter spem et timorem.* Et hæc tangit rationem nominis in hoc quòd dicit quòd contritio est *humilitas spiritûs;* et effectum ejus in hoc quòd dicit, *annihilans peccatum;* et originem in hoc quòd dicit, *inter spem et timorem;* nec solùm ponit causam principalem, quæ est timor, sed etiam concausam, quæ est spes, sine quâ timor desperationem facere posset.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis peccata, quando acciderunt, voluntaria fuerunt, tamen quando de eis conterimur, voluntaria non sunt, et ideò nobis nolentibus accidunt; non quidem secundùm voluntatem, quam tunc habuimus, cùm ea volebamus, sed secundùm illam quam nunc habemus, quâ vellemus quòd nunquàm fuissent.

Ad secundum dicendum, quòd contritio est à Deo solo quantùm ad formam quâ informatur; sed quantùm ad substantiam actûs est ex libero arbitrio, et à Deo, qui cooperatur in omnibus operibus et naturæ et voluntatis.

Ad tertium dicendum quòd quamvis possit tota pœna per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio et satisfactio, tum quia homo non potest esse certus de suâ contritione, quòd fuerit ad totum tollendum sufficiens; tum etiam quia confessio et satisfactio sunt in præcepto. Unde transgressor constitueretur, si non confiteretur et non satisfaceret.

Articulus II. — *Utrum contritio sit actus virtutis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd contritio non sit actus virtutis; passiones enim non sunt actus virtutum, quia *eis non laudamur*, *nec vituperamur :* ut dicitur 2 Ethic., cap. 5. Sed dolor est passio. Cùm ergo contritio sit dolor, videtur quòd non sit actus virtutis.

2. Præterea, sicut contritio dicitur à terendo, ita

et attritio. Sed attritio non est actus virtutis, ut ab omnibus dicitur. Ergo neque contritio.

Sed contra, nihil est meritorium nisi actus virtutis. Sed contritio est actus quidam meritorius. Ergo est actus virtutis.

Respondeo dicendum quòd contritio secundùm proprietatem nominis sui non significat actum virtutis, sed potiùs quamdam corporalem passionem. Sed hìc non quæritur sic de contritione, sed de eo ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio propriæ voluntatis ad malum faciendum importat, quantùm est de se, malum ex genere, ita illius voluntatis annihilatio, et comminutio quiddam de se importat bonum ex genere; quia hoc est detestari propriam voluntatem, quâ peccatum est commissum. Et ideò contritio, quæ hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis, et propter hoc est actus virtutis illius, scilicet cujus est peccatum præteritum detestari, et destruere, scilicet pœnitentiæ, ut patet ex his quæ in decimâ quartâ distinctione dicta sunt (lib. 4 Sent., et 3 part. quæst. 84).

Ad primum ergo dicendum quod in contritione est duplex dolor de peccato : unus in parte sensitivâ, qui passio est, et hìc non est essentialiter contritio, prout est actus virtutis, sed magis effectus ejus. Sicut enim pœnitentiæ virtus exteriorem pœnam corpori infligit ad recompensandam offensam quæ in Deum commissa est officio membrorum, ita etiam et ipsi concupiscibili pœnam infert doloris prædicti, quia etiam ipsa ad peccata cooperabatur. Sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem, in quantum est pars sacramenti, quia sacramenta non solùm in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus, et in rebus sensibilibus nata sunt esse. Alius dolor est in voluntate, qui nihil aliud est quàm displicentia alicujus mali, secundùm quòd affectus voluntatis nominantur per nomina passionum, ut in 3 Sentent., distinct. 26, q. 1, art. 5, dictum est. Et sic contritio est dolor per essentiam, et est actus virtutis pœnitentiæ.

Ad secundum dicendum quòd attritio dicit (1) accessum ad perfectam contritionem; unde in corporalibus dicuntur attrita quæ aliquo modo diminuta sunt, sed non adhuc perfectè sunt comminuta; sed contrita dicuntur, quando omnes partes tritæ sunt simul per divisionem ad minima. Et ideò significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam.

Articulus III. — *Utrùm attritio possit fieri contritio.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd attritio possit fieri contritio. Differt enim contritio ab attritione, sicut formatum ab informi, sed fides informis fit formata. Ergo attritio potest fieri contritio.

2. Præterea, materia recipit perfectionem, remotâ privatione. Sed dolor se habet ad gratiam, sicut materia ad formam, quia gratia informat dolorem. Ergo dolor qui priùs erat informis, culpâ existente, quæ est privatio gratiæ, remotâ culpâ, recipit perfectionem informationis à gratiâ; et sic idem quod priùs.

Sed contra, quorum principia sunt diversa omninò, eorum unum non potest fieri id quod est alterum. Sed attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor filialis (2). Ergo attritio non potest fieri contritio.

Respondeo dicendum quòd super hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt quòd attritio fit contritio, sicut fides informis fit formata. Sed hoc, ut videtur, esse non potest; quia quamvis habitus fidei informis fiat formatus, tamen nunquàm actus fidei informis fit actus fidei formatæ, quia actus ille informis transit et non manet, veniente charitate. Attritio autem et contritio non dicunt habitum, sed actum tantùm; habitus autem virtutum infusarum, qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes, cùm charitatem consequantur, ut in tertio libro dictum est, dist. 27, quæst. 2, art. ult., quæst. 3. Unde antequàm gratia infundatur, non est habitus, à quo actus contritionis postea elicitur; et sic nullo modo attritio potest fieri contritio; et hoc alia opinio dicit.

Ad primum ergo dicendum quòd non est simile de fide et contritione, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd remotâ privatione à materiâ, quæ manet perfectione adveniente, formatur materia illa; sed dolor ille qui erat informis, non manet charitate adveniente, et ideò formari non potest.

Vel dicendum quòd materia essentialiter non habet (1) originem à formâ, sicut actus habet originem ab habitu, quo formatur. Unde non est inconveniens materiam informari aliquâ formâ de novo, quâ priùs non informabatur; sed hoc de actu est impossibile, sicut impossibile est quòd aliquid idem numero oriatur à principio, à quo priùs non oriebatur, quia res semel tantùm in esse producitur.

QUÆSTIO II.

De objecto contritionis. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de objecto contritionis. Circa quod quæruntur sex : 1° utrùm debeat homo conteri de pœnis; 2° utrùm de peccato originali; 3° utrùm de omni actuali commisso; 4° utrùm de peccato actuali committendo; 5° utrùm de peccato alieno; 6° utrùm de singulis peccatis mortalibus.

Articulus primus. — *Utrùm homo debeat conteri de pœnis, et non solùm de culpâ.* — (*S. Th., ubi sup., art. 2, qu. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur . 1. Videtur quòd homo debeat conteri de pœnis, et non solùm de culpâ. Augustinus enim in libro de Pœnitentiâ dicit; (hom. ult. inter quinquaginta, cap. 2, à princ. : *Nemo vitam æternam desiderat, nisi eum hujus vitæ mortalis pæniteat.* Sed mortalitas vitæ quædam pœna est. Ergo pœnitens etiam de pœnis debet conteri.

2. Præterea, dicit Magister, 4, dist. 16, ex verbis Augustini (alius auctor in libro de verâ et falsâ Pœnitent., cap. 14, ante med.), quòd pœnitens debet dolere de hoc quòd virtute se privavit. Sed privatio virtutis quædam pœna est. Ergo contritio est dolor etiam de pœnis.

Sed contra, nullus tenet illud de quo dolet. Sed pœnitens secundùm suum nomen pœnam tenet. Ergo non dolet de pœnâ, et sic contritio, quæ est dolor pœnitentialis, non est de pœnâ.

Respondeo dicendum quòd contritio importat, ut dictum est, quæst. præc., art. 1, alicujus duri et integri comminutionem. Hæc autem integritas et duritia invenitur in malo culpæ, quia voluntas, quæ est ipsius causa in eo qui malè agit, in suis terminis stat, nec præcepto legis cedit, et ideò hujus mali displicentia *contritio* per similitudinem dicitur. Hæc autem similitudo non potest adaptari ad malum pœnæ, quia pœna simpliciter dicit diminutionem, et ideò de malis pœnæ potest esse dolor, sed non contritio.

Ad primum ergo dicendum quòd pœnitentia secundùm Augustinum debet esse de hâc mortali vitâ, non ratione ipsius mortalitatis, nisi pœnitentia largè dicatur omnis dolor; sed ratione peccatorum, ad quæ ex infirmitate hujus vitæ deducimur.

Ad secundum dicendum quòd ille dolor quo quis dolet de amissione virtutis per peccatum, non est essentialiter ipsa contritio, sed est principium ejus; sicut enim aliquis movetur ac appetendum aliquid propter bonum quod inde expectat, ita movetur ad dolendum de aliquo propter malum quod inde consecutus est.

(1) Ita cum Mss. melioribus edit. passim. Al. : *Non dicit.*

(2) Ita passim. Duo Mss., *initialis essentiæ non habet*, etc.

(1) Ita editi omnes cum plurimis Mss. Duo Mss., *materia essentiæ non habet*, etc.

Articulus ii. — *Utrùm contritio debeat esse de peccato originali.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd contritio esse debeat de peccato originali. De peccato enim actuali conteri debemus, non ratione actûs, in quantum est ens quoddam, sed ratione deformitatis; quia actus secundùm suam substantiam bonum quoddam est, et à Deo. Sed peccatum originale habet deformitatem, sicut et actuale. Ergo etiam de eo conteri debemus.

2. Præterea, per peccatum originale homo fuit à Deo aversus, quia pœna ejus erat carentia divinæ visionis. Sed cuilibet debet displicere se fuisse à Deo aversum. Ergo homo debet habere displicentiam peccati originalis; et sic debet de eo conteri.

Sed contra, medicina debet esse proportionata morbo. Sed peccatum originale sine nostrâ voluntate contractum est. Ergo non requiritur quòd per actum voluntatis, qui est contritio, ab ipso purgemur.

Respondeo dicendum quòd contritio est dolor, ut dictum est quæst. præc., art. 1 et 2, respiciens et quodammodò comminuens voluntatis duritiem. Et ideò solùm de illis peccatis potest esse quæ ex duritiâ nostræ voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale nostrâ voluntate non est inductum, sed ex vitiatæ naturæ origine contractum, ideò de ipso non potest esse contritio, propriè loquendo, sed displicentia tantùm, vel dolor.

Ad primum ergo dicendum quòd contritio non est de peccato ratione substantiæ actûs tantùm, quia ex hoc non habet rationem mali; neque iterùm ratione deformitatis tantùm, quia deformitas de se non dicit rationem culpæ, sed quandoque importat pœnam. Debet autem de peccato esse contritio, in quantum importat deformitatem ex actu voluntatis provenientem; et hoc non est in peccato originali, et ideò de eo non est contritio.

Et similiter dicendum ad secundum, quia aversio voluntatis est illa cui debetur contritio.

Articulus iii. — *Utrùm de omni actuali peccato debeamus conteri.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non de omni actuali peccato commisso à nobis debeamus conteri, quia contraria contrariis curantur. Sed quædam peccata per tristitiam committuntur, sicut acedia et invidia. Ergo medicina eorum non debet esse tristitia, quæ est contritio, sed gaudium.

2. Præterea, contritio est actus voluntatis, qui non potest esse de eo quod cognitioni non subjacet. Sed quædam peccata sunt quæ in cognitione non habemus, sicut oblita. Ergo de eis non potest esse contritio.

3. Præterea, per voluntariam contritionem delentur illa, quæ per voluntatem committuntur. Sed ignorantia voluntarium tollit, ut patet per Philosophum, 3 Ethic., cap. 1. Ergo de his quæ per ignorantiam accidunt, non debet esse contritio.

4. Præterea, de illo peccato non debet esse contritio quod per contritionem non tollitur. Sed quædam peccata non tolluntur per contritionem, sicut venialia, quæ adhuc post contritionis gratiam manent. Ergo non de omnibus peccatis præteritis debet esse contritio.

Sed contra, pœnitentia est medicina contra omnia peccata actualia. Sed pœnitentia non est aliquorum, quorum non sit contritio, quæ est prima pars ejus. Ergo et de omnibus peccatis debet esse contritio.

Præterea, nullum peccatum dimittitur, nisi quis justificetur. Sed ad justificationem requiritur contritio, ut priùs dictum est, quæst. præc., art. 1. Ergo de quolibet peccato conteri oportet.

Respondeo dicendum quòd omnis actualis culpa ex hoc contingit quòd voluntas nostra legi Dei non cedit, vel eam transgrediendo, vel omittendo, vel præter eam agendo. Et quia durum est quod habet potentiam ut non facilè patiatur, ideò in omni actuali peccato duritia quædam est voluntatis. Et propter hoc si debeat peccatum curari, oportet quòd per contritionem comminuentem remittatur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut ex dictis patet in corp. et art. præc., ad 1, contritio opponitur peccato ex parte illâ quâ ex electione voluntatis procedit non sequentis imperium divinæ legis, non autem ex parte ejus quod est in peccato materiale; et hoc est illud super quod cadit voluntatis electio. Cadit autem voluntatis electio non solùm super actus aliarum virium, quibus voluntas ad suum finem utitur, sed etiam super actum proprium ipsius voluntatis. Voluntas enim vult se velle aliquid. Et sic electio voluntatis cadit super dolorem illum, sive tristitiam, quæ invenitur in peccato invidiæ, et hujusmodi, sive dolor ille sit in sensu, sive in ipsâ voluntate. Et ideò illis peccatis contritionis dolor opponitur.

Ad secundum dicendum quòd oblivio de aliquo potest esse dupliciter: aut ita quòd totaliter à memoriâ exciderit, et tunc non potest aliquis inquirere illud; aut ita quòd partim à memoriâ exciderit, et partim maneat; sicut cùm recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali, et tunc requiro in memoriâ ad recognoscendum. Et secundùm hoc etiam aliquod peccatum potest esse oblitum dupliciter; aut ita quòd in generali memoriâ maneat, sed non in speciali; et tunc debet cogitare homo ad inveniendum peccatum, quia de quolibet peccato mortali tenetur homo specialiter conteri. Si autem invenire non possit, justâ adhibitâ diligentiâ, sufficit de eo conteri, secundùm quòd in notitiâ tenetur, et debet homo non solùm de peccato, sed de oblivione ejus dolere, quæ ex negligentiâ contingit. Si autem peccatum omninò à memoriâ exciderit, tunc ex impotentiâ faciendi excusatur à debito; et sufficit generalis contritio de omni eo in quo Deum offendit. Sed quando impotentia tollitur, sicut cùm ad memoriam revocatur peccatum, tunc tenetur homo specialiter conteri; sicut etiam pauper, qui non potest solvere quod debet, excusatur; et tamen tenetur, cùm primò poterit.

Ad tertium dicendum quòd si ignorantia omninò voluntatem tolleret malè agendi, excusaret, et non esset peccatum; sed quandoque non totaliter tollit voluntatem, et tunc à toto non excusat, sed à tanto; et ideò de peccato per ignorantiam commisso debet homo conteri.

Ad quartum dicendum quòd post contritionem de mortali potest remanere veniale, sed non post contritionem de veniali; et ideò de venialibus etiam debet esse contritio eo modo quo et pœnitentia, sicut supra dictum est, 4, dist. 16, q. 2, art. 2, q. 2, et 3 part., q. 87, art. 1.

Articulus iv. — *Utrùm de peccatis futuris quis debeat conteri.*—(*S. Th. 4, dist. 16, qu. 1, art. 2, qu. 4, et quæst. 2, art. 2, qu. 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri. Contritio enim est actus liberi arbitrii; sed liberum arbitrium magis se extendit ad futura quàm ad præterita, quia electio, quæ est actus liberi arbitrii, est de contingentibus futuris, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2 et 3. Ergo contritio magis est de peccatis futuris quàm de præteritis.

2. Præterea, peccatum aggravatur ex consequenti effectu; unde Hieronymus dicit (id habet implic Basil. in lib. de verâ Virginit., parùm ante med.), quòd pœna Arii nondùm est determinata, quia adhuc est possibile aliquos per ejus hæresim corruere, quibus corruentibus ejus pœna augetur; et similiter est de illo qui judicatur homicida, si lethaliter percusserit, etiam antequàm percussus moriatur. Sed in illo intervallo medio debet peccator conteri de peccato. Ergo non solùm secundùm quòd habet quantitatem ex præterito actu, sed etiam secundùm quòd habet quantitatem ex futuro, et sic contritio respicit futurum.

Sed contra, contritio est pars pœnitentiæ. Sed pœni-

tentia semper respicit præterita. Ergo et contritio, et sic non est de peccato futuro.

Respondeo dicendum quòd in omnibus motoribus et mobilibus ordinatis ita est quòd motor inferior habet motum proprium, et præter hoc sequitur in aliquo motum superioris motoris; sicut patet in motu planetarum, qui præter motus proprios sequuntur motum primi orbis. In omnibus autem virtutibus moralibus primus motor est ipsa prudentia, quæ dicitur auriga virtutum. Et ideò quælibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiæ. Et ideò cùm pœnitentia sit quædam virtus moralis, quia est pars justitiæ, cum actu proprio consequitur prudentiæ motum. Proprius autem actus ejus est in objectum proprium, quod est peccatum commissum. Et ideò actus ejus proprius et principalis, scilicet contritio, secundùm suam speciem respicit tantùm peccatum præteritum; sed ex consequenti respicit peccatum futurum, secundùm quòd habet aliquid de actu prudentiæ adjunctum; et tamen in illud futurum secundùm rationem propriæ speciei non movetur. Et propter hoc ille qui conteritur, dolet de peccato præterito, et cavet futurum. Sed non dicitur esse contritio de peccato futuro, sed magis cautio, quæ est pars prudentiæ contritioni adjuncta.

Ad primum ergo dicendum quòd liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundùm quòd est de actibus, sed non secundùm quòd est de objectis actuum, quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus præteritis et necessariis; sed tamen ipse actus cogitationis, secundùm quòd sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est. Et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundùm quòd sub libero arbitrio cadit; sed objectum ejus potest esse præteritum.

Ad secundum dicendum quòd ille effectus consequens, qui peccatum aggravat, jam in actu præcessit velut in causâ, et ideò quando commissum est, totam suam quantitatem habuit, et ex effectu consequente non accrescit ei aliquid quoad culpæ rationem, quamvis accrescat quoad pœnam accidentalem, secundùm quòd plures habebit rationes dolendi in inferno de pluribus malis ex suo peccato consecutis. Et sic loquitur Hieronymus (Basilius). Unde non oportet quòd contritio sit nisi de peccatis præteritis.

Articulus v. — *Utrùm homo debeat conteri de peccato alieno.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo debeat conteri de peccato alieno. Non enim petit aliquis indulgentiam nisi de peccato de quo contritus est. Sed de peccatis alienis indulgentia petitur in psal. 18, 13, *Ab alienis parce servo tuo.* Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

2. Præterea, homo ex charitate debet diligere proximum sicut seipsum. Sed propter dilectionem suî et de malis suis dolet, et bona desiderat. Ergo cùm teneamur proximo desiderare bona gratiæ, sicut et nobis, videtur quòd debeamus de peccatis ejus dolere, sicut et de nostris. Sed contritio nihil est aliud quàm dolor de peccatis. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

Sed contra, contritio est actus pœnitentiæ virtutis. Sed nullum pœnitet nisi de his quæ ipse fecit. Ergo nullus conteritur de peccatis alienis.

Respondeo dicendum quòd illud idem conteritur quod priùs durum et integrum fuit. Unde oportet quòd contritio de peccato sit in eodem in quo peccati duritia præcessit; et sic de alienis peccatis non est contritio.

Ad primum ergo dicendum, quòd ab alienis peccatis sibi parci propheta precatur, in quantum ex consortio peccatorum aliquis per consensum aliquam immunditiam contrahit, sicut scriptum est psal. 17, 27: *Cum perverso perverteris.*

Ad secundum dicendum quòd de peccatis aliorum dolere debemus; non tamen oportet quòd de eis conteramur; quia non omnis dolor de peccato præterito est contritio, ut patet ex dictis in corp. et art. 2 huj. quæst.

Articulus vi. — *Utrùm de singulis peccatis mortalibus requiratur contritio.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requiratur de singulis peccatis mortalibus contritio. Est enim motus contritionis in justificatione in instanti. Sed in instanti non potest homo recogitare singula peccata. Ergo non oportet quòd sic contritio de singulis peccatis.

2. Præterea, contritio debet esse de peccatis, secundùm quòd avertunt à Deo, quia conversio ad creaturam sine aversione à Deo contritionem non requirit. Sed omnia peccata mortalia in aversione conveniunt. Ergo contra omnia sufficit una contritio.

3. Præterea, plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem, quàm actuale et originale. Sed unus baptismus delet omnia actualia et originale. Ergo una contritio generalis delet omnia peccata mortalia.

Sed contra, diversorum morborum diversæ sunt medicinæ, quia *non sanat oculum, quod sanat calcaneum*, ut dicit Hieronymus (sup. illud Marci 9: *Hoc genus dæmoniorum*). Sed contritio est medicina singularis contra unum mortale. Ergo non sufficit una communis de omnibus.

Præterea, contritio explicatur per confessionem. Sed oportet singula peccata mortalia confiteri. Ergo et de singulis conteri.

Respondeo dicendum quòd contritio potest considerari dupliciter, scilicet quantùm ad suî principium, et quantùm ad terminum. Et dico principium contritionis cogitationem, quâ quis cogitat de peccato, et dolet, etsi non dolore contritionis, saltem dolore attritionis. Terminus autem contritionis est quando dolor ille jam gratiâ informatur. Quantùm ergo ad principium contritionis, oportet quòd de singulis peccatis, quæ quis in memoriâ habet, conteratur; sed quantùm ad terminum sufficit quòd sit una communis de omnibus: tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum præcedentium.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd quamvis omnia peccata mortalia conveniant in aversione, tamen differunt in causâ, et modo aversionis, et quantitate elongationis à Deo, et hoc est secundùm diversitatem conversionis.

Ad tertium dicendum quòd baptismus agit in virtute meriti Christi, qui habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata; et propterea unus sufficit contra omnia peccata. Sed in contritione cum merito Christi requiritur actus noster; et ideò oportet quòd singulis peccatis respondeat singillatim, cùm non habeat infinitam virtutem ad contritionem. Vel dicendum quòd baptismus est spiritualis generatio; sed pœnitentia quantùm ad contritionem, et alias suî partes est spiritualis quædam sanatio per modum cujusdam alterationis. Patet autem in generatione corporali alicujus, quæ est cum corruptione, quòd unâ generatione removentur omnia accidentia contraria rei generatæ, quæ erant accidentia rei corruptæ; sed in alteratione removetur tantùm unum accidens accidenti contrarium, ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus baptismus simul delet omnia peccata, novam vitam inducendo; sed pœnitentia non delet omnia peccata, nisi ad singula feratur: et ideò oportet de singulis conteri et confiteri.

QUÆSTIO III.

De quantitate contritionis. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de quantitate contritionis. Circa quod quæruntur tria; 1° utrùm contritio sit major dolor qui esse possit in naturâ; 2° utrùm possit esse nimis magnus contritionis dolor; 3° utrùm debeat esse major dolor de uno peccato quàm de alio.

Articulus primus. — *Utrùm contritio sit major dolor qui esse possit in naturâ.* — (*S. Thom., ubi sup., art. 3, qu. 1, et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd contritio non sit major dolor qui esse possit in naturâ. Dolor enim est sensus læsionis. Sed aliquæ læsiones magis sentiuntur quam læsio peccati, sicut læsio vulneris. Ergo non est maximus dolor contritio.

2. Præterea, ex effectu sumimus judicium de causâ. Sed effectus doloris sunt lacrymæ. Cùm ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales pro peccatis, quas tamen emittit de morte amici, vel de percussione, vel aliquo hujusmodi, videtur quòd contritio non sit dolor maximus.

3. Præterea, quantò aliquid plus habet de admixtione contrarii, tantò est minùs intensum. Sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum; quia contritus gaudet de liberatione, de spe veniæ, et de multis hujusmodi. Ergo dolor ejus est minimus.

4. Præterea, dolor contritionis displicentia est quædam. Sed multa sunt quæ magis displicent contrito quàm peccata sua præterita; non enim vellet pœnam inferni sustinere potiùs quàm peccare; nec iterùm sustinuisse omnes pœnas temporales, aut etiam sustinere; aliàs pauci invenirentur contriti. Ergo dolor contritionis non est maximus.

Sed contra, secundùm Augustinum, lib. 14, de Civ. Dei, cap. 7 et 9, *omnis dolor in amore fundatur.* Sed amor charitatis, in quo fundatur dolor contritionis, est maximus. Ergo et dolor contritionis est maximus.

Præterea, dolor est de malo. Ergo de magis malo debet esse major dolor. Sed culpa est magis malum quàm pœna. Ergo dolor de culpâ, qui est contritio, excedit omnem alium dolorem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, q. 1, art. 2, ad 1, in contritione est duplex dolor: unus est in ipsâ voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quæ nihil aliud est quàm displicentia præteriti peccati, et talis dolor in contritione excedit omnes alios dolores, quia quantùm aliquid placet, tantùm contrarium ejus displicet; finis autem ultimus super omnia placet, cùm omnia propter ipsum desiderentur; et ideò peccatum, quod à fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitivâ, qui causatur ex primo dolore vel ex necessitate naturæ, secundùm quòd vires inferiores sequuntur motum superiorum, vel ex electione, secundùm quòd homo pœnitens in se ipso hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat; et neutro modo oportet quòd sit maximus dolor, quia vires inferiores moventur vehementiùs ab objectis propriis quàm ex redundantiâ superiorum virium. Et ideò quantò operatio superiorum virium est propinquior objectis inferiorum, tantò magis sequuntur eorum motum. Et ideò major dolor est in sensitivâ parte ex læsione sensibili, quàm sit ille qui in ipsam redundat ex ratione; similiter major, qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante, quàm qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitivâ parte ex displicentiâ rationis proveniens de peccato, non est major dolor aliis doloribus qui in ipsâ sunt; et similiter nec dolor qui est voluntariè assumptus, tum quia non obedit affectus inferior superiori ad nutum, ut tanta et talis passio sequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat superior; tum etiam quia passiones à ratione sumuntur in actibus virtutum secundùm mensuram quamdam, quam quandoque dolor qui est sine virtute, non servat, sed excedit.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut dolor sensibilis est de sensu læsionis, ita dolor interior est de cognitione alicujus nocivi. Et ideò quamvis læsio peccati secundùm exteriorem sensum non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundùm sensum interiorem rationis.

Ad secundum dicendum quòd corporales immutationes immediatè consequuntur ad passiones sensitivæ partis, et eis mediantibus ad affectiones appetitivæ superioris. Et inde est quòd ex dolore sensibili, vel etiam sensibili nocivo citiùs defluunt lacrymæ corporales quàm de dolore spirituali contritionis.

Ad tertium dicendum quòd gaudium illud quod pœnitens de dolore habet, non minuit displicentiam, quia ei non contrariatur, sed auget, secundùm quòd omnis operatio augetur per propriam delectationem, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 5; sicut qui delectatur in addiscendo aliquam scientiam, meliùs addiscit, et similiter qui gaudet de displicentiâ, vehementiorem displicentiam habet. Sed benè potest esse quòd illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem sensitivam resultante.

Ad quartum dicendum quòd quantitas displicentiæ de aliquâ re debet esse secundùm quantitatem malitiæ ipsius. Malitia autem in culpâ mortali mensuratur ex eo in quem peccatur, in quantum est ei indigna, et ex eo qui peccat, in quantum est ei nociva. Et quia homo debet magis Deum quàm seipsum diligere, ideò plus debet odire culpam, in quantum est offensa Dei, quàm in quantum est nociva sibi. Est autem nociva ei principaliter, in quantum separat ipsum à Deo; et ex hâc parte ipsa separatio à Deo, quæ pœna quædam est, magis debet displicere quàm ipsa culpa, in quantum hoc nocumentum inducit; quia quod propter alterum oditur, minùs oditur, sed minùs quàm culpa, in quantum est offensa in Deum. Inter omnes autem pœnas malitiæ attenditur quidam ordo secundùm quantitatem nocumenti. Et ideò cùm hoc sit maximum nocumentum, quà maximum bonum privatur, erit inter pœnas maxima separatio à Deo. Est etiam alia quantitas malitiæ accidentalis, quàm oportet in displicentiâ attendere, secundùm rationem præsentis et præteriti, quia quod præteritum est, jam non est; unde habet minùs de ratione malitiæ et bonitatis. Et inde est quòd plus refugit homo sustinere aliquid mali in præsenti, vel in futuro, quam horreat de præterito. Unde nec aliqua passio animæ directè respondet præterito, sicut dolor respondet præsenti malo, et timor futuro. Et propter hoc de duobus malis præteritis illud magis abhorret animus, cujus major effectus in præsenti remanet, vel in futurum timetur, etiamsi in præterito minus fuerit. Et quia effectus præcedentis culpæ non ita percipitur quandoque sicut effectus præteritæ pœnæ, tum quia culpa perfectiùs sanatur quàm quædam pœna, tum quia defectus corporalis magis est manifestus quàm spiritualis, ideò etiam homo benè dispositus quandoque magis in se percipit horrorem præcedentis pœnæ, quàm præcedentis culpæ, quamvis magis esset paratus pati eamdem pœnam quàm committere eamdem culpam. Est etiam considerandum in comparatione culpæ et pœnæ, quòd quædam pœnæ habent inseparabiliter conjunctam Dei offensam, sicut separatio à Deo; quædam etiam addunt perpetuitatem, sicut pœna inferni. Ergo pœna illa quæ offensam annexam habet, eodem modo cavenda est, sicut etiam culpa; sed illa quæ perpetuitatem addit, est magis quàm culpa simpliciter fugienda. Si tamen ab eis separetur ratio offensæ, et consideretur tantùm ratio pœnæ, minùs habent de malitiâ quàm culpa, in quantum est offensa Dei: et propter hoc minùs debent displicere.

Sciendum est etiam quòd quamvis talis debeat esse contriti dispositio, non tamen de eis tentandus est, quia affectus suos homo non de facili mensurare potest; quandòque illud quod minùs displicet, videtur magis displicere, quia est propinquius nocumento sensibili, quod magis est nobis notum.

Articulus II. — *Utrùm possit esse nimis magnus contritionis dolor.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non possit esse nimis magnus contritionis dolor. Nullus enim dolor potest esse immoderatior quàm ille qui proprium subjectum destruit. Sed dolor contritionis, si est tantus quòd mortem, vel corruptionem corporis

inducat, est laudabilis. Dicit enim Anselmus (implic. in lib. Medit., vers. fin.) : *Utinam sic impinguentur viscera animæ meæ, ut medullæ corporis mei exsiccentur;* et Augustinus dicit (alius auctor lib. de Contrit. cordis, cap. 10, ad fin.) *se esse dignum oculos cæcare plorando*. Ergo dolor contritionis non potest esse nimius.

2. Præterea, dolor contritionis ex amore charitatis procedit. Sed amor charitatis non potest esse nimius. Ergo nec dolor contritionis.

Sed contra, omnis virtus moralis corrumpitur per superabundantiam et defectum. Sed contritio est actus virtutis moralis, scilicet pœnitentiæ, cùm sit pars justitiæ. Ergo potest esse superfluus dolor de peccatis.

Respondeo dicendum quòd contritio ex parte doloris qui est in ratione, scilicet displicentiæ, quo peccatum displicet, in quantum est offensa Dei, non potest esse nimia; sicut nec amor charitatis, quo intenso talis displicentia intenditur, potest esse nimius. Sed quantùm ad dolorem sensibilem potest esse nimia sicut etiam exterior corporis afflictio potest esse nimia. In his autem omnibus debet accipi pro mensurâ conservatio subjecti, et bonæ habitudinis sufficientis ad ea quæ agenda incumbunt; et propter hoc dicitur Rom. 12, 1 : *Rationabile* sit *obsequium vestrum*.

Ad primum ergo dicendum quòd Anselmus desiderabat ex pinguedine devotionis medullas corporales exsiccari, non quantùm ad humorem naturalem, sed quantùm ad desideria, et concupiscentias corporales. Augustinus autem quamvis dignum se cognosceret amissione exteriorum oculorum propter peccatum, quia quilibet peccator non solùm æternâ, sed etiam temporali morte dignus est, non tamen volebat sibi oculos cæcare.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de dolore qui est in ratione.

Tertia autem procedit de dolore sensitivæ partis.

ARTICULUS III. — *Utrùm debeat esse major dolor de uno peccato quàm de alio.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeat esse major dolor de uno peccato quàm de alio. Hieronymus enim, epist. 27, cap. 7, in med., collaudat Paulam de hoc quòd *minima peccata sicut magna plangebat*. Ergo non est magis dolendum de uno quàm de alio.

2. Præterea, motus contritionis est subitus. Sed non potest esse unus motus subitus intensior simul et remissior. Ergo contritio non debet esse major de uno, quàm de alio peccato.

3. Præterea, de peccato præcipuè est contritio, secundùm quòd à Deo avertit. Sed in aversione omnia peccata mortalia conveniunt, quia omnia tollunt gratiam, quâ anima Deo conjungitur. Ergo de omnibus peccatis mortalibus æqualis debet esse contritio.

Sed contra, Deuteronom. 25, 2, dicitur : *Secundùm mensuram peccati* (1) *erit et plagarum modus*. Sed in contritione peccatis plagæ commensurantur, quia contritio habet propositum satisfaciendi annexum. Ergo contritio magis debet esse de uno peccato quàm de alio.

Præterea, de hoc debet homo conteri quod debuit vitare. Sed homo deberet magis vitare unum peccatum quàm aliud, quia gravius est, si necessitas alterum faciendi incumberet. Ergo et similiter debet de uno, scilicet graviori, magis quàm de alio dolere.

Respondeo dicendum quòd de contritione dupliciter possumus loqui : uno modo secundùm quòd sigillatim singulis peccatis respondet, et sic quantùm ad dolorem superioris affectûs requiritur quòd de majori peccato quis doleat magis, quia ratio doloris est magis in uno quàm in alio, scilicet offensa Dei, ex magis enim inordinato actu Deus magis offenditur; similiter etiam cùm majori culpæ major pœna debeatur, etiam dolor sensitivæ partis, secundùm quòd pro peccato ex electione assumitur, quasi pœna peccati, debet esse major de majori peccato; secundùm autem quòd ex impressione superioris appetitûs nascitur in inferiori, attenditur quantitas doloris secundùm dispositionem partis inferioris ad recipiendam impressionem à superiori, et non secundùm quantitatem peccati. Alio modo potest accipi contritio, secundùm quòd est simul de omnibus peccatis, sicut in actu justificationis, et hæc quidem contritio vel ex singulorum consideratione peccatorum procedit; et sic quamvis sit actus unus, tamen distinctio peccatorum virtute manet in ipso; vel ad minus habet propositum de singulis cogitandi annexum; et sic etiam habitualiter est magis de uno quàm de alio.

Ad primum ergo dicendum quòd Paula non laudatur de hoc quòd de omnibus peccatis doleret æqualiter, sed quia de parvis peccatis tantùm dolebat, ac si essent magna, per comparationem ad alios qui de peccatis dolent; sed ipsa multò ampliùs de majoribus doluisset.

Ad secundum dicendum quòd in illo contritionis motu subitaneo, quamvis non actualiter distinctio intentionis respondens diversis peccatis inveniri possit, tamen invenitur ibi eo modo, sicut dictum est in corp., et etiam alio modo, secundùm quòd singula peccata ordinem habent ad illud de quo in illâ contritione generali contrito dolendum occurrit, scilicet offensam Dei. Qui enim aliquod totum diligit, potentiâ etiam diligit partes ejus, quamvis non actu; et hoc modo, secundùm quòd habent ordinem ad totum, quasdam plus, quasdam minùs diligit; sicut qui aliquam communitatem diligit, virtute singulos diligit plus et minùs, secundùm eorum ordinem in bono communi. Et similiter qui dolet de hoc quòd Deum offendit, de diversis implicitè dolet diversimodè, secundùm quòd plus vel minùs per ea Deum offendit.

Ad tertium dicendum quòd quamvis quodlibet peccatum mortale à Deo avertat et gratiam tollat, tamen quoddam plus elongat quàm aliud, in quantum habet majorem dissonantiam ex suâ inordinatione ad ordinem divinæ bonitatis, quàm aliud.

QUÆSTIO IV.

DE TEMPORE CONTRITIONIS. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de tempore contritionis.

Circa quod tria quæruntur : 1° utrùm tota vita hæc sit contritionis tempus; 2° utrùm expediat continuè de peccato dolere; 3° utrùm post hanc vitam animæ de peccatis conterantur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm tota hæc vita sit contritionis tempus.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 37, *qu.* 2, *art.* 4, *quæst.* 1, *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non tota hæc vita sit contritionis tempus. Sicut enim de peccato commisso debet esse dolor, ita et pudor. Sed non per totam vitam durat pudor de peccato, quia, sicut dicit Ambrosius, lib. 2, de Pœnit., cap. 7, à med., *non habet quòd erubescat cui peccatum dimissum est*. Ergo videtur quòd nec contritio, quæ est dolor de peccato.

2. Præterea, 1 Joan. 4, 18, dicitur quòd *perfecta charitas foràs mittit timorem, quoniam timor pœnam habet*. Sed dolor etiam pœnam habet. Ergo in statu perfectæ charitatis non potest dolor contritionis manere.

3. Præterea, de præterito non potest esse dolor, qui propriè est de malo præsenti, nisi secundùm quòd aliquid de peccato præterito in præsenti manet. Sed quandoque pervenitur ad aliquem statum in hâc vitâ in quo nihil de peccato præterito manet, neque dispositio, neque culpa, neque reatus aliquis. Ergo non oportet ulteriùs de illo peccato dolere.

4. Præterea, Rom. 8, 28, dicitur quòd *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, etiam peccata, ut dicit Glossa (August., lib. de Corrept. et Grat., cap.

(1) Vulgata, *Pro mensurâ peccati*.

9, à med.). Ergo non oportet post remissionem peccati quòd de ipso doleant.

5. Præterea, contritio est pars pœnitentiæ contra satisfactionem divisa. Sed non oportet semper satisfacere. Ergo nec oportet de peccato semper conteri.

Sed contra, Augustinus in lib. de Pœnit., (seu alius auctor, de verâ et falsâ Pœnit., cap. 13) dicit quòd *ubi dolor finitur, deficit pœnitentia, ubi deficit pœnitentia, nihil relinquitur de veniâ.* Ergo videtur, cùm oporteat veniam concessam non perdere, quòd oporteat semper de peccato dolere.

Præterea, Eccli. 5, 5, dicitur : *De propitiato peccato* (1) *noli esse sine metu.* Ergo homo semper debet dolere ad peccatorum proportionem habendam.

Respondeo dicendum quòd in contritione, ut dictum est quæst. 3, art. 1, est duplex dolor : unus rationis, qui est detestatio peccati à se commissi ; alius sensitivæ partis, qui ex isto consequitur. Et quantùm ad utrumque contritionis tempus est totius vitæ præsentis status. Quamdiù enim est aliquis in statu viæ, detestatur incommoda quibus à perventione ad terminum viæ retardatur vel impeditur. Unde cùm per peccatum præteritum vitæ nostræ cursus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum, recuperari non potest, oportet quòd semper in vitæ hujus tempore status contritionis maneat, quantùm ad peccati detestationem. Similiter etiam quantùm ad sensibilem dolorem, qui ut pœna à voluntate assumitur : quia enim homo pœnam æternam peccando meruit, et contra æternum Deum peccavit, debet pœna æterna in temporalem mutata, saltem dolor in toto hominis æterno, id est, in statu hujus vitæ, manere. Et propter hoc dicit Hugo de Sancto Victore, tract. 6 Sum. Sent., cap. 11, à med., quòd *Deus absolvens hominem à culpâ et pœnâ æternâ, ligat eum vinculo perpetuæ detestationis peccati.*

Ad primum ergo dicendum quòd erubescentia respicit peccatum, solùm in quantum habet turpitudinem ; et ideò postquàm peccatum quantùm ad culpam remissum est, non manet pudori locus ; manet autem dolori, qui non solùm de culpâ est, in quantum habet turpitudinem, sed etiam in quantum habet nocumentum annexum.

Ad secundum dicendum quòd timor servilis, quem charitas foràs mittit, oppositionem habet ad charitatem ratione servitutis, quia pœnam respicit ; sed dolor contritionis ex charitate causatur, ut dictum est quæst. 3, art. 2, et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd quamvis per pœnitentiam peccator redeat ad gratiam pristinam, et immunitatem à reatu pœnæ, nunquàm tamen redit ad pristinam dignitatem innocentiæ : et ideò semper ex præterito peccato aliquid in ipso manet.

Ad quartum dicendum quòd sicut non debet homo facere mala ut veniant bona, ita non debet gaudere de malis, quia ex eis occasionaliter proveniunt bona divinâ gratiâ, vel providentiâ agente, quia illorum bonorum peccata causa non fuerunt, sed magis impedimenta ; sed divina providentia ea causavit, et de eâ debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

Ad quintum dicendum quòd satisfactio attenditur secundùm pœnam taxatam, quæ pro peccatis injungi debet ; et ideò potest terminari, ut non oporteat ulteriùs satisfacere. Hæc autem pœna præcipuè proportionatur culpæ ex parte conversionis, ex quâ finitatem habet. Sed dolor contritionis respondet culpæ ex parte aversionis, ex quâ habet quamdam infinitatem ; unde et contritio semper debet manere ; nec est inconveniens, si remoto posteriori, remaneat prius.

Articulus II. — *Utrùm expediat continuè de peccato dolere.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non expediat continuè de peccato dolere. Expedit enim quandoque gaudere, ut patet, Philipp. 4, ubi super illud : *Gaudete in Domino semper,* dicit Glossa ord. quòd *necessarium est gaudere.* Sed non est possibile gaudere simul et dolere. Ergo non expedit continuè de peccato dolere.

2. Præterea, illud quod est de se malum et fugiendum, non est assumendum, nisi quatenùs est necessarium ut medicina ad aliquid, sicut patet de ustione et sectione vulneris. Sed tristitia de se mala est, unde dicitur Eccli. 30, 24 : *Tristitiam longè expelle à te* ; et subditur causa : *Multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illâ ;* hoc etiam Philosophus dicit in 7 Ethicorum, cap. 13 et 14, et in 10, cap. 5. Ergo non debet ampliùs dolere de peccato, nisi quatenùs sufficit ad peccatum delendum. Sed statim post primam contritionis tristitiam peccatum deletum est. Ergo non expedit ulteriùs dolere.

3. Præterea, Bernardus dicit (serm. 11 in Cant., cap. 11) : *Dolor bonus est, si continuus non sit ; mel enim absynthio est admiscendum.* Ergo videtur quòd non expedit continuè dolere.

Sed contra est quod Augustinus dicit (alius auctor, lib. de verâ et falsâ Pœnit., cap. 13, in fin.) : *Semper doleat pœnitens, et dolore gaudeat.*

Præterea, actus in quibus consistit beatitudo, expedit semper continuare, quantùm possibile est. Sed hujusmodi est dolor de peccato, quod patet, Matth 5, 5 : *Beati qui lugent.* Ergo expedit dolorem continuare, quantùm possibile est.

Respondeo dicendum quòd hæc est conditio in actibus virtutum inventa, quòd non potest in eis accipi superfluum, et diminutum, ut in 2 Ethic. probatur, cap. 6 et 7). Unde cùm contritio, quantùm ad id quòd est displicentia quædam in appetitu rationis, sit actus pœnitentiæ virtutis, nunquàm potest ibi esse superfluum, sicut nec quantùm ad intensionem, ita nec quantùm ad durationem, nisi secundùm quòd actus unius virtutis impedit actum alterius magis necessarium pro tempore illo. Unde quantò magis homo continuè (1) in actibus hujus displicentiæ esse potest, tantò meliùs est, dummodò actibus aliarum virtutum vacet suo tempore, secundùm quòd oportet. Sed passiones possunt habere superfluum et diminutum et quantùm ad intensionem, et quantùm ad durationem. Et ideò sicut passio doloris, quem voluntas assumit, debet esse moderatè intensa, ita debet moderatè durare, ne si nimis duret, homo in desperationem, et pusillanimitatem, et hujusmodi vitia labatur.

Ad primum ergo dicendum quòd gaudium seculi impeditur per dolorem contritionis ; non autem gaudium quod de Deo est, quia habet ipsum dolorem pro materiâ.

Ad secundum dicendum quòd illud Eccli. de tristitiâ seculi loquitur ; Philosophus autem loquitur de tristitiâ quæ est passio, quâ moderatè utendum est, secundùm quòd expedit ad finem ad quem assumitur.

Ad tertium dicendum quòd Bernardus loquitur de dolore qui est passio.

Articulus III. — *Utrùm etiam post hanc vitam animæ de peccatis conterantur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam post hanc vitam animæ de peccatis conterantur. Amor enim charitatis displicentiam de peccato causat. Sed post hanc vitam manet in animabus charitas et quantùm ad actum, et quantùm ad habitum, quia *charitas nùnquàm excidit,* ut dicitur 1 Corinth. 13, 8. Ergo manet displicentia de peccato commisso, quæ essentialiter est contritio.

2. Præterea, magis est dolendum de culpâ quàm de pœnâ. Sed animæ in purgatorio dolent de pœnâ sensibili, et de dilatione gloriæ. Ergo multò magis dolent de culpâ ab eis commissâ.

3. Præterea, pœna purgatorii satisfactoria est de

(1) Ita cum veteri exemplo à Theologis adhibito, et Vulgatâ editi passim. Nicolaius, aliique : *De propitiatu peccatorum,* etc.

(1) Ita ex cit. cod. passim. Al. : *Quantumcumque homo continuè.*

peccato. Sed satisfactio habet efficaciam ex vi contritionis. Ergo contritio manet post hanc vitam.

Sed contra, contritio est pars pœnitentiæ sacramenti. Sed sacramenta non manent post hanc vitam. Ergo nec contritio.

Præterea, contritio potest esse tanta quòd deleat et culpam, et pœnam. Si ergo animæ in purgatorio conteri possent, posset vi contritionis earum reatus pœnæ eis dimitti, et ita à pœnâ sensibili liberari : quod est falsum.

Respondeo dicendum quòd in contritione tria consideranda sunt : primum est contritionis genus, quod est dolor ; secundum est contritionis forma, quæ est actus virtutis gratiâ informatus ; tertium est contritionis efficacia, quæ est actus meritorius et sacramentalis, et quodammodò satisfactorius. Animæ igitur post hanc vitam, quæ in patriâ sunt, contritionem habere non possunt, quia carent dolore propter gaudii plenitudinem. Illæ verò quæ sunt in inferno, carent contritione, quia etsi dolorem habeant, deficit tamen in eis gratia dolorem informans, sed illæ quæ in purgatorio sunt, habent dolorem de peccatis gratiâ informatum, sed non meritorium, quia non sunt in statu merendi. In hâc autem vitâ omnia tria prædicta inveniri possunt.

Ad primum ergo dicendum quòd charitas non causat istum dolorem nisi in illis qui doloris capaces sunt ; sed plenitudo gaudii in beatis omnem capacitatem doloris excludit : et ideò quamvis charitatem habeant, tamen contritione carent.

Ad secundum dicendum quòd animæ in purgatorio dolent de peccatis ; sed ille dolor non est contritio, quia deest ei contritionis efficacia.

Ad tertium dicendum quòd pœna illa quam animæ in purgatorio sustinent, non potest propriè dici satisfactio, quia satisfactio opus meritorium requirit ; sed largo modo dicitur satisfactio pœnæ debitæ solutio.

QUÆSTIO V.

De effectu contritionis. — (*In tres articulos divisa*).

Deinde considerandum est de effectu contritionis. Circa quod tria quæruntur : 1° utrùm peccati remissio sit contritionis effectus ; 2° utrùm contritio possit totaliter tollere reatum pœnæ ; 3° utrùm parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

Articulus primus. — *Utrùm remissio peccati sit contritionis effectus.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccati remissio non sit contritionis effectus. Solus enim Deus peccata remittit. Sed contritionis nos sumus aliqualiter causa, quia actus noster est. Ergo contritio non est causa remissionis.

2. Præterea, contritio est actus virtutis. Sed virtus sequitur peccati remissionem. Quia virtus et culpa non sunt simul in animâ. Ergo contritio non est causa remissionis culpæ.

3. Præterea, nihil impedit à perceptione Eucharistiæ nisi culpa. Sed contritus ante confessionem non debet accedere ad Eucharistiam. Ergo nondùm est consecutus remissionem culpæ.

Sed contra est quod dicitur in Glossâ super illud psal. 50 : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*, etc. Contritio cordis est sacrificium quo peccata solvuntur.

Præterea, virtus et vitium eisdem causis corrumpuntur, et generantur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed per inordinatum amorem cordis peccatum committitur. Ergo per dolorem ex amore charitatis ordinato causatum solvitur, et sic peccatum contritio delet.

Respondeo dicendum quòd contritio potest dupliciter considerari, vel in quantum est pars sacramenti, vel in quantum est actus virtutis ; et utroque modo est causa remissionis peccati ; sed diversimodè, quia in quantum est pars sacramenti, primò operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut et de aliis sacramentis in 1, dist. 4 Sent., quæst. 1, art. 4, patet ; in quantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eò quòd dispositio est quasi necessitas ad justificationem ; dispositio autem reducitur ad causam materialem, si accipiatur dispositio quæ disponit materiam ad recipiendum ; secùs autem est de dispositione agentis ad agendum, quia illa reducitur ad genus causæ efficientis.

Ad primum ergo dicendum quòd solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati ; sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis, et similiter etiam causa sacramentalis, quia formæ sacramentorum verba sunt à nobis prolata, quæ habent virtutem instrumentalem gratiam inducendi, quâ peccata remittuntur.

Ad secundum dicendum quòd peccati remissio uno modo præcedit virtutem, et gratiæ infusionem, et alio modo sequitur, et secundùm hoc quod sequitur, actus à virtute elicitus potest esse causa aliqua remissionis peccati.

Ad tertium dicendum quòd dispensatio Eucharistiæ pertinet ad ministros Ecclesiæ, et ideò ante remissionem peccati per ministros Ecclesiæ non debet aliquis ad Eucharistiam accedere, quamvis sit sibi culpa quoad Deum remissa.

Articulus ii. — *Utrùm contritio possit totaliter tollere reatum pœnæ.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd contritio non possit totaliter tollere reatum pœnæ, quia satisfactio et confessio ordinantur ad liberationem à reatu pœnæ. Sed nullus ita perfectè conteritur quin oporteat eum confiteri et satisfacere. Ergo contritio nunquàm est tanta quòd deleat reatum totum.

2. Præterea, in pœnitentiâ debet esse quædam recompensatio pœnæ ad culpam. Sed aliqua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cùm oporteat ad debitam pœnæ recompensationem ut *per quæ peccat quis, per hæc et torqueatur*, Sap. 11, 17, videtur quòd nunquàm possit pœna talis peccati per contritionem absolvi.

3. Præterea, dolor contritionis est finitus. Sed pro aliquo peccato, scilicet, mortali, debetur pœna infinita. Ergo nullo modo potest esse tanta contritio quòd totam pœnam deleat.

Sed contra est quòd Deus plus affectum cordis acceptat quàm exteriorem actum. Sed per exteriores actus absolvitur homo à pœnâ et culpâ. Ergo et similiter per cordis affectum, qui est contritio.

Præterea, exemplum hujus de latrone habetur, cui dictum est Lucæ 23, 43 : *Hodiè mecum eris in paradiso*, propter unicum pœnitentiæ actum.

Utrùm autem totus reatus per contritionem semper tollatur, supra, dist. 14, lib. 4, qu. 2, art. 1, 2, et 3 p., q. 86, art. 4, quæsitum est, ubi hoc ipsum de pœnitentiâ quærebatur.

Respondeo dicendum quòd intensio contritionis potest attendi dupliciter : uno modo ex parte charitatis, quæ displicentiam causat, et sic contingit tantùm intendi charitatem in actu quòd contritio inde sequens merebitur non solùm culpæ amotionem, sed etiam absolutionem ab omni pœnâ. Alio modo ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat. Et quia ille etiam pœna quædam est, tantùm potest intendi quòd sufficiet ad deletionem culpæ et pœnæ.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquis non potest esse certus quòd contritio sua sit sufficiens ad deletionem pœnæ et culpæ ; et ideò tenetur confiteri, et satisfacere maximè cùm contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset annexum ; quod debet ad effectum adduci etiam propter præceptum, quod est de confessione datum.

Ad secundum dicendum quòd sicut gaudium interius redundat etiam ad exteriores corporis partes, ita etiam dolor interior ad exteriora membra derivatur ; unde dicitur Prov. 17, 22 : *Spiritus tristis exsiccat ossa.*

Ad tertium dicendum quòd dolor contritionis, quamvis sit finitus quantùm ad intensionem, sicut

etiam et pœna peccato mortali debita finita est; habet tamen infinitam virtutem ex charitate, quâ informatur, et secundùm hoc potest valere ad deletionem culpæ et pœnæ.

ARTICULUS III. — *Utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd contritio parva non sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum, quia contritio est medicina peccati. Sed corporalis dicina, quæ sanat corporalem morbum minorem, enon sufficit ad sanandum majorem. Ergo minima contritio non sufficit ad delendum maxima peccata.

2. Præterea, supra dictum est, q. 3, art. 3, quòd oportet de majoribus peccatis magis conteri. Sed contritio non delet peccatum; nisi sit secundùm quod oportet. Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

Sed contra, quælibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia simul stare cum eâ non potest. Sed quælibet contritio est gratiâ gratum faciente informata. Ergo quantùmcumque sit parva, delet omnem culpam.

Respondeo dicendum quòd contritio ut sæpè dictum est, nempe quæst. 1, art. 2, ad 1, et q. 3, et 4, art. 1, habet duplicem dolorem. Unum rationis, qui est displicentia peccati commissi, et hic potest esse adeò parvus, quòd non sufficiet ad rationem contritionis; ut si minùs displiceret ei peccatum quàm debeat displicere separatio à fine: sicut etiam amor potest esse ita remissus quòd non sufficit ad rationem charitatis. Alium dolorem habet in sensu, et parvitas hujus non impedit rationem contritionis, quia non se habet per se essentialiter ad contritionem sed quasi ex accidente ei adjungitur; et iterùm non est in potentiâ nostrâ. Sic ergo dicendum quòd quantùmcumque parvus sit dolor, dummodò ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

Ad primum ergo dicendum quòd medicinæ spirituales habent efficaciam infinitam ex virtute infinitâ, quæ in eis operatur. Et ideò illa medicina, quæ sufficit ad curationem peccati parvi, sufficit etiam ad curationem magni; sicut patet de baptismo, quo et magna et parva solvuntur; et simile est de contritione, dummodò ad rationem contritionis pertingat.

Ad secundum dicendum quòd hoc sequiturde necessitate quòd unus homo plus doleat de majori peccato quàm de minori, secundùm quòd magis repugnat amori, qui dolorem causat; sed si unus alius haberet tantùm de dolore pro majori, quantùm ipse habet pro minori, sufficeret ad remissionem culpæ.

QUÆSTIO VI.

DE CONFESSIONE, QUOAD EJUS NECESSITATEM. — (*In sex articulos divisa*).

Deinde considerandum est de confessione, de quâ sex sunt consideranda: 1° de confessionis necessitate; 2° de ejus quidditate: 3° de ipsius ministro; 4° de qualitate ejus: 5° de ejus effectu; 6° de ejus sigillo.

Circa primum quæruntur sex: 1° utrùm confessio sit necessaria ad salutem; 2° utrùm confessio sit de jure naturali; 3° utrùm omnes ad confessionem teneantur; 4° utrùm licitè aliquis possit confiteri peccatum quod non habet; 5° utrùm statim quis confiteri teneatur. 6° utrùm possit cum aliquo dispensari ne homini confiteatur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm confessio sit necessaria ad salutem.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio non sit necessaria ad salutem. Sacramentum enim pœnitentiæ propter remissionem culpæ ordinatum est. Sed culpa per gratiæ infusionem sufficienter remittitur. Ergo ad pœnitentiam de peccato agendam non est necessaria confessio.

2. Præterea, peccatum quod ex alio contractum est, ex alio debet habere medicinam. Ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commisit, oportet ex seipso tantùm habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur pœnitentia. Ergo confessio non est de necessitate pœnitentiæ.

3. Præterea, aliquibus est peccatum remissum sine hoc quòd confessi legantur, sicut patet de Petro, et Magdalenâ, et de Paulo. Sed non est minoris efficaciæ gratia remittens peccatum nunc, quàm tunc fuerit. Ergo nec nunc de necessitate salutis est quòd homo confiteatur.

4. Præterea, confessio ad hoc exigitur in judicio, ut secundùm quantitatem culpæ pœna infligatur. Sed homo potest pœnam sibi ipsi infligere majorem quàm etiam ab alio sibi infligatur. Ergo videtur quòd confessio non sit de necessitate salutis.

Sed contra, Boetius in libro 1 de Consol., prosâ in princ., dicit: *Si autem medicantis expectas, oportet quòd morbum detegas*, Sed de necessitate salutis est quòd homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo et de necessitate salutis est quòd morbum per confessionem detegat.

Præterea, in judicio seculari non est idem judex, vel actor, et reus. Sed judicium spirituale est ordinatius. Ergo peccator, qui est reus, non debet esse suîipsius judex, sed ab alio judicari debet, et ita oportet quòd ei confiteatur.

Respondeo dicendum quòd passio Christi, sine cujus virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quæ ex ipsâ efficaciam habent. Et ideò ad culpæ remissionem et actualis et originalis requiretur sacramentum Ecclesiæ, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit; et per consequens illa sacramenta quæ ordinantur contra culpam; cum quâ salus esse non potest, sunt de necessitate salutis: et ideò sicut baptismus, quo deletur originale peccatum, est de necessitate salutis; ita et pœnitentiæ sacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quòd baptismum petit, se ministris Ecclesiæ subjicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti, ita etiam per hoc quòd confitetur peccatum suum, se ministro Ecclesiæ subjicit, ut per sacramentum pœnitentiæ ab eo dispensatum remissionem consequatur: qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat, quod fit per confessionem peccantis. Et ideò confessio est de necessitate salutis ejus qui in peccatum mortale actuale cecidit.

Ad primum ergo dicendum quòd gratiæ infusio sufficit ad culpæ remissionem; sed post culpam remissam adhuc est peccator debitor pœnæ temporalis; sed ad gratiæ infusionem consequendam ordinata sunt gratiæ sacramenta, ante quorum susceptionem vel actu vel proposito aliquis gratiam non consequitur, sicut in baptismo patet; et simile est de confessione; et ulteriùs per confessionis erubescentiam, et vim clavium, quibus se confitens subjicit, et satisfactionem injunctam, quam sacerdos moderatur secundùm qualitatem criminum sibi per confessionem innotescentium, pœna temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quòd operatur confessio ad pœnæ remissionem, non habet quòd sit de necessitate salutis: quia pœna ista est temporalis, ad quam post culpæ remissionem aliquis remanet ligatus; unde sine hoc quòd in præsenti vitâ expiaretur, esset via salutis; sed habet quòd sit de necessitate salutis ex hoc quòd ad remissionem culpæ modo prædicto operatur.

Ad secundum dicendum quòd peccatum quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omninò ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet: sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari, nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit, eò quòd peccatum ex parte conversionis est finitum, ex quâ parte peccator in ipsum reducitur; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex quâ parte oportet quòd peccati remissio ab alio incipiat, quia *quod est ultimum in generatione, est pri-*

mum in resolutione, ut dicitur in 3 Eth., cap. à med. Et ideò oportet quòd etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.

Ad tertium dicendum quòd etsi non legatur eorum confessio, potuit tamen fieri; multa enim facta sunt quæ non sunt scripta. Et præterea, Christus habet potestatem excellentiæ in sacramentis; unde sine his quæ ad sacramentum pertinent, potuit rem sacramenti conferre.

Ad quartum dicendum quòd satisfactio non sufficeret ad expiandam pœnam peccati ex quantitate pœnæ quæ in satisfactione imponitur, sed sufficit in quantum est pars sacramenti virtutem sacramentalem habens : et ideò oportet quòd per dispensatores sacramentorum imponatur, et ideò necessaria est confessio.

Articulus ii.—*Utrùm confessio sit de jure naturali.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio sit de jure naturali. Adam enim, et Caïn non tenebantur nisi ad præcepta legis naturæ. Sed reprehenduntur de hoc quòd peccatum suum non sunt confessi. Ergo confessio peccati est de jure naturali.

2. Præterea, præcepta illa quæ manent in veteri lege et novâ, sunt de jure naturali. Sed confessio fuit in veteri lege, ut dicitur Isaiæ 63, 26 : *Narra, si quid habes, ut justificeris.* Ergo est de jure naturali.

3. Præterea, Job non erat subjectus nisi legi naturali. Sed ipse peccata confitebatur, quod patet per hoc quod dicitur Job 31, 33; *Si abscondi ut homo peccatum meum.* Ergo est de jure naturali.

Sed contra, Isidorus dicit, lib. 5 Etymolog., cap. 6, quòd jus naturale est idem apud omnes. Sed confessio non est eodem modo apud omnes. Ergo non est de jure naturali.

Præterea, confessio fit ei qui habet claves. Sed claves Ecclesiæ non sunt de jure naturali institutæ. Ergo nec confessio.

Respondeo dicendum quòd sacramenta sunt quædam fidei protestationes : unde oportet ea fidei esse proportionata. Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis; unde et sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamen. Et quia *jus naturale est quod non opinio genuit, sed innata quædam vis inseruit*, ut Tullius dicit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ideò sacramenta non sunt de jure naturali, sed de iure divino, quod est supra naturale; quod quandoque etiam naturale dicitur, secundùm quòd cuilibet rei illud est naturale, quòd ei à suo creatore imponitur, tamen propriè dicuntur naturalia quæ ex principiis naturæ causantur. Supra autem naturam sunt quæ ipse Deus sibi reservat, sive naturæ ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus sacramentorum. Et sic confessio, quæ necessitatem sacramentalem habet, non de jure naturali est, sed divino.

Ad primum ergo dicendum quòd Adam vituperatur ex hoc quòd peccatum suum coram Deo non recognovit : confessio enim quæ fit Deo per recognitionem peccati, est de jure naturali; nunc autem loquimur de confessione quæ fit homini. Vel dicendum quòd confiteri peccatum in casu est de jure naturali, scilicet cùm quis in judicio constitutus à judice interrogatur : tunc enim non debet peccator mentiri peccatum suum excusando vel negando; de quo Adam et Caïn vituperantur. Sed confessio quæ fit homini spontè ad remissionem peccatorum consequendam à Deo, non est de jure naturali.

Ad secundum dicendum quòd præcepta legis naturæ manent eodem modo in lege Moysi et in novâ lege. Sed confessio quamvis aliqualiter esset in lege Moysi non tamen eodem modo sicut in lege novâ, nec sicut in lege naturæ; in lege enim naturæ sufficiebat recognitio peccati interior apud Deum; sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiæ pro peccato, ex quo etiam homini innotescere poterat eum peccâsse; non autem oportebat ut speciale peccatum à se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in novâ lege oportet.

Ad tertium dicendum quòd Job loquitur de illâ absconsione peccati quam facit deprehensus peccatum negando, aut excusando. ut ex Glossâ (ord. Greg., lib. 22 Moral., cap. 9) ibidem haberi potest.

Articulus iii. — *Utrùm omnes ad confessionem teneantur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes ad confessionem teneantur, quia, sicut dicit Hieronymus, super illud Is. 3 : *Peccatum suum*, etc., *pœnitentia est secunda tabula post naufragium.* Sed aliqui post baptismum naufragium non sunt passi. Ergo nec eis competit pœnitentia; et sic nec confessio, quæ est pœnitentiæ pars.

2. Præterea, confessio facienda est judici in quolibet foro. Sed aliqui sunt qui non habent hominem judicem supra se. Ergo nec tenentur ad confessionem.

3. Præterea, aliquis est qui non habet peccata nisi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri. Ergo non quilibet tenetur ad confessionem.

Sed contra est quia confessio contra satisfactionem, et contritionem dividitur. Sed omnes tenentur ad contritionem, et satisfactionem. Ergo et omnes tenentur ad confessionem.

Præterea, hoc patet ex Decret. de Pœnit. et Remiss., cap. 12, ubi dicitur quòd *omnes utriusque sexûs, cùm ad annos discretionis pervenerint, tenentur peccata confiteri.*

Respondeo dicendum quòd ad confessionem dupliciter obligamur : uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quòd est medicina, et secundùm hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantùm qui peccatum mortale incurrunt per baptismum; alio modo ex præcepto juris positivi : et sic tenentur omnes ex institutione Ecclesiæ editâ in conc. generali (scilicet Lateran. IV, generale 12, can. 21) sub Innocentio III, tum ut quilibet peccatorem se recognosceret, quia *omnes peccaverunt, et egent gratiâ Dei*, Rom. 3, 23; tum ut cum majori reverentiâ ad Eucharistiam accedatur; tum etiam ut ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus intra gregem lateat.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis homo in hâc mortali vitâ post baptismum naufragium evadere possit, quod est peccatum mortale; non tamen evadere potest venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quæ etiam pœnitentia ordinatur; et ideò manet pœnitentiæ locus etiam in illis qui non mortaliter peccant, et per consequens confessionis.

Ad secundum dicendum quòd nullus est qui non habeat judicem Christum, cui per suum vicarium confiteri debet; qui quamvis eo inferior sit, in quantum prælatus est, tamen est eo superior, in quantum peccator est ipse, et ille Christi minister.

Ad tertium dicendum quòd ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiæ, quando non habet alia quæ confiteatur. Vel potest dici secundùm quosdam quòd ex Decretali prædictâ in 2 arg. *Sed cont.*, non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia; quod patet ex hoc quòd dicit quòd debent omnia peccata confiteri, quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundùm hoc ille qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium; sed sufficit ad præceptum Ecclesiæ implendum, ut se sacerdoti repræsentet, et se ostendat absque conscientiâ mortalis esse; et hoc ei pro confessione reputatur.

Articulus iv. — *Utrùm aliquis licitè possit confiteri peccatum quod non habet.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis

licitè possit confiteri peccatum quod non habet, quia, ut dicit Gregorius, lib. 12 Registri, epist. 31, ad interrog. 10, ante med., *bonarum mentium est ibi culpam agnoscere, ubi culpa non est.* Ergo ad bonam mentem pertinet ut de illis culpis se accuset quas non commisit.

2. Præterea, aliquis per humilitatem reputat se deteriorem aliquo, qui est manifestus peccator, et in hoc est commendandus Sed quod corde quis æstimat, licet ore confiteri. Ergo licitè potest confiteri se habere gravius peccatum quàm habeat.

3. Præterea, aliquis quandoque dubitat de peccato aliquo, utrùm sit mortale vel veniale, et talis debet de illo, ut videtur, confiteri ut de mortali. Ergo aliquis debet confiteri aliquando peccatum quod non habet.

4. Præterea, satisfactio ex confessione ordinatur. Sed aliquis potest satisfacere de peccato quod non commisit. Ergo etiam potest confiteri peccatum quod non fecit.

Sed contra, quicumque dicit se fecisse quod non fecit, mentitur. Sed nullus in confessione mentiri debet, cùm omne mendacium sit peccatum. Ergo nullus debet confiteri peccatum quod non fecit.

Præterea, in judicio exteriori non debet aliquod crimen alicui impingi, quod non potest per testes idoneos probari. Sed testis in foro pœnitentiæ est conscientia. Ergo aliquis non debet se accusare de peccato quod in conscientiâ suâ non habet.

Respondeo dicendum quòd per confessionem debet pœnitens se confessori suo manifestare. Ille autem qui aliud sacerdoti de se loquitur quàm in suâ conscientiâ habeat, sive bonum, sive malum, non se sacerdoti manifestat, sed magis occultat; et ideò non est idonea confessio, sed ad hoc quòd sit idonea, requiritur quòd os cordi concordet, ut solùm hoc os accuset quod conscientia tenet.

Ad primum ergo dicendum quòd agnoscere culpam ubi non est, potest esse dupliciter : uno modo, ut intelligatur quantùm ad substantiam actûs ; et sic non est verum ; non enim ad bonam mentem pertinet, sed ad errantem, ut se actum aliquem commisisse agnoscat quem non commisit. Alio modo quantùm ad conditionem actûs, et sic verum est quod Gregorius dicit, quia justus in actu qui de se bonus est, formidat ne aliquis defectus ex parte suâ fuerit ; et sic dicitur Job 9, 18 : *Verebar omnia opera mea.* Et ideò ad bonam mentem etiam pertinet, ut hanc formidinem, quam corde tenet, linguâ accuset.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum, quia justus, qui est verè humilis, non reputat se deteriorem quantùm ad perpetrationem actûs, qui sit pejor ex genere ; sed quia timet ne in his quæ benè agere videtur, per superbiam graviùs delinquat.

Ad tertium dicendum quòd quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente, quia qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, peccat mortaliter, discrimini se committens, et similiter periculo se committit qui de hoc quod dubitat esse mortale, negligit confiteri ; non tamen debet asserere illud mortale esse, sed dubitativè loqui, et judicium sacerdotis expectare, cujus est discernere inter lepram, et lepram.

Ad quartum dicendum quòd ex hoc quòd homo satisfacit pro peccato quod non commisit, non incurrit mendacium, sicut cùm quis confitetur peccatum quod non credit se fecisse ; si autem dicat peccatum quod non fecit, dùm credit se fecisse, non mentitur, et ideò non peccat, si eo modo dicat, sicut est in corde suo.

ARTICULUS V. — *Utrùm statim teneatur quis confiteri.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæstiunc.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd statim teneatur quis confiteri. Dicit enim Hugo de Sancto Victore (implic. lib. 1 de Anim., cap. 10, et lib. 2 de Sacram., part. 14, cap. 18, circ. med.) : *Si necessitas non est, quæ prætendatur, contemptus non excusatur.* Sed quilibet tenetur vitare contemptum. Ergo quilibet tenetur statim confiteri, cùm potest.

2 Præterea, quilibet tenetur plus facere ad evadendum morbum spiritualem quàm ad evadendum morbum corporalem. Sed aliquis infirmus corporaliter non sine detrimento salutis medicum requirere tardat. Ergo videtur quòd non possit esse sine detrimento salutis quòd aliquis sacerdoti, cujus copiam habet, non statim de peccato confiteatur.

3. Præterea, illud quod sine termino debetur, statim debetur. Sed sine termino debet homo confessionem Deo. Ergo tenetur ad statim confitendum.

Sed contra, in Decret., cap. *Omnis utriusque sexûs,* de Pœnit. et Remiss., simul datur tempus determinatum de confessione et de Eucharistiæ perceptione. Sed aliquis non peccat, si non percipiat Eucharistiam ante tempus à jure determinatum. Ergo nec peccat, si ante tempus illud non confiteatur.

Præterea, quicumque illud omittit ad quod ex præcepto tenetur, peccat mortaliter. Si ergo aliquis non statim confiteatur quando habet copiam sacerdotis, si ad statim confitendum teneatur, peccaret mortaliter, et eâdem ratione alio tempore, et sic deinceps ; et ita multa peccata mortalia homo incurreret pro unâ pœnitentiæ dilatione, quod videtur inconveniens.

Respondeo dicendum quòd cùm propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum quando ad contritionem tenetur, scilicet quando peccata memoriæ occurrunt, præcipuè cùm in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo, in quo sine peccati remissione oporteat eum peccatum incurrere ; sicut cùm teneatur sacerdos ad celebrandum, si non desit copia sacerdotis, confiteri tenetur, aut si desit, saltem conteri tenetur, et habere propositum confitendi, copiâ sacerdotis oblatâ. Sed ad confessionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter : uno modo per accidens, scilicet quando ad aliquid tenetur quod non potest sine peccato facere, nisi confessus ; tunc enim confiteri tenetur, sicut si debeat Eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale nisi confessus accedere debet, copiâ sacerdotis oblatâ, et necessitate non urgente, et inde venit obligatio, quâ Ecclesia omnes obligat ad semel in anno confitendum, quia instituit ut semel in anno, scilicet in Paschate, omnes sacram communionem accipiant, et ideò ante tempus illud omnes confiteri tenentur. Alio modo obligatur aliquis ad confessionem per se, et sic videtur esse eadem ratio de confessione, et de baptismo differendo : quia utrumque est sacramentum necessitatis. Ad baptismum autem percipiendum non tenetur aliquis statim postquàm habet propositum baptismi, ita quòd peccet mortaliter, nisi statim baptizetur ; nec est aliquod tempus determinatum, ultra quod, si baptismum differat, peccatum mortale incurrat ; sed potest contingere quòd in dilatione baptismi mortale erit peccatum, vel non erit, et hoc pensandum est ex causâ dilationis ; quia, sicut dicit Philosophus in 8 Physic. (implic. text. 15), voluntas non retardat facere aliquod opus volitum nisi propter aliquam causam rationabilem. Unde si causa dilationis baptismi mortale peccatum annexum habeat, utpote si propter contemptum, vel aliquid hujusmodi, baptismum differat, dilatio erit peccatum mortale, aliàs non. Et ideò idem videtur esse de confessione, quæ non est majoris necessitatis quàm baptismus. Et quia ea quæ sunt de necessitate salutis, tenetur homo in hâc vitâ implere, ideò si periculum mortis immineat, etiam per se loquendo, obligatur aliquis ad confessionem faciendum tunc, vel baptismum suscipiendum. Et propter hoc etiam Jacobus simul præceptum edidit de confessione faciendâ, et de extremâ unctione suscipiendâ, Epist. cap. 5. Et ideò videtur probabilis illorum opinio qui dicunt quòd non tenetur homo ad statim confitendum, quamvis periculosum sit differre. Alii autem dicunt quòd tenetur contritus ad statim

confitendum, debitâ opportunitate oblatâ, secundùm rectam rationem. Nec obstat quòd Decretalis terminum præfigat ut semel in anno confiteatur; quia Ecclesia non indulget dilationi, sed prohibet negligentiam in majori dilatione. Unde per Decretalem illam non excusatur à culpâ dilationis quantùm ad forum conscientiæ, sed excusatur à pœnâ quantùm ad forum Ecclesiæ, ut non privetur debitâ sepulturâ si morte præventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur nimis durum, quia præcepta affirmativa non obligant ad statim, sed ad tempus determinatum; non quidem ex hoc quòd tunc commodè impleri possunt, quia tunc si non daret aliquis eleemosynam de superfluo, quandocumque pauper monstraretur, peccaret mortaliter, quod falsum est, sed ex hoc quòd tempus necessitatem urgentem adducit. Et ideò non oportet quòd si statim oblatâ opportunitate non confiteatur, etiamsi major opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter, sed quando ex articulo temporis necessitas confessionis inducitur. Nec hoc est ex indulgentiâ Ecclesiæ, quòd non teneatur ad statim, sed ex naturâ præcepti affirmativi; unde ante Ecclesiæ statutum etiam minùs tenebatur. Quidam verò dicunt quòd seculares non tenentur ante quadragesimale tempus confiteri, quod est eis pœnitentiæ tempus; sed religiosi tenentur ad statim, quia totum tempus est eis pœnitentiæ tempus. Sed hoc nihil est, quia religiosi non tenentur ad alia quàm alii homines, nisi ad quæ ex voto se obligaverunt, cujusmodi non est confessio.

Ad primum ergo dicendum quòd Hugo loquitur de illis qui sine sacramento decedunt.

Ad secundum dicendum quòd non est de necessitate salutis corporalis ut statim medicus quæratur, nisi quando necessitas curationis incumbit; et similiter est de morbo spirituali.

Ad tertium dicendum quòd retentio rei alienæ invito domino contrariatur præcepto negativo, quod obligat semper et ad semper, et ideò tenetur semper ad statim reddendum. Secùs est autem de impletione præcepti affirmativi, quod obligat semper, sed non ad semper; unde non tenetur aliquis ad statim implendum.

Articulus vi. — *Utrùm possit cum aliquo dispensari ne confiteatur.* — (*S. Th., 4 Sent., dist.* 17, *qu.* 3, *art.* 1, *quæstiunc.* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd possit cum aliquo dispensari ne confiteatur homini peccata; præcepta enim quæ sunt de jure positivo, subjacent dispensationi prælatorum Ecclesiæ; sed confessio est hujusmodi, ut ex dictis patet art. 3 huj. quæst. Ergo potest dispensari cum aliquo ut non confiteatur.

2. Præterea, illud quod ab homine institutum est, potest etiam ab homine dispensationem recipere. Sed confessio non legitur à Deo instituta, sed ab homine, Jac. 5, 16 : *Confitemini alterutrum peccata vestra.* Habet autem papa potestatem dispensandi in his quæ per apostolos instituta sunt, sicut patet de bigamis. Ergo etiam potest cum aliquo dispensare ne confiteatur.

Sed contra, pœnitentia, cujus pars est confessio, est sacramentum necessitatis, sicut et baptismus. Cùm ergo in baptismo nullus dispensare possit, nec in confessione aliquis dispensare poterit.

Respondeo dicendum quòd ministri Ecclesiæ instituuntur in Ecclesiâ divinitùs fundatâ. Et ideò institutio Ecclesiæ præsupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis præsupponitur ad opus naturæ. Et quia Ecclesia fundatur in fide et in sacramentis, ideò ad ministros Ecclesiæ, novos articulos fidei edere, aut editos removere, aut nova sacramenta instituere, aut instituta removere non pertinet, sed hoc est potestatis excellentiæ, quæ soli debetur Christo, qui est Ecclesiæ fundamentum. Et ideò sicut papa non potest dispensare ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quòd salvetur sine confessione; secundùm quòd obligat ex ipsâ vi sacramenti; sed potest dispensare in confessione, secundùm quòd obligat ex præcepto Ecclesiæ ut possit aliquis diutiùs confessionem differre quàm ab Ecclesiâ institutum sit.

Ad primum ergo dicendum quòd præcepta divini juris non minùs obligant quàm præcepta juris naturalis; unde sicut non potest dispensari in jure naturali, ita nec in jure positivo divino.

Ad secundum dicendum quòd præceptum de confessione non est ab homine primò institutum, quamvis sit à Jacobo promulgatum, sed à Deo institutionem habuit, et quamvis expressa ipsius institutio non legatur, tamen quædam præfiguratio ipsius invenitur in hoc quòd Joanni confitebantur peccata sua, qui baptismo ipsius ad gratiam Christi præparabantur, et in hoc quòd Dominus sacerdotibus leprosos transmisit; qui quamvis non essent novi Testamenti sacerdotes, tamen in eis novi Testamenti sacerdotium signifiabatur.

QUÆSTIO VII.

De confessionis quidditate. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de quidditate confessionis, et circa hoc quæruntur tria : 1° utrùm Augustinus convenienter definiat confessionem; 2° utrùm confessio sit actus virtutis; 3° utrùm confessio sit actus pœnitentiæ virtutis.

Articulus primus — *Utrùm Augustinus convenienter definiat confessionem.* — (*S. Thom., ubi sup., art.* 2, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Augustinus inconvenienter definiat confessionem, dicens (colligitur ex Comm. in psal. 66, à med.) : *Confessio est per quam morbus latens spe veniæ aperitur.* Morbus enim contra quem confessio ordinatur, peccatum est. Sed peccatum aliquando est apertum. Ergo non debuit dicere *morbum latentem* esse, cujus confessio est medicina.

2. Præterea, principium pœnitentiæ est timor. Sed confessio est pars pœnitentiæ. Ergo non debuit pro causâ confessionis ponere *spem*, sed magis timorem.

3. Præterea, illud quod sub sigillo ponitur, non aperitur, sed magis clauditur. Sed peccatum quod quis confitetur, sub sigillo confessionis ponitur. Ergo non aperitur in confessione peccatum, sed magis clauditur.

4. Præterea, inveniuntur aliæ quædam definitiones ab istâ differentes. Gregorius enim dicit, hom. 40 in Evang., parùm à princ., quòd *confessio est peccatorum detectio et ruptio vulneris.* Quidam verò dicunt quòd *confessio est coram sacerdote legitima peccatorum declaratio.* Quidam autem dicunt sic : *Confessio est sacramentalis delinquentis accusatio ex erubescentiâ, et per claves Ecclesiæ satisfactoria, obligans ad peragendam pœnitentiam injunctam.* Ergo videtur quòd præassignata definitio, cùm non omnia contineat quæ in his continentur, insufficiens sit.

Respondeo dicendum quòd in actu confessionis plura consideranda occurrunt : primò ipsa substantia actûs, sive genus ejus, quod est manifestatio quædam; secundò de quo fiat, scilicet de peccato; tertiò cui fiat, scilicet sacerdoti; quartò causa ejus, scilicet spes veniæ; quintò effectus ejus, scilicet absolutio à parte pœnæ, et obligatio ad aliam partem exsolvendam. In primâ ergo definitione Augustini tangitur et substantia actûs in *apertione*, et de quo fit confessio, cùm dicitur *morbus latens;* et causa in *spe veniæ;* et in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quin que assignatis, ut cuilibet inspicienti patet.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis sacerdos aliquando sciat ejus peccatum ut homo, non tamen scit ut Christi vicarius; sicut etiam judex aliquando scit aliquid ut homo, quod nescit ut judex, et quantùm ad hoc per confessionem aperitur. Vel dicendum quòd quamvis actus exterior in aperto sit, actus tamen interior, qui principium est actûs exterioris, in occulto est; et ideò oportet quòd per confessionem aperiatur.

Ad secundum dicendum quòd confessio præsupponit charitatem, quâ quis vivus efficitur, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 18. Contritio autem est in quâ datur charitas; timor autem servilis, qui est sine spe, est prævius ad charitatem; sed habens charitatem magis movetur ex spe quàm ex timore. Et ideò causa confessionis ponitur potiùs spes quàm timor.

Ad tertium dicendum quòd peccatum in quâlibet confessione aperitur sacerdoti, et clauditur aliis confessionis sigillo.

Ad quartum dicendum quòd non oportet in quâlibet definitione omnia tangere quæ ad rem definitam concurrunt. Et ideò inveniuntur quædam definitiones, sive assignationes datæ penes unam causam, quædam penes aliam.

Articulus ii. — *Utrùm confessio sit actus virtutis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est de jure naturali, quia *ad virtutes apti sumus à naturâ*, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., circ. princ. lib. Sed confessio non est de jure naturali. Ergo non est actus virtutis.

2. Præterea, actus virtutis magis convenire potest innocenti quàm ei qui peccavit. Sed confessio peccati, de quâ loquimur, non potest innocenti convenire. Ergo non est actus virtutis.

3. Præterea, gratia quæ est in sacramentis, aliquo modo differt à gratiâ quæ est in virtutibus et donis. Sed confessio est pars sacramenti. Ergo non est actus virtutis.

Sed contra, præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed confessio cadit sub præcepto. Ergo est actus virtutis.

Præterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed confessio est meritoria, quia *cœlum aperit*, ut in litterâ, 4, dist. 17, Magister dicit. Ergo videtur quòd sit actus virtutis.

Respondeo dicendum quòd ad hoc quòd aliquid dicatur actus virtutis, ut priùs dictum est (implic. art. præc., ad 3; et 4, dist. 15, quæst. 3, art. 1, quæst. 2, et 1-2, quæst. 18, art. 6 et 7; et 2-2, quæst. 80, et quæst. 85, art. 3, et quæst. 109, art. 3), sufficit quòd in suî ratione aliquam conditionem implicet quæ ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia quæ ad virtutem requiruntur, importet confessio, tamen importat ex suo nomine manifestationem alicujus quod in conscientiâ tenet aliquis: sic enim simul in unum os et cor conveniunt. Si enim quis aliquid proferat ore quod corde non tenet, non est confessio, sed fictio. Hæc autem conditio ad virtutem pertinet ut aliquis ore confiteatur quod corde tenet. Et ideò confessio est bonum ex genere, et est actus virtutis; sed tamen potest malè fieri, nisi aliis debitis circumstantiis vestiatur.

Ad primum ergo dicendum quòd ad confessionem modo debito faciendam, ut oportet, et cujus oportet, et quando, in generali inclinat ratio naturalis, et secundùm hoc confessio est de jure naturali. Sed determinatio circumstantiarum, quando et quomodò, et quid confiteri oporteat, et cui, hoc est ex institutione juris divini in confessione de quâ loquimur. Et sic patet quòd jus naturale inclinat ad confessionem, mediante jure divino, quo circumstantiæ determinantur; sicut etiam in omnibus est quæ sunt de jure positivo.

Ad secundum dicendum quòd illius virtutis cujus objectum est peccatum commissum, quamvis habitum possit innocens habere, tamen actum non habet, innocentiâ permanente. Et ideò etiam confessio peccatorum, de quâ nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis sit actus virtutis.

Ad tertium dicendum quòd quamvis gratia sacramentorum et gratia virtutum sit alia et alia, non tamen sunt contrariæ, sed disparatæ; et ideò non est inconveniens ut idem sit actus virtutis, secundùm quòd ex libero arbitrio gratiâ informato procedit, et sit sacramentum vel pars sacramenti, secundùm quòd est medicina in remedium peccati ordinata.

Articulus iii. — *Utrùm confessio sit actus pœnitentiæ virtutis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio non sit actus pœnitentiæ virtutis, quia actus illius virtutis est quæ est causa ejus. Sed causa confessionis est spes veniæ, ut ex definitione inductâ, art. 1 huj. quæst., apparet. Ergo videtur quòd sit actus spei, et non pœnitentiæ.

2. Præterea, verecundia est pars temperantiæ. Sed confessio ex erubescentiâ operatur, ut ex præassignatâ definitione, art. 1 huj. quæst., apparet. Ergo est actus temperantiæ, et non pœnitentiæ.

3. Præterea, actus pœnitentiæ innititur divinæ misericordiæ. Sed confessio magis innititur sapientiæ propter veritatem, quæ in ipsâ esse debet. Ergo non est actus pœnitentiæ.

4. Præterea, ad pœnitentiam movet articulus de judicio propter timorem, qui pœnitentiæ origo est. Sed ad confessionem movet articulus de vitâ æternâ, quia est propter spem veniæ. Ergo non est actus pœnitentiæ.

5. Præterea, ad virtutem veritatis pertinet ut ostendat se quis talem qualis est. Sed hoc facit confitens. Ergo confessio est actus virtutis quæ dicitur veritas, et non pœnitentia.

Sed contra, pœnitentia ordinatur ad destructionem peccati. Sed ad hoc idem ordinatur confessio. Ergo est actus pœnitentiæ.

Respondeo dicendum quòd hoc in virtutibus considerandum est, quòd quando supra objectum virtutis additur specialis ratio boni et difficilis, requiritur specialis virtus; sicut magni sumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter sumptus mediocres et donationes pertineant ad liberalitatem, ut patet in 2 Ethic., cap. 7, ante med., et in 4, cap. 1. Et similiter est in confessione veri, quæ quamvis ad veritatis virtutem pertineat absolutè, tamen secundùm quòd aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit. Et ideò dicit Philosophus in 4 Ethic., cap. 7, ante med., quòd confessio quæ fit in judiciis non pertinet ad veritatis virtutem, sed magis ad justitiam. Et similiter confessio beneficiorum Dei in laudem divinam non pertinet ad virtutem veritatis, sed ad virtutem latriæ. Et ita etiam confessio peccatorum, ad remissionem eorum consequendam, non pertinet elicitivè ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, sed ad virtutem pœnitentiæ; imperativè autem ad multas virtutes pertinere potest, secundùm quòd in finem multarum virtutum trahi potest confessionis actus.

Ad primum ergo dicendum quòd spes est confessionis causa, non sicut eliciens, sed sicut imperans.

Ad secundum dicendum quòd erubescentia in illâ definitione non ponitur quasi causa confessionis, cùm magis nata sit impedire confessionis actum, sed magis quasi concausa ad liberandum à pœnâ, in quantum ipsa erubescentia pœna quædam est, sicut etiam claves Ecclesiæ concausæ confessionis ad hoc sunt.

Ad tertium dicendum quòd secundùm quamdam adaptationem partes pœnitentiæ tribus attributis personarum adaptari possunt, ut contritio misericordiæ vel bonitati respondeat, propter dolorem de malo; confessio sapientiæ, propter veritatis manifestationem, satisfactio pœnitentiæ, propter satisfaciendi laborem. Et quia contritio est prima pars pœnitentiæ, efficaciam aliis partibus præbens, ideò eodem modo judicatur de totâ pœnitentiâ, sicut de contritione.

Ad quartum dicendum quòd quia confessio magis ex spe procedit quàm ex timore, ut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 2, ideò magis innititur articulo de vitâ æternâ quam respicit spes, quàm articulo de judicio quod respicit timor; quamvis pœnitentia ratione contritionis è converso se habeat.

Ad quintum patet solutio ex dictis in corp.

QUÆSTIO VIII.

De ministro confessionis. — (*In septem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ministro confessionis.

Circa quod quæruntur septem : 1° utrùm necessarium sit confiteri sacerdoti; 2° utrùm in aliquo casu liceat aliis quàm sacerdotibus confiteri; 3° utrùm extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire; 4° utrùm sit necessarium quòd homo confiteatur proprio sacerdoti; 5° utrùm possit aliquis alteri quàm proprio sacerdoti confiteri ex privilegio vel mandato superioris; 6° utrùm pœnitens in extremo vitæ suæ possit absolvi à quolibet sacerdote; 7° utrùm pœna temporalis taxari debeat secundùm quantitatem culpæ.

Articulus primus. — *Utrùm necessarium sit confiteri sacerdoti.* — (*S. Thom., ubi supra, art. 3, quæst. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium sacerdoti confiteri. Ad confessionem enim non obligamur nisi ex divinâ institutione. Sed divina institutio nobis proponitur Jacobi 5, 16 : *Confitemini alterutrum peccata vestra*, ubi non fit mentio de sacerdote. Ergo non oportet confiteri sacerdoti.

2. Præterea, pœnitentia est necessitatis sacramentum, sicut et baptismus. Sed in baptismo propter necessitatem sacramenti est minister quilibet homo. Ergo et in pœnitentiâ. Sed ministro pœnitentiæ facienda est confessio. Ergo sufficit cuilibet confiteri.

3. Præterea, confessio est ad hoc necessaria ut taxetur pœnitenti satisfactionis modus. Sed quandoque aliquis non sacerdos discretiùs posset pœnitenti dare satisfactionis modum quàm multi sacerdotes. Ergo non est necessarium quòd confessio fiat sacerdoti.

4. Præterea, confessio ad hoc est ordinata in Ecclesiâ, ut rectores vultum pecorum suorum cognoscant. Sed quandoque rector vel prælatus non est sacerdos. Ergo confessio non semper facienda est sacerdoti.

Sed contra, absolutio pœnitentis, propter quam fit confessio, non fit nisi à sacerdotibus, quibus claves commissæ sunt. Ergo confessio debet fieri sacerdoti.

Præterea, confessio præfiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed Dominus solùm discipulis præcepit ut solverent Lazarum, ut patet Joan. 11. Ergo sacerdotibus facienda est confessio.

Respondeo dicendum quòd gratia quæ in sacramentis datur, à capite in membra descendit. Et ideò solus ille minister est sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum, quod solius sacerdotis est, qui consecrare Eucharistiam potest. Et ideò cùm in sacramento pœnitentiæ gratia conferatur, solus sacerdos minister est hujus sacramenti; et ideò ei soli facienda est sacramentalis confessio, quæ ministro Ecclesiæ fieri debet.

Ad primum ergo dicendum quòd Jacobus loquitur ex præsuppositione divinæ institutionis; et quia divinitùs institutio præcesserat de confessione sacerdotibus faciendâ, per hoc quòd eis potestatem remittendi peccata in apostolis dedit, ut patet Joan. 20, ideò intelligendum est quòd Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

Ad secundum dicendum quòd baptismus est magis sacramentum necessitatis quàm pœnitentia quoad confessionem et absolutionem, quia quandoque baptismus prætermitti non potest sine periculo salutis æternæ, ut patet in pueris, qui non habent usum rationis; sed non est ita de confessione et absolutione, quæ tantùm ad adultos pertinent, in quibus contritio cum proposito confitendi et desiderio absolutionis sufficit ad liberandum à morte æternâ. Et ideò non est simile de baptismo et de confessione.

Ad tertium dicendum quòd in satisfactione non solùm attendenda est quantitas pœnæ, sed etiam virtus ejus, secundùm quòd est pars sacramenti; et sic requirit sacramentorum dispensatorem, quamvis etiam ab alio quàm à sacerdote quantitas pœnæ taxari possit.

Ad quartum dicendum quòd cognoscere vultum pecoris, ad duo potest necessarium esse : primò ad hoc quòd coordinetur gregi Christi, et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad curam et sollicitudinem pastoralem, quæ incumbit quandoque illis qui non sunt sacerdotes. Secundò ad hoc quòd provideatur ei competens medicamentum salutis; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad eum cujus est medicamentum salutis (sicut sacramentum Eucharistiæ) et alia præbere (scilicet ad sacerdotem). Et ad talem cognitionem pecoris confessio ordinatur.

Articulus ii. — *Utrùm in aliquo casu liceat aliis quàm sacerdotibus confiteri.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in nullo casu liceat aliis quàm sacerdotibus confiteri, quia confessio sacramentalis accusatio est, ut ex supra positâ definitione, quæst. præc., art. 1, habetur. Sed dispensatio sacramenti ad illum tantùm pertinet, qui est sacramenti minister. Cùm ergo minister sacramenti pœnitentiæ proprius sit sacerdos, videtur quòd nulli alii sit confessio facienda.

2. Præterea, confessio in quolibet judicio ad sententiam ordinatur. Sed sententia in foro contentioso à non suo judice lata nulla est; et ideò non facienda est confessio nisi judici. Sed judex in foro conscientiæ non est nisi sacerdos qui habet potestatem ligandi et solvendi. Ergo non est alii confessio facienda.

3. Præterea, in baptismo quia quilibet potest baptizare, si baptizat laicus, etiam absque necessitate, non debet à sacerdote baptismus iterari. Sed si aliquis confiteatur laico in casu necessitatis, iterùm tenetur sacerdoti confiteri, si articulum necessitatis evadat. Ergo confessio non debet fieri laico in casu necessitatis.

Sed contra est quod in litterâ determinatur, 4, dist. 17.

Respondeo dicendum quòd sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et pœnitentia. Baptismus autem, quia est sacramentum necessitatis, duplicem habet ministrum : unum cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem; alium cui ratione necessitatis dispensatio baptismi committitur, et ita etiam minister pœnitentiæ, cui confessio est facienda ex officio, est sacerdos; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.

Ad primum ergo dicendum quòd in sacramento pœnitentiæ non solùm est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio et satisfactionis injunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentiâ sacramenti, sicut contritio et confessio. Satisfactio autem jam incipit esse à ministro, in quantum eam injungit, et à pœnitente, in quantum eam implet; et ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere, quando possibile est. Sed quando necessitas imminet, debet facere pœnitens quod ex parte suâ est, scilicet conteri, et confiteri cui potest; qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scilicet, defectum tamen sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominùs confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodò, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis.

Ad secundum dicendum quòd quamvis laicus non sit judex ejus qui sibi confitetur, absolutè tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, secundùm quòd confitens ex defectu sacerdotis se ei subdit.

Ad tertium dicendum quòd per sacramenta homo non solum Deo, sed etiam Ecclesiæ oportet quòd reconcilietur. Ecclesiæ autem reconciliari non potest, nisi sanctificatio Ecclesiæ ad eum perveniat. In baptismo autem sanctificatio Ecclesiæ ad hominem pervenit per ipsum elementum exteriùs adhibitum, quod verbo vitæ sanctificatur secundùm formam Ecclesiæ, à quocumque detur; et ideò ex quo semel baptizatus est à quocumque, non oportet quòd iterùm baptizetur. Sed in pœnitentiâ Ecclesiæ sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministrum, quia non est ibi aliquod elementum corporale exteriùs adhibitum, quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat. Et ideò quamvis ille laico confessus in articulo necessitatis consecutus sit veniam à Deo, eò quòd propositum quod concepit confitendi secundùm mandatum Dei, sicut potuit implevit, non tamen adhuc Ecclesiæ reconciliatus est, ut ad sacramenta Ecclesiæ admitti debeat, nisi priùs à sacerdote absolvatur; sicut ille qui baptismo flaminis baptizatus est, ad Eucharistiam non admittitur. Et ideò oportet quòd iterùm confiteatur sacerdoti, cùm copiam habere potuerit, et præcipuè quia, ut dictum est in resp. ad 1, sacramentum pœnitentiæ perfectum non fuit: unde oportet quòd perficiatur, ut ex ipsâ perceptione sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de pœnitentiæ sacramento recipiendo impleat.

Articulus III. — *Utrùm extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd extra casum necessitatis non possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire, quia sacramentum aliquod committitur laico dispensandum ratione necessitatis. Sed confessio venialium non est de necessitate. Ergo non committitur laico.

2. Præterea, contra venialia ordinatur extrema unctio, sicut et pœnitentia. Sed illa non potest dari à laico, ut patet Jacobi 5. Ergo nec confessio venialium potest ei fieri.

Sed contra est quod dicit Beda, sup. illud Jac. 5: *Confitemini alterutrum*, in litterâ, 4, dist. 17.

Respondeo dicendum quòd per peccatum veniale homo nec à Deo nec à sacramentis Ecclesiæ separatur. Et ideò non indiget novæ gratiæ collatione ad ejus dimissionem, neque indiget reconciliari Ecclesiæ. Et propter hoc non oportet quòd venialia aliquis sacerdoti confiteatur. Et quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est quamvis non sit sacramentum perfectum, et ex charitate procedens, talibus natum est veniale remitti, sicut per tunsionem pectoris, et per aspersionem aquæ benedictæ.

Et per hoc patet solutio ad primum, quia venialia non indigent sacramenti perceptione ad dimissionem suî; sed sufficit ibi aliquid sacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum quòd extrema unctio non datur directè contra veniale, nec aliquod aliud sacramentum.

Articulus IV. — *Utrùm sit necessarium quòd homo confiteatur proprio sacerdoti.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium quòd homo confiteatur proprio sacerdoti. Gregorius enim dicit (et habetur cap. *Ex auctoritate*, 16, qu. 1): *Apostolico moderamine et pietatis officio à nobis constitutum est quòd sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata solvere.* Sed monachi non sunt proprii sacerdotes aliquorum, cùm non habeant curam animarum. Ergo cùm confessio fiat propter absolutionem, sufficit quòd fiat cuicumque sacerdoti.

2. Præterea, sicut sacerdos est minister hujus sacramenti, ita et Eucharistiæ. Sed quilibet sacerdos potest Eucharistiam conficere. Ergo quilibet sacerdos potest sacramentum pœnitentiæ ministrare. Ergo non oportet quòd fiat proprio sacerdoti.

3. Præterea, illud ad quod determinatè tenemur, non est in nostrâ electione constitutum. Sed electio discreti sacerdotis est in nobis commissa, ut patet per Augustinum (alium auctorem) in litterâ, 4, dist. 17; dicit enim, lib. de verâ et falsâ Pœnit., cap. 10, à med.: *Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam quærat sacerdotem qui sciat solvere et ligare.* Ergo videtur quòd non sit necessarium quòd sacerdoti proprio confiteatur aliquis.

4. Præterea, quidam sunt, sicut papa et prælati, qui non videntur habere proprium sacerdotem, cùm non habeant superiorem. Sed isti tenentur ad confessionem. Ergo non semper tenetur homo confiteri proprio sacerdoti.

5 Præterea, *illud quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat*, ut Bernardus dicit in tract. de Præcepto et Dispens., cap 2, à med. Sed confessio, quæ pro charitate instituta est, contra charitatem militaret, si homo ad confitendum uni sacerdoti esset obligatus; ut putà si peccator sciat sacerdotem suum hæreticum, aut sollicitatorem ad malum, aut fragilem, qui ad peccatum quod quis confitetur ei, sit pronus; vel si revelator esse confessionis probabiliter existimetur; vel si peccatum contra ipsum commissum sit, de quo quis confiteri debet. Ergo videtur quòd non semper oporteat confiteri proprio sacerdoti.

6. Præterea, in eo quod est necessarium ad salutem, non sunt homines arctandi, ne impediantur à viâ salutis. Sed magna arctatio videtur si oporteat uni homini confiteri de necessitate, et per hoc multi possent à confessione retrahi vel timore, vel verecundiâ, vel aliquo alio hujusmodi. Ergo cùm confessio sit de necessitate salutis, non debent homines ad hoc arctari, ut videtur, quòd proprio sacerdoti confiteantur.

Sed contra est Decr. Innocentii III, in conc. Lateran. IV, gener. 12, can. 21, qui instituit quòd *omnes utriusque sexûs semel in anno proprio sacerdoti confiteantur.*

Præterea, sicut episcopus se habet ad diœcesim suam, ita sacerdos ad suam parochiam. Sed non licet uni episcopo in diœcesi alterius episcopale officium exercere, secundùm statuta canonum, cap. *Nullus primus*. 9, qu. 2, et cap. *Si quis episcoporum*, 16, qu. 5. Ergo non licet uni sacerdoti parochianum alterius audire.

Respondeo dicendum quòd alia sacramenta non consistunt in hoc quòd ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solùm ut recipiat, sicut patet in baptismo, et hujusmodi; sed actus recipientis requiritur ad percipiendum utilitatem sacramenti in eo qui est suæ voluntatis arbiter constitutus, quasi removens prohibens, scilicet fictionem. Sed in pœnitentiâ actus accedentis ad sacramentum est de substantiâ sacramenti, eò quòd contritio, confessio et satisfactio sunt pœnitentiæ partes, quæ sunt actus pœnitentis; actus autem nostri, cùm in nobis principium habeant, non possunt nobis ab aliis dispensari, nisi per imperium. Unde oportet quòd ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi ei qui habet super eum jurisdictionem. Et ideò de necessitate hujus sacramenti est, non solùm ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quòd habeat jurisdictionem. Et ideò sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferra, ita nec ille qui non habet jurisdictionem. Et propter hoc oportet, sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri; cùm enim sacerdos non absolvat, nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius loquitur de illis monachis qui jurisdictionem habent, utpote quibus alicujus parochiæ cura est commissa, de quibus aliqui dicebant quòd ex hoc ipso quòd monachi erant, non poterant absolvere, et pœnitentias injungere, quod falsum est.

Ad secundum dicendum quòd sacramentum Eucharistiæ non requirit imperium in aliquem hominem; secùs autem est in hoc sacramento, ut dictum est in corp. art. Et ideò ratio non sequitur. Et tamen non licet Eucharistiam ab alio quàm à proprio sacerdote accipere, quamvis verum sit sacramentum quod ab alio percipitur.

Ad tertium dicendum quòd electio discreti sacerdotis non est nobis commissa, ut ex nostro arbitrio facienda, sed de licentiâ superioris, si fortè proprius sacerdos esset minùs idoneus ad apponendum peccatis salutare remedium.

Ad quartum dicendum quòd quia prælatis incumbit sacramenta dispensare, quæ non nisi mundi tractare debent, ideò concessum est eis a jure, cap. *Ne pro dilatione*, de Pœnit. et Remiss., quòd possint sibi eligere proprios sacerdotes confessores, qui quantùm ad hoc sunt eis superiores; sicut etiam unus medicus ab alio curatur, non in quantum medicus, sed in quantum infirmus.

Ad quintum dicendum quòd in casibus illis in quibus probabiliter timet pœnitens periculum sibi vel sacerdoti ex confessione ei factâ, debet recurrere ad superiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi; quòd si licentiam habere non possit, idem est judicium quod de illo qui non habet copiam sacerdotis: unde magis debet eligere laicum, cui confiteatur. Nec in hoc transgreditur aliquis præceptum Ecclesiæ, quia præcepta juris positivi non se extendunt ultra intentionem præcipientis, quæ est finis præcepti; hìc autem est charitas, secundùm Apostolum, 1 Tim. 1. Nec etiam aliqua injuria fit sacerdoti, quia privilegium meretur amittere, qui concessâ sibi abutitur potestate.

Ad sextum dicendum quòd in hoc quòd oportet proprio sacerdoti confiteri, non arctatur via salutis, sed sufficiens ad salutem via statuitur. Peccaret autem sacerdos, si non esset facilis ad præbendam licentiam alteri confitendi, quia multi sunt adeò infirmi quòd potiùs sine confessione morerentur quàm tali sacerdoti confiterentur. Unde illi qui sunt nimis solliciti ut conscientias subditorum per confessionem sciant, multis damnationis laqueum injiciunt, et per consequens sibiipsis.

Articulus v. — *Utrùm aliquis possit alteri quàm proprio sacerdoti confiteri, ex privilegio vel mandato superioris.*

Ad quintum sic proceditur. 1 Videtur quòd non possit aliquis alteri quàm proprio sacerdoti confiteri, etiam ex privilegio vel mandato superioris, quia non potest aliquod privilegium indulgeri in præjudicium alterius. Sed hoc esset in præjudicium proprii sacerdotis, si alius confessionem subditi sui audiat. Ergo non potest per privilegium, seu licentiam, seu mandatum superioris obtineri.

2. Præterea, illud per quod impeditur divinum mandatum, non potest per mandatum vel privilegium alicujus hominis concedi. Sed mandatum divinum est ad rectores ecclesiarum, ut *diligenter vultum pecoris sui agnoscant*, Proverb. 27, 23, quod impeditur, si alius quàm ipse confessionem ejus audiat. Ergo hoc non potest per alicujus hominis privilegium vel mandatum ordinari.

3. Præterea, ille qui audit confessionem alicujus, est proprius judex ejus; alias non posset eum ligare et solvere. Sed unius hominis non possunt esse plures proprii sacerdotes vel judices, quia tunc teneretur pluribus obedire, quod esset impossibile, si contraria præciperent vel incompossibilia. Ergo non potest aliquis confiteri nisi proprio sacerdoti, etiam ex superioris licentiâ.

4. Præterea, injuriam sacramento facit qui sacramentum iterat super eamdem materiam, vel ad minus inutiliter facit. Sed qui confessus est alii sacerdoti, tenetur iterùm confiteri proprio sacerdoti, si petat, quia non est absolutus ab obedientiâ, quâ ei tenetur ad hoc. Ergo non potest licitè fieri quòd alii aliquis quàm proprio sacerdoti confiteatur.

Sed contra, ea quæ sunt ordinis, possunt habenti similem ordinem committi ab eo qui ea facere potest. Sed superior, ut episcopus, potest confessionem audire illius qui est de parochiâ alicujus presbyteri, quia etiam quandoque aliquos casus sibi reservat, cùm sit ille principalior rector. Ergo etiam potest committere alteri sacerdoti quòd ipsum audiat.

Præterea, quidquid potest inferior, potest superior. Sed ipse sacerdos potest suo parochiano dare licentiam ut alteri confiteatur. Ergo multò fortiùs ejus superior hoc potest.

Præterea, potestatem quam habet sacerdos in populo, habet ab episcopo. Sed ex illâ potestate potest confessionem audire. Ergo et eâdem ratione alius, cui episcopus potestatem concedet.

Respondeo dicendum quòd sacerdos aliquis potest dupliciter impediri ne alicujus confessionem audiat: uno modo propter defectum jurisdictionis; alio modo propter impedimentum executionis ordinis, sicut excommunicati, et degradati, et hujusmodi. Quicumque autem jurisdictionem habet, potest ea quæ sunt jurisdictionis committere. Et ideò si aliquis impediatur quòd alterius confessionem audire non possit propter jurisdictionis defectum, potest ei per quemcumque jurisdictionem habentem immediatam in illos committi quòd confessionem audiat et absolvat, sive per ipsum sacerdotem, sive per episcopum, sive per papam. Si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non possit, potest sibi concedi quòd confessionem audiat, per eum qui impedimentum removere potest.

Ad primum ergo dicendum quòd præjudicium non fit alicui, nisi ei subtrahatur quod est in favorem ejus indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissa alicui homini in favorem suum, sed in utilitatem plebis et honorem Dei. Et ideò si superioribus prælatis expedire videatur ad salutem plebis et honorem Dei promovendum, quòd aliis quæ sunt jurisdictionis committant, in nullo fit præjudicium inferioribus prælatis, nisi illis *qui quærunt quæ sua sunt, non quæ Jesu Christi*, Philipp. 2, 21, et qui gregi præsunt, non ut eum pascant, sed ut ab eo pascantur.

Ad secundum dicendum quòd rector Ecclesiæ debet vultum pecoris sui cognoscere dupliciter: uno modo per sollicitam exterioris conversationis considerationem, quâ invigilare debet super gregem sibi commissum; et in hâc cognitione non oportet quòd credat subdito, sed certitudinem facti, in quantum potest, inquirat. Alio modo per confessionis manifestationem; et quantùm ad hanc cognitionem non potest majorem certitudinem accipere quàm ut subdito credat, quia hoc est ad subveniendum conscientiæ ipsius. Unde in foro confessionis creditur homini et pro se et contra se, non autem in foro exterioris judicii. Et ideò ad hanc cognitionem sufficit quòd credat subdito dicenti se alteri absolvere valenti fuisse confessum. Et sic patet quòd talis cognitio pecoris per privilegium alteri indultum de confessione audiendâ non impeditur.

Ad tertium dicendum quòd inconveniens esset, si duo æqualiter super eamdem plebem constituerentur; si autem inæqualiter, non est inconveniens. Et secundùm hoc super eamdem plebem immediatè sunt et sacerdos parochialis, et episcopus, et papa, et quilibet eorum potest ea quæ sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri committere. Sed si superior committat, qui et principalior est, dupliciter potest committere: aut ita quòd eum vice suî constituat, sicut papa et episcopus suos pœnitentiarios constituunt; et tunc talis est principalior quàm inferior prælatus, sicut pœnitentiarius papæ quàm episcopus, et pœnitentiarius episcopi quàm sacerdos parochialis, et magis tenetur ei confitens obedire; alio modo ut eum coadjutorem illius sacerdotis constituat; et quia coad-

jutor ordinatur ad eum cui adjutor datur, ideò coadjutor est minùs principalis, et ideò pœnitens non tantùm obedire tenetur ei quantùm proprio sacerdoti.

Ad quartum dicendum quòd nullus tenetur confiteri peccata quæ non habet; et ideò si aliquis pœnitentiario episcopi vel alteri ab episcopo commissionem habenti confessus fuerit, cùm sint sibi dimissa peccata et quoad Ecclesiam, et quoad Deum, non tenetur ea confiteri proprio sacerdoti, quantùmcumque petat; sed propter statutum Ecclesiæ, cap. *Omnis utriusque*, de Pœnit. et Remiss., de confessione faciendâ proprio sacerdoti semel in anno, eodem modo se debet habere, sicut et ille qui habet solùm venialia. Talis enim solùm venialia confiteri debet, ut quidam dicunt, vel profiteri se à peccato mortali immunem esse; et sacerdos ei in foro conscientiæ credere tenetur.

Si tamen iterùm confiteri teneretur, non frustra primò confessus fuisset, quia quantò pluribus sacerdotibus confitetur quis, tantò ei plus de pœnâ remittitur tum ex erubescentiâ confessionis, quæ in pœnam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri, quòd ab omni pœnâ liberaretur. Nec reiteratio facit injuriam sacramento, nisi in illo in quo sanctificatio adhibetur vel per characteris impressionem, vel per materiæ consecrationem; quorum neutrum est in pœnitentiâ. Unde bonum est quòd ille qui auctoritate Episcopi confessionem audit, inducat confitentem ad hoc quòd confiteatur proprio sacerdoti, quod si noluerit, nihilominùs eum absolvere debet.

Articulus vi. — *Utrùm pœnitens possit in fine vitæ à quolibet sacerdote absolvi.* — (*S. Th.*, *4*, *dist.* xx, *qu. unic.*, *art.* 1, *quæstiunc.* 2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in fine vitæ pœnitens non possit à quolibet sacerdote absolvi, quia ad absolutionem requiritur aliqua jurisdictio, ut dictum est art. præc. Sed sacerdos non acquirit jurisdictionem super illum qui in fine vitæ pœnitet. Ergo non potest eum absolvere.

2. Præterea, ille qui sacramentum baptismi in articulo mortis ab alio quàm à proprio sacerdote suscipit, non debet à proprio sacerdote iterùm baptizari. Si ergo quilibet sacerdos in articulo mortis possit absolvere à quolibet peccato, non debet pœnitens, si evadit, ad suum sacerdotem recurrere; quod falsum est, quia aliàs sacerdos non haberet cognitionem vultûs pecoris sui.

3. Præterea, in articulo mortis sicut licet alieno sacerdoti baptizare, ita etiam non sacerdoti. Sed non sacerdos nunquàm potest absolvere in foro pœnitentiali. Ergo nec sacerdos in articulo mortis eum qui non est sibi subditus.

Sed contra, necessitas spiritualis est major quàm corporalis. Sed aliquis in necessitate ultimâ potest aliorum rebus uti, etiam invitis dominis, ad subveniendum corporali necessitati. Ergo et in articulo mortis ad subveniendum spirituali necessitati, potest quis à non suo sacerdote absolvi.

Præterea, ad idem sunt auctoritates positæ in literâ, 4, dist. 20.

Respondeo dicendum quòd quilibet sacerdos quantùm est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantùm ad omnia peccata; sed quòd non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est quia per ordinationem Ecclesiæ habet jurisdictionem limitatam, vel omninò nullam habet. Sed quia necessitas legem non habet, ideò quando necessitatis articulus imminet, per Ecclesiæ ordinationem non impeditur quin absolvere possit; ex quo habet claves etiam sacramentaliter, et tantùm consequitur ex absolutione alterius, sicut si à proprio sacerdote absolveretur. Nec solùm a peccatis tunc potest à quolibet sacerdote absolvi, sed etiam ab excommunicatione, à quocumque sit lata, quia hæc absolutio etiam ad jurisdictionem pertinet, quæ per legem ordinationis Ecclesiæ coarctatur.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus voluntate, quia ea quæ jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis, ideò ex hoc ipso quis secundùm quid usum jurisdictionis habet, quamvis jurisdictione careat.

Ad secundum dicendum quòd non oportet eum recurrere ad proprium sacerdotem, ut iterùm à peccatis solvatur à quibus in articulo mortis absolutus est, sed ut innotescat ei quòd sit absolutus. Nec similiter oportet quòd absolutus ab excommunicatione ad judicem vadat, qui aliàs absolvere potuisset, absolutionem petens, sed satisfactionem offerens.

Ad tertium dicendum quòd baptismus habet ex ipsâ sanctificatione materiæ efficaciam; et ideò à quocumque conferatur alicui, ille sacramentum recipit. Sed vis sacramentalis pœnitentiæ consistit in sanctificatione ministri; et ideò ille qui laico confitetur, quamvis impleat quod ex parte suâ est de sacramentali confessione, tamen sacramentalem absolutionem non consequitur; ideò aliquid valet ei quantùm ad diminutionem pœnæ, quæ fit per confessionis meritum et pœnam (1); sed non consequitur diminutionem illam pœnæ quæ est vi clavium: et ideò oportet quòd iterùm sacerdoti confiteatur; et magis sic confessus decedens punitur post hanc vitam, quàm si sacerdoti fuisset confessus.

Articulus vii. — *Utrùm pœna temporalis taxetur secundùm quantitatem culpæ.* — (*S. Th.*, *4*, *dist.* 20, *qu.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœna temporalis, cujus reatus post pœnitentiam manet, non taxetur secundùm quantitatem culpæ. Taxatur enim secundùm quantitatem delectationis quæ fuit in peccato, ut patet Apoc. 18, 7: *Quantùm glorificavit se, et in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum et luctum.* Sed quandoque ubi est major delectatio, ibi est minor culpa, quia *peccata carnalia*, *quæ plus habent delectationis quàm spiritualia*, *minùs habent de culpâ*, secundùm Gregorium (implic. lib. 33 Moral., cap. 2, circ. med.). Ergo pœna non taxatur secundùm quantitatem culpæ.

2. Præterea, eodem modo aliquis obligatur ad pœnam per peccata mortalia in novâ lege, sicut in veteri. Sed in veteri lege debebatur pro peccatis pœna septem dierum, ut scilicet septem diebus immundi essent pro uno peccato mortali. Cùm ergo in novo Testamento imponatur pœna septennis pro uno peccato mortali, videtur quòd quantitas pœnæ non respiciat quantitatem culpæ.

3. Præterea, majus est peccatum homicidii in laico quàm fornicationis in sacerdote, quia circumstantia quæ sumitur ex specie peccati, magis aggravat, quàm quæ sumitur ex conditione personæ. Sed laico pro homicidio imponitur septennis pœnitentia, et sacerdoti pro fornicatione pœnitentia decem annorum, secundùm canones, cap. *Si quis homicidium*, dist. 50, et cap. *Presbyter*, dist. 82. Ergo pœna non taxatur secundùm quantitatem culpæ.

4. Præterea, maximum peccatum est quod in ipsum corpus Christi committitur, quia tantò gravius quis peccat, quantò major est in quem p[illegible] pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti injungitur tantùm pœnitentia quadraginta dierum, vel parùm ampliùs; pro fornicatione autem simplici injungitur pœnitentia septennis, secundùm canones, cap. *Si per negligentiam*, de Consecrat. dist. 2, et cap. *Presbyter*, dist. 82. Ergo quantitas pœnæ non respondet quantitati culpæ.

Sed contra, Isaiæ 27, 8: *In mensurâ contra mensuram*, *cùm abjecta fuerit*, *judicabis eam.* Ergo quantitas judicii et punitionis peccati est secundùm quantitatem culpæ.

Præterea, homo reducitur ad æqualitatem justitiæ

(1) Ita passim. Al., *pœnitentiam*.

per pœnam inflictam. Sed hoc non esset, si quantitas culpæ et pœnæ non sibi responderent. Ergo unum alteri respondet.

Respondeo dicendum quòd pœna post dimissionem culpæ exigitur ad duo, scilicet ad debitum solvendum, et ad remedium præstandum. Potest ergo taxatio pœnæ considerari quantùm ad duo : primò quantùm ad debitum, et sic quantitas pœnæ radicaliter respondet quantitati culpæ, antequàm de eâ aliquid dimittatur; secundùm tamen quòd per primum eorum quæ pœnam nata sunt remittere, plus remittitur, secundùm hoc per aliud minùs remittendum vel solvendum restat, quia quantò per contritionem plus de pœnâ dimissum est, tantò per confessionem minùs dimittendum restat. Secundò quantùm ad remedium vel illius qui peccavit, vel aliorum; et sic quandoque pro minori peccato injungitur major pœnitentia, vel quia peccato unius difficiliùs potest resisti quàm peccato alterius, sicut juveni imponitur pro fornicatione major pœna quàm seni, quamvis minùs peccet, vel quia in uno peccatum est periculosius, sicut in sacerdote quàm in alio; vel quia multitudo magis prona est ad illud peccatum; et ideò per pœnam unius alii sunt exterrendi. Pœna ergo in foro pœnitentiæ quantùm ad utrumque taxanda est. Et ideò non semper pro majori peccato major pœna imponitur. Sed pœna purgatorii solùm est ad solvendum debitum, quia jam ulteriùs non manet locus peccandi; et ideò illa pœna taxatur solùm secundùm quantitatem peccati, consideratâ tamen contritionis quantitate, et confessione, et absolutione; quia per omnia hæc de pœnâ aliquid dimittitur. Unde etiam à sacerdote in injungendo satisfactionem sunt consideranda.

Ad primum ergo dicendum quòd in verbis illis duo tanguntur ex parte culpæ, scilicet *glorificatio*, et *deliciæ*, sive delectatio; quorum primum pertinet ad elationem peccati, quâ Deo resistit; secundum ad delectationem peccati. Quamvis autem quandoque sit minor delectatio in majori culpâ, tamen est ibi semper major elatio. Et ideò ratio non procedit.

Ad secundum dicendum quòd illa pœna septem dierum non erat expiativa à pœnâ debitâ peccato; unde etiamsi post illos dies moreretur, in purgatorio puniretur; sed expiabat ab irregularitate, à quâ omnia sacrificia legalia expiabant. Nihilominùs tamen, cæteris paribus, plus peccat homo, in novâ lege quàm in veteri propter sanctificationem ampliorem quâ sanctificatur in baptismo, et propter beneficia Dei potiora humano generi exhibita. Et hoc patet ex hoc quod dicitur Hebr. 10, 29 : *Quantò magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem Testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Nec tamen hoc verum est universaliter, quòd exigatur pro quolibet peccato mortali septennis pœnitentia; sed hæc est quasi quædam regula communis ut in pluribus competens; quam tamen oportet omittere, consideratis diversis peccatorum et pœnitentium circumstantiis.

Ad tertium dicendum quòd episcopus vel sacerdos cum majori periculo suo et aliorum peccat; et ideò sollicitiùs retrahunt eum canones à peccato quàm alios, majorem pœnam injungendo, secundùm quòd est in remedium, quamvis quandoque non debeatur tanta ex debito, unde et in purgatorio non tanta ab eo exigitur.

Ad quartum dicendum quòd pœna illa est intelligenda quando nolente sacerdote hoc accidit; si enim spontè effunderet, multò graviori pœnâ dignus esset.

QUÆSTIO IX.

De qualitate confessionis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de qualitate confessionis. Circa quod quæruntur quatuor : 1° utrùm confessio possit esse informis; 2° utrùm oporteat confessionem esse integram; 3° utrùm possit aliquis per alium vel per scriptum confiteri; 4° utrùm illæ conditiones quæ à magistris assignantur, ad confessionem requirantur.

Articulus primus — *Utrùm confessio possit esse informis.* — (*S. Thom., in 4, dist. 17, quæst. 3, art. 4, quæstiunc. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio non possit esse informis. Dicitur enim Eccli. 17, 26 : *A mortuo, quasi nihil, perit confessio.* Sed ille qui non habet charitatem, est mortuus, quia ipsa est animæ vita. Ergo absque charitate non potest esse confessio.

2. Præterea, confessio dividitur contra contritionem et satisfactionem. Sed contritio et satisfactio nunquàm possunt extra charitatem fieri. Ergo nec confessio.

3. Præterea, in confessione oportet quòd os cordi concordet, quia hoc ipsum nomen confessionis requirit. Sed ille qui adhuc manet in affectu peccati, si confitetur, non habet cor ori conforme, quia corde peccatum tenet, quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

Sed contra, quilibet tenetur ad confessionem mortalium. Sed si aliquis semel confessus est etiam in mortali existens, non tenetur ulteriùs ad confitendum eadem peccata, quia cùm nullus sciat se charitatem habere, nullus sciret se confessum fuisse. Ergo non est de necessitate confessionis quòd sit charitate formata.

Respondeo dicendum quòd confessio est actus virtutis, et est pars sacramenti. Secundùm autem quòd est actus virtutis, est actus meritorius propriè; et sic confessio non valet sine charitate, quæ est principium merendi. Sed secundùm quòd est pars sacramenti, sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves Ecclesiæ, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit; et secundùm hoc confessio potest esse etiam in eo qui non est contritus, quia potest peccata sua pandere sacerdoti, et clavibus Ecclesiæ se subjicere; et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam in aliis sacramentis est. Unde non tenetur iterare confessionem, qui fictus accedit, sed tenetur postmodùm fictionem suam confiteri.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa intelligenda est quantùm ad fructum confessionis percipiendum, quem nullus extra charitatem existens percipit.

Ad secundum dicendum quòd contritio et satisfactio fiunt Deo; sed confessio fit homini; et ideò de ratione contritionis et satisfactionis est quòd homo sit Deo per charitatem unitus, non autem de ratione confessionis.

Ad tertium dicendum quòd ille qui peccata quæ habet narrat, verè loquitur; et sic cor concordat voci vel verbis quantùm ad substantiam confessionis, quamvis discordet à confessionis fine.

Articulus II.— *Utrùm oporteat confessionem esse integram.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non oporteat confessionem esse integram, ut scilicet omnia peccata uni sacerdoti confiteatur aliquis, quia erubescentia facit ad diminutionem pœnæ. Sed quantò pluribus sacerdotibus quis confitetur, tantò majorem erubescentiam patitur. Ergo fructuosior est confessio, si pluribus sacerdotibus dividatur.

2. Præterea, confessio ad hoc necessaria est in pœnitentiâ, ut pœna secundùm arbitrium sacerdotis peccato taxetur. Sed sufficiens pœna potest imponi à diversis sacerdotibus de diversis peccatis. Ergo non oportet uni sacerdoti omnia peccata confiteri.

3. Præterea, potest contingere quòd post confessionem factam et satisfactionem perfectam recordetur quis alicujus peccati mortalis, quod dùm confitebatur, in memoriâ non habebat; et tunc copiam proprii sacerdotis, cui primò confessus fuerat, habere non poterit. Ergo poterit solùm peccatum illud alteri confiteri, et sic diversa peccata diversis sacerdotibus confitebitur.

4. Præterea, sacerdoti non debet fieri confessio de

peccatis, nisi propter absolutionem. Sed quandoque sacerdos qui confessionem audit, potest de quibusdam peccatis absolvere, non de omnibus. Ergo ad minus in tali casu non oportet quòd confessio sit integra.

Sed contra, hypocrisis est impedimentum pœnitentiæ. Sed dividere confessionem ad hypocrisim pertinet, ut Augustinus dicit (alius auctor. lib. de verâ et falsâ Pœnit., cap. 15, circ. med.). Ergo confessio debet esse integra.

Præterea, confessio est pœnitentiæ pars. Sed pœnitentia debet esse integra. Ergo et confessio.

Respondeo dicendum quòd in medicinâ corporali oportet quòd medicus non unum solùm morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat, sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius infirmi, eò quòd unus morbus ex adjunctione alterius aggravatur, et medicina quæ uni morbo competeret, alteri nocumentum præstaret. Et similiter est in peccatis, quia unum aggravatur ex adjunctione alterius, et illud quod uni peccato esset conveniens medicina, alteri incentivum præstaret, cùm quandoque aliquis contrariis peccatis infectus sit, ut Gregorius in Pastorali, parte 3, cap. 3, docet. Et ideò de necessitate confessionis est quòd homo omnia peccata confiteatur quæ in memoriâ habet; quod si non faciat, non est confessio, sed confessionis simulatio.

Ad primum ergo dicendum quòd etsi erubescentia sit multiplicior, quando dividit diversa peccata diversis, tamen omnes simul non sunt ita magnæ erubescentiæ, sicut illa una quâ quis omnia sua peccata simul confitetur, quia unum peccatum per se consideratum non ita monstrat malam dispositionem peccantis, sicut quando est cum pluribus aliis consideratum, quia in unum peccatum aliquis quandoque ex ignorantiâ vel infirmitate labitur; sed multitudo peccatorum demonstrat malitiam peccantis, vel magnam corruptionem ejusdem.

Ad secundum dicendum quòd pœna à diversis sacerdotibus imposita non esset sufficiens, quia quilibet consideraret peccatum unum tantùm per se, et non gravitatem ipsius, quam habet ex adjunctione alterius; et quandoque pœna quæ contra unum peccatum daretur, esset promotiva alterius peccati; et præterea sacerdos confessionem audiens vicem Dei gerit, et ideò debet ei fieri hoc modo confessio sicut fit Deo contritio. Unde sicut non esset contritio, nisi quis de omnibus peccatis quæ memoriæ occurrunt, contereretur, ita non esset confessio, nisi quis de omnibus quæ memoriæ occurrerint, confiteatur.

Ad tertium dicendum quòd quidam dicunt quòd quando aliquis recordatur eorum quæ priùs oblitus erat, debet etiam ea quæ priùs confessus fuit, iterùm confiteri, et præcipuè si non potest eumdem habere, cui ante confessus fuerat, qui omnia cognoscit, ut totius culpæ quantitas uni sacerdoti innotescat. Sed hoc non videtur necessarium, quia peccatum habet quantitatem et ex seipso, et ex adjunctione alterius. Peccatorum autem de quibus confessus est, manifestavit quantitatem quam ex seipsis habent. Ad hoc autem quòd sacerdos utramque quantitatem hujus peccati cujus fuerat oblitus, cognoscat, sufficit quòd hoc peccatum confitens dicat explicitè, et alia in generali, dicendo quòd cùm alia multa confiteretur, hujus oblitus fuit.

Ad quartum dicendum quòd etiamsi sacerdos non de omnibus possit absolvere, tamen tenetur pœnitens ei omnia confiteri, ut quantitatem totius culpæ cognoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat.

Articulus III. — *Utrùm quis possit per alium, vel per scriptum confiteri.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd possit per alium quis confiteri, vel per scriptum, quia confessio necessaria est ad hoc ut conscientia pœnitentis sacerdoti pandatur. Sed homo potest per alium vel per scriptum suam conscientiam sacerdoti manifestare. Ergo sufficit per alium vel per scriptum confiteri.

2. Præterea, quidam non intelliguntur à propriis sacerdotibus propter linguæ diversitatem, et tales non possunt nisi per alios confiteri. Ergo non est de necessitate sacramenti quòd per seipsum quis confiteatur; et ita videtur quòd si per alium quis confessus fuerit qualitercumque, sufficiat ei ad salutem.

3. Præterea de necessitate sacramenti est quòd homo proprio sacerdoti confiteatur, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 5. Sed aliquando proprius sacerdos est absens, cui non potest pœnitens propriâ voce loqui; posset autem per scriptum ei suam conscientiam manifestare. Ergo videtur quòd per scriptum ei suam conscientiam transmittere debeat.

Sed contra, homo ita tenetur ad confessionem peccatorum, sicut ad confessionem fidei. Sed confessio fidei ore est facienda, ut patet Rom. 10. Ergo et confessio peccatorum.

Præterea, qui per seipsum peccavit, per seipsum debet pœnitere. Sed confessio est pœnitentiæ pars. Ergo pœnitens debet confiteri propriâ voce.

Respondeo dicendum quòd confessio non solùm est actus virtutis, sed etiam pars sacramenti. Quamvis autem ad eam, secundùm quòd est actus virtutis, sufficeret qualitercumque fieret, et si non esset tanta difficultas in uno modo sicut in alio, tamen secundùm quòd est pars sacramenti, habet determinatum actum, sicut et alia sacramenta habent determinatam materiam; et sicut in baptismo ad significandam interiorem ablutionem assumitur illud elementum cujus est maximus usus in abluendo, ita in actu sacramenti ad manifestandum ordinariè assumitur ille actus quo maximè consuevimus manifestare, scilicet proprium verbum. Alii autem modi sunt inducti in supplementum istius.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut in baptismo non sufficit qualitercumque abluere, sed per elementum determinatum, ita nec in pœnitentiâ sufficit qualitercumque peccata manifestare, sed oportet quòd per actum determinatum manifestentur.

Ad secundum dicendum quòd in eo qui usum linguæ non habet, sufficit quòd per scriptum, aut per nutum, aut per interpretem confiteatur, quia non exigitur ab homine plus quàm possit; quamvis homo non possit vel debeat baptismum accipere nisi in aquâ, quæ est omninò ab exteriori, et nobis ab alio exhibetur. Sed actus confessionis est ab intra et à nobis; et ideò quando non possumus uno modo, debemus, secundùm quòd possumus, confiteri.

Ad tertium dicendum quòd in absentiâ proprii sacerdotis potest etiam laico fieri confessio; et ideò non oportet quòd per scriptum fiat, quia plus pertinet ad necessitatem confessionis actus quàm ille cui fit confessio (1).

Articulus IV.—*Utrùm sexdecim conditiones assignatæ requirantur ad confessionem.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sexdecim illæ conditiones quæ à magistris assignantur, his versibus contentæ, non requirantur ad confessionem:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata.

Fides enim, et simplicitas, et fortitudo sunt per se virtutes. Ergo non debent poni conditiones confessionis.

2. Præterea, *purum* est quod non habet permixtionem; et similiter *simplex* compositionem et

(1) Ad hanc firmandam sententiam extra omnem aleam positam plura in textu addit Nicolaius ex Decretis præsertim, ex concilio Tridentino, et ex proscriptione sententiæ oppositæ factâ à Clemente VIII, anno 1602, quæ satius est judicâsse.

permixtionem aufert. Ergo superfluè alterutrum ponitur.

3. Præterea, peccatum semel tantùm commissum nullus tenetur confiteri nisi semel. Ergo si homo peccatum non iteret, non oportet quòd sit *frequens* ejus pœnitentia.

4. Præterea, confessio ad satisfactionem ordinatur. Sed satisfactio quandoque est publica. Ergo et confessio non semper debet esse *secreta*.

5. Præterea, illud quod non est in potestate nostrâ, non requiritur à nobis. Sed lacrymas emittere non est in potestate nostrâ. Ergo non requiritur à confitente.

Sed contra est magistrorum assignatio.

Respondeo dicendum quòd dictarum conditionum quædam sunt de necessitate confessionis, quædam de benè *esse* ipsius. Ea autem quæ sunt de necessitate confessionis, vel competunt ei secundùm quòd est actus virtutis, vel secundùm quòd est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus, aut ex ipsâ ratione actûs. Virtutis autem in genere sunt quatuor conditiones, ut in 2 Ethic., cap. 4, dicitur. Prima est ut aliquis *sit sciens*, et quantùm ad hoc confessio dicitur quòd debeat esse *discreta*, secundùm quòd in actu omnis virtutis prudentia requiritur. Est autem hæc discretio ut majora peccata cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est ut *sit eligens*, quia actus virtutum debent esse voluntarii, et quantùm ad hoc dicitur *libens*. Tertia conditio est ut *propter hoc*, scilicet debitum finem, *operetur*, et quantùm ad hoc dicitur quòd debeat esse *pura*, ut scilicet recta sit intentio. Quarta est ut *immobiliter operetur*, et quantùm ad hoc dicitur quòd debeat esse *fortis*, ut scilicet propter verecundiam veritas non dimittatur. Est autem confessio actus virtutis pœnitentiæ. Quæ quidem primò initium sumit in horrore turpitudinis peccati; et quantùm ad hoc confessio debet esse *verecunda*, ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam seculi vanitatem admixtam. Secundò progreditur ad dolorem de peccato commisso, et quantùm ad hoc dicitur quòd debeat esse *lacrymabilis*. Tertiò in abjectione suî terminatur, et quantùm ad hoc debet esse *humilis*, ut se miserum confiteatur et infirmum. Sed ex propriâ ratione hujusmodi actûs, qui est confessio, habet quòd sit manifestativa; quæ quidem manifestatio per quatuor impediri potest: primò per falsitatem, et quantùm ad hoc dicitur quòd debeat esse *fidelis*, id est, vera; secundò per obscuritatem verborum, et contra hoc dicitur *nuda*, ut non involvat obscuritatem verborum; tertiò per verborum multiplicationem, et propter hoc dicitur *simplex*, ut scilicet non recitet in confessione nisi quod ad quantitatem peccati pertinet; quartò per subtractionem, ut non subtrahatur aliquid de his quæ manifestanda sunt, et contra hoc dicitur *integra*. Secundùm autem quòd confessio est pars sacramenti, sic concernit judicium sacerdotis, qui est minister sacramenti. Unde oportet quòd sit *accusans* ex parte confitentis; *parere parata* per comparationem ad sacerdotem; *secreta* quantùm ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiæ agitur. Sed de benè *esse* confessionis est quòd sit *frequens*, et quòd sit *accelerata*, ut scilicet statim confiteatur.

Ad primum ergo dicendum quòd non est inconveniens quòd conditio unius virtutis in actu alterius virtutis inveniatur, qui ab ipsâ imperatur; vel quia medium quod est unius virtutis principaliter, etiam aliæ virtutes per participationem habent.

Ad secundum dicendum quòd hæc conditio, *pura*, intentionis excludit perversitatem, à quâ homo mundatur; sed *simplex*, alieni admixtionem excludit.

Ad tertium dicendum quòd hoc non est de necessitate confessionis, sed de benè *esse*.

Ad quartum dicendum quòd propter scandalum aliorum, qui possunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confessio fieri in publico, sed in occulto. Ex pœnâ autem satisfactoriâ non scandalizatur ita aliquis, quia quandoque pro parvo vel nullo peccato similia opera satisfactoria fiunt.

Ad quintum dicendum quòd intelligendum est de lacrymis mentis.

QUÆSTIO X.

De effectu confessionis. — (*In quinque articulos divisa*).

Deinde considerandum est de effectu confessionis.

Circa quod quæruntur quinque: 1° utrùm confessio liberet a morte peccati; 2° utrùm confessio liberet aliquo modo à pœnâ; 3° utrùm confessio aperiat paradisum; 4° utrùm confessio tribuat spem salutis; 5° utrùm confessio generalis deleat peccata mortalia oblita.

Articulus primus. — *Utrùm confessio liberet à morte peccati.*—(*S. Thom., ubi sup., art.* 5, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio non liberet à morte peccati. Confessio enim contritionem sequitur. Sed contritio sufficienter delet culpam. Ergo confessio non liberat à morte peccati.

2. Præterea, sicut mortale est culpa, ita etiam veniale. Sed per confessionem fit veniale quod priùs fuit mortale, ut in litterâ, 4, dist. 17. Ergo per confessionem non remittitur culpa, sed culpa in culpam mutatur.

Sed contra, confessio est pars pœnitentiæ sacramenti. Sed pœnitentia à culpâ liberat. Ergo et confessio.

Respondeo dicendum quòd pœnitentia, in quantum est sacramentum, præcipuè in confessione perficitur, quia per eam homo ministris Ecclesiæ se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Contritio enim votum confessionis annexum habet, et satisfactio pro judicio sacerdotis, cui fit confessio, taxatur. Et quia in sacramento pœnitentiæ gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo, ideò eo modo confessio ex vi absolutionis conjunctæ remittit culpam, sicut et baptismus. Liberat autem baptismus à morte peccati, non solùm secundùm quòd actu suscipitur, sed etiam secundùm quòd in voto habetur, sicut patet in illis qui jam sanctificati ad baptismum accedunt; et si aliquis impedimentum non præstaret, ex ipsâ collatione baptismi gratiam consequeretur remittentem peccata, si priùs ei remissa non fuissent. Et similiter dicendum est de confessione adjunctâ absolutioni, quia secundùm quòd in voto pœnitentis præcessit, à culpâ liberavit; postmodùm autem in actu confessionis et absolutionis gratia augetur; et etiam remissio peccatorum daretur, si præcedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset, et ipse nunc obicem gratiæ non præberet. Et ideò sicut de baptismo dicitur quòd liberat à morte, ita etiam de confessione dici potest.

Ad primum ergo dicendum quòd contritio habet votum confessionis annexum, et ideò eo modo liberat à culpâ pœnitentes, sicuti desiderium baptismi baptizandos.

Ad secundum dicendum quòd veniale non sumitur ibi pro culpâ, sed pro pœnâ de facili expiabili; unde non sequitur quòd culpa in culpam convertatur, sed penitùs annihilatur. Dicitur enim veniale tripliciter: uno modo ex genere, sicut verbum otiosum; alio modo ex causâ, id est, veniæ causam in se habens, sicut peccatum ex infirmitate; alio modo ex eventu, sicut accipitur hìc, quia per confessionem hoc evenit quòd de culpâ præteritâ homo veniam consequatur.

Articulus ii. — *Utrùm confessio liberet aliquo modo à pœnâ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio non liberet aliquo modo à pœnâ, quia peccato non debetur nisi pœna æterna vel temporalis. Sed pœna æterna per contritionem dimittitur, pœna au-

tem temporalis per satisfactionem. Ergo per confessionem nihil dimittitur de pœnâ.

2. Præterea, voluntas pro facto reputatur, ut in litterâ, 4, dist. 17 (æquivalenter) dicitur. Sed ille qui contritus est, habuit propositum confitendi. Ergo tantùm valuit ei, sicut si fuisset confessus, et ita per confessionem, quam postea facit, nihil ei de pœnâ dimittitur.

Sed contra, pœnam habet confessio. Sed per omnia opera pœnalia expiatur pœna peccato debita. Ergo et per confessionem.

Respondeo dicendum quòd confessio simul cum absolutione habet vim liberandi à pœnâ dupliciter : uno modo ex ipsâ vi absolutionis ; et sic quidem liberat in voto existens à pœnâ æternâ, sicut etiam à culpâ : quæ quidem pœna est pœna condemnans, et ex toto exterminans, à quâ homo liberatus adhuc manet obligatus ad pœnam temporalem, secundùm quòd pœna est medicina purgans et promovens ; et sic hæc pœna restat in purgatorio patienda etiam his qui à pœnâ inferni liberati sunt ; quæ quidem pœna est improportionata viribus pœnitentis in hoc mundo viventis ; sed per vim clavium in tantum minuitur quòd proportionata viribus pœnitentis remanet, ita quòd satisfaciendo se in hâc vitâ purgare potest. Alio modo diminuit pœnam ex ipsâ naturâ actûs confitentis, qui habet pœnam erubescentiæ annexam ; et ideò quantò aliquis pluries de eisdem peccatis confitetur, tantò magis pœna minuitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd voluntas pro facto non reputatur in his quæ sunt ab alio, sicut est de baptismo : non enim tantùm valet voluntas suscipiendi baptismum, sicut ipsius susceptio. Sed reputatur voluntas pro facto in his quæ sunt omninò ab homine ; et iterùm quantùm ad præmium essentiale, non autem quantùm ad pœnæ remotionem, et hujusmodi, respectu quorum attenditur meritum accidentaliter et secundariò. Et ideò confessus et absolutus minùs in purgatorio punietur quàm contritus tantùm.

Articulus iii. — *Utrùm confessio aperiat paradisum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio non aperiat paradisum, quia diversorum sacramentorum diversi sunt effectus. Sed apertio paradisi effectus est baptismi. Ergo non est effectus confessionis.

2. Præterea, in id quod clausum est, ante apertionem intrari non potest. Sed ante confessionem moriens intrare paradisum potest. Ergo confessio non aperit paradisum.

Sed contra, confessio facit hominem subjici clavibus Ecclesiæ. Sed per eas aperitur paradisus. Ergo et per confessionem.

Respondeo dicendum quòd à paradisi introitu prohibetur aliquis per culpam et reatum pœnæ ; et quia hæc impedimenta confessio amovet, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 præc., ideò dicitur paradisum aperire.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis baptismus et pœnitentia sint diversa sacramenta, tamen agunt in vi unius passionis Christi, per quam aditus paradisi est apertus.

Ad secundum dicendum quòd ante votum confessionis paradisus clausus erat peccanti mortaliter, quamvis postea per contritionem votum confessionis importantem apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam, non tamen obstaculum reatûs est totaliter amotum ante confessionem et satisfactionem.

Articulus iv. — *Utrùm confessio spem tribuat salutis.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd effectus confessionis poni non debeat quòd tribuat spem salutis, quia spes ex omnibus meritoriis actibus provenit. Ergo non videtur esse proprius effectus confessionis.

2. Præterea, per tribulationem ad spem pervenimus, ut patet Rom. 5. Sed tribulationem homo præcipuè satisfactione sustinet. Ergo tribuere spem salutis magis est satisfactionis quàm confessionis.

Sed contra, *per confessionem homo fit humilior et cautior*, sicut in litterâ Magister dicit, 4, dist. 17, in fin. Sed per hoc homo accipit spem salutis. Ergo confessionis effectus est tribuere spem salutis.

Respondeo dicendum quòd spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum. Et quia homo per confessionem se subjicit clavibus Ecclesiæ ex passione Christi virtutem habentibus, ideò dicitur quòd confessio spem salutis tribuit.

Ad primum ergo dicendum quòd ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratiâ Redemptoris. Et quia confessio gratiæ Redemptoris innititur, ideò spem salutis tribuit, non solùm ut actus meritorius, sed etiam ut pars sacramenti.

Ad secundum dicendum quòd tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriæ virtutis, et purgationem à pœnâ ; sed confessio etiam modo prædicto in corp.

Articulus v. — *Utrùm confessio generalis sufficiat ad delenda peccata mortalia oblita.* — (4 *Sent.*, *dist.* 21, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio generalis non sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita. Peccatum enim per confessionem deletum non est necesse iterùm confiteri. Si ergo peccata oblita per confessionem generalem dimitterentur, non esset necessarium quòd cùm ad notitiam redeunt, aliquis ea confiteretur.

2. Præterea, quicumque non est conscius sibi peccati, vel non habet peccatum, vel est oblitus sui peccati. Si ergo per generalem confessionem peccata mortalia oblita dimittuntur, quicumque non est sibi conscius de aliquo peccato mortali, quandocumque generalem confessionem facit, potest esse certus quòd sit immunis à peccato mortali, quod est contra Apostolum, 1 Corinth. 4, 4 : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.*

3. Præterea, nullus ex negligentiâ reportat commodum. Sed non potest esse sine negligentiâ quòd aliquis peccatum mortale obliviscatur, antequàm ei dimittatur. Ergo non reportat ex hoc tale commodum quòd sine speciali confessione peccatum ei dimittatur.

4. Præterea, magis est elongatum à cognitione confitentis id quod omninò ignorat, quàm illud cujus est oblitus. Sed peccata per ignorantiam commissa generalis confessio non delet, quia tunc hæretici, qui nesciunt aliqua peccata in quibus sunt esse peccata, aut etiam aliqui simplices per generalem confessionem absolverentur, quod falsum est. Ergo generalis confessio non tollit peccata oblita.

Sed contra, psal. 33, 6, dicitur : *Accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestræ non confundentur.* Sed ille qui confitetur omnia peccata quæ scit, accedit ad Deum, quantùm potest ; plus autem ab eo requiri non potest. Ergo non confundetur, ut repulsam patiatur, sed veniam consequetur.

Præterea, ille qui confitetur, veniam consequitur, nisi sit fictus. Sed ille qui confitetur omnia peccata quæ in memoriâ habet, et aliquorum oblitus est, non est ex hoc fictus, quia ignorantiam facti patitur, quæ à peccato excusat. Ergo veniam consequitur, et sic peccata quæ oblita sunt, relaxantur, cùm impium sit dimidiam sperare veniam.

Respondeo dicendum quòd confessio operatur, præsuppositâ contritione, quæ culpam delet. Et sic confessio directè ordinatur ad dimissionem pœnæ ; quod quidem facit ex erubescentiâ quam habet, et ex vi clavium quibus se confitens subjicit. Contingit autem quandoque quòd per contritionem præcedentem peccatum aliquod deletum est quoad culpam, sive in generali, si ejus memoria tunc non habetur, sive in speciali, et tamen ante confessionem aliquis (1) illius pec-

(1) Al. deest, *aliquis*.

cati oblitus est; et tunc confessio generalis sacramentalis operatur ad dimissionem pœnæ ex vi clavium, quibus se confitens subjicit, nullum obstaculum, quantùm in ipso est, ponens; sed ex illâ parte quâ erubescentia confessionis peccati pœnam minuebat, pœna istius, de quo quis specialiter coram sacerdote non erubuit, non est diminuta.

Ad primum ergo dicendum quòd in confessione sacramentali non solùm requiritur absolutio, sed judicium sacerdotis satisfactionem imponentis expectatur; et ideò quamvis iste absolutione sit functus, tamen tenetur confiteri, ut suppleatur quod defuit sacramentali confessioni.

Ad secundum dicendum quòd confessio non operatur, ut dictum est in corp., nisi contritione præsuppositâ, quæ an vera fuerit, non potest aliquis scire, sicut nec scire potest per certitudinem an gratiæ habeat plenitudinem; et ideò nec potest scire per certitudinem utrùm per confessionem generalem sit sibi peccatum oblitum dimissum, quamvis possit per conjecturas aliquas existimare.

Ad tertium dicendum quòd iste non reportat commodum ex negligentiâ, quia non ita plenam remissionem consequitur, sicut aliàs consecutus fuisset, nec tantùm meretur, et tenetur iterùm confiteri, cùm ad memoriam peccatum venerit.

Ad quartum dicendum quòd ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est, sed ignorantia facti excusat. Unde aliquis de hoc quòd non confitetur peccata, quia nescit esse peccata, propter ignorantiam juris divini, non excusatur à fictione; excusaretur autem, si nesciret ea esse peccata, propter ignorantiam particularis circumstantiæ, sicut si cognovit alienam, quam credidit esse suam. Sed oblivio de actu peccati habet ignorantiam facti, et ideò excusat à peccato fictionis in confessione, quod fructum absolutionis et confessionis impedit.

QUÆSTIO XI.

De sigillo confessionis. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde quæritur de sigillo confessionis, et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrùm in quolibet casu teneatur homo celare ea quæ sub sigillo confessionis habet; 2° utrùm sigillum confessionis se extendat ad alia quàm ad illa quæ habita sunt de confessione; 3° utrùm solus sacerdos sigillum confessionis habeat; 4° utrùm de licentiâ confitentis possit sacerdos ejus delictum, quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere; 5° utrùm teneatur illud celare, etiamsi aliter noverit.

Articulus primus. — *Utrùm in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ sub sigillo confessionis novit.* — (4 *Sent.*, *dist.* 21, *qu.* 3, *art.* 1 *et* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ sub sigillo confessionis novit, quia, sicut dicit Bernardus (implic. in tract. de Præcepto et Dispensat., cap. 2, à med.), *quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat.* Sed celatio confessionis in aliquo casu contra charitatem militaret, sicut si aliquis in confessione sciat aliquem hæreticum, quem non potest inducere ad hoc quòd desistat à corruptione plebis; et simile est de illo qui scit per confessionem affinitatem esse inter aliquos qui contrahere volunt. Ergo talis debet confessionem revelare.

2. Præterea, illud ad quod quis obligatur ex præcepto Ecclesiæ tantùm, non est necesse observari, mandato Ecclesiæ in contrarium facto. Sed celatio confessionis est introducta ex statuto Ecclesiæ tantùm. Si ergo per Ecclesiam præcipiatur quòd quicumque scit aliquid de tali peccato, dicat, ille qui scit per confessionem, debet dicere.

3. Præterea, magis debet homo servare conscientiam suam quàm famam alterius, quia charitas ordinata est. Sed aliquando aliquis peccatum celans incurrit propriæ conscientiæ damnum; sicut cùm in testimonium adducitur pro peccato illo quod scit in confessione, et jurare cogitur de veritate dicendâ, vel cùm aliquis abbas scit per confessionem alicujus prioris subjecti sibi peccatum, cujus occasio inducit ipsum ad ruinam, si ei prioratum dimittat; unde tenetur ei auferre pastoralis curæ dignitatem, auferendo autem videtur confessionem publicare. Ergo videtur quòd in aliquo casu liceat confessionem publicare.

4. Præterea, aliquis sacerdos per confessionem alicujus quem audivit, potest accipere conscientiam quòd sit prælatione indignus. Sed quilibet tenetur contradicere promotioni indignorum, si sua intersit. Cùm ergo contradicendo suspicionem inducere videatur de peccato, et sic quodammodò confessionem revelare, videtur quòd oporteat quandoque confessionem revelare.

Sed contra est quod dicit decret. de Pœnit. et Remiss., cap. *Omnis utriusque*, etc. *: Caveat sacerdos ne verbo, aut signo, aut alio quovis modo prodat aliquatenùs peccatorem.*

Præterea, sacerdos debet Deo, cujus minister est, conformari. Sed Deus peccata quæ per confessionem panduntur, non revelat, sed tegit. Ergo nec sacerdos revelare debet.

Respondeo dicendum quòd in sacramentis ea quæ exteriùs geruntur, sunt signa rerum quæ interiùs contingunt, et ideò confessio, quâ quis sacerdoti se subjicit, signum est interioris subjectionis, quâ quis Deo subjicitur. Deus autem peccatum illius qui se subjicit per pœnitentiam, tegit. Unde et hoc oportet in sacramento pœnitentiæ significari. Et ideò de necessitate sacramenti est quòd confessionem celet, et tanquàm violator sacramenti peccat qui confessionem revelat. Et præter hoc sunt aliæ utilitates hujus celationis, quia per hoc homines magis ad confessionem attrahuntur, et simpliciùs etiam peccata confitentur.

Ad primum ergo dicendum quòd quidam dicunt quòd sacerdos non tenetur servare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus pœnitens emendationem promittit; aliàs potest ea dicere ei qui potest prodesse, et non obesse. Sed hæc opinio videtur erronea, cùm hoc sit contra veritatem sacramenti. Sicut enim baptismus est sacramentum, quamvis quis fictus accedat, nec est immutatum aliquid propter hoc de essentialibus sacramenti, ita confessio non desinit esse sacramentalis, quamvis ille qui confitetur, emendationem non proponat. Et ideò nihilominùs sub occulto tenenda est; nec tamen sigillum confessionis contra charitatem militat, quia charitas non requirit quòd apponatur remedium peccato quod homo nescit. Illud autem quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, cùm illud non sciat aliquis ut homo, sed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in prædictis casibus, quantùm potest sine revelatione confessionis, sicut monendo eos qui confitentur, et aliis diligentiam apponendo, ne corrumpantur per hæresim. Potest etiam dicere prælato quòd diligentiùs vigilet super gregem suum, ita tamen ut non dicat aliquid per quod verbo vel nutu confitentem prodat.

Ad secundum dicendum quòd præceptum de confessione celandâ consequitur ipsum sacramentum. Et ideò sicut præceptum de confessione sacramentali faciendâ est de jure divino, et non potest aliquâ dispensatione vel jussione humanâ homo absolvi ab eo, ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi vel licentiari. Unde si præcipiatur sub pœnâ excommunicationis jam latæ, quòd dicat si aliquid scit de tali peccato, non debet dicere, quia debet existimare quòd intentio præcipientis est, si sciat ut homo: hoc autem non scit ut homo. Etsi etiam exprimeret de confessione interrogatus, non deberet dicere; nec excommunicationem incurreret, quia non est subjectus superiori suo, nisi ut homo; hoc autem non scit ut homo, sed ut Deus.

Ad tertium dicendum quòd homo non adducitur in testimonium nisi ut homo, et ideò sine læsione con-

scientiæ potest jurare se nescire quod scit tantùm ut Deus. Similiter etiam potest prælatus sine læsione conscientiæ dimittere peccatum impunitum, quod scit tantùm ut Deus, vel sine aliquo remedio, quia non tenetur adhibere remedium, nisi eo modo quo ad ipsum defertur. Unde in his quæ ad ipsum deferuntur in foro pœnitentiæ, debet in eodem foro, in quantum potest, adhibere remedium, ut abbas in casu prædicto debet eum admonere ut prioratum resignet; vel si noluerit, potest ex aliquâ aliâ occasione absolvere eum a curâ prioratûs; ita tamen quòd omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione.

Ad quartum dicendum quòd ex multis aliis causis redditur quis indignus ad prælationis officium, quàm ex peccato; sicut ex defectu scientiæ, vel ætatis, vel alicujus hujusmodi; et ideò qui contradicit, nec suspicionem de crimine inducit, nec confessionem revelat.

Articulus II. — *Utrùm sigillum confessionis se extendat ad alia quàm ad illa quæ sunt de confessione.* — (*S. Th., dist. ubi sup., art.* 1 *et seqq*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sigillum confessionis se extendat ad alia quàm ad illa quæ sunt de confessione, quia de confessione non sunt nisi peccata. Sed aliquando cum peccatis alia multa quis narrat, quæ ad confessionem non pertinent. Ergo cùm illa sacerdoti dicantur ut Deo, videtur quòd etiam ad illa sigillum confessionis se extendat.

2. Præterea, aliquando aliquis dicit alicui aliquod secretum, et ille recipit sub sigillo confessionis. Ergo sigillum confessionis se extendit ad illa quæ non sunt de confessione.

Sed contra, sigillum confessionis est aliquid annexum sacramentali confessioni. Sed ea quæ annexa sunt alicui sacramento, non se extendunt ultra sacramentum illud. Ergo sigillum confessionis non se extendit nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio.

Respondeo dicendum quòd sigillum confessionis directè non se extendit nisi ad illa de quibus est sacramentalis confessio; sed indirectè id quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad sigillum confessionis pertinet; sicut illa per quæ posset peccator, vel peccatum deprehendi. Nihilominùs etiam illa summo studio sunt celanda, tum propter scandalum, tum propter pronitatem, quæ ex consuetudine accidere posset.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd aliquis non debet de facili aliquid recipere hoc modo; si tamen recipiat, tenetur ex promissione hoc modo celare, ac si in confessione haberet, quamvis sub sigillo confessionis non habeat.

Articulus III. — *Utrùm solus sacerdos habeat sigillum confessionis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non solus sacerdos sigillum confessionis habeat, quia aliquando aliquis confitetur sacerdoti per interpretem, necessitate urgente. Sed interpres, ut videtur, tenetur confessionem celare. Ergo etiam non sacerdos aliquid sub sigillo confessionis habet.

2. Præterea, aliquando aliquis in casu necessitatis potest laico confiteri. Sed ille tenetur peccata celare, cùm ei dicantur sicut Deo. Ergo non solùm sacerdos sigillum confessionis habet.

3. Præterea, aliquando aliquis se sacerdotem fingit, ut conscientiam alterius exploret per hanc fraudem: et ille etiam, ut videtur, peccat, si confessionem revelet. Ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet.

Sed contra est quòd solus sacerdos minister est hujus sacramenti. Sed sigillum confessionis est annexum huic sacramento. Ergo solus sacerdos habet sigillum confessionis.

Præterea, ideò aliquis tenetur ea quæ in confessione audit, celare, quia non scit ea ut homo, sed ut Deus. Sed solus sacerdos est minister Dei. Ergo ipse solus tenetur occultare.

Respondeo dicendum quòd sigillum confessionis competit sacerdoti, in quantum est minister hujus sacramenti; quod nihil aliud est quàm debitum confessionem celandi, sicut clavis est potestas absolvendi. Tamen sicut aliquis qui non est sacerdos, in aliquo casu participat aliquid de actu clavis, dùm confessionem audit propter necessitatem, ita etiam participat aliquid de actu sigilli confessionis, et tenetur celare, quamvis, propriè loquendo, sigillum confessionis non habeat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus IV. — *Utrùm de licentiâ confitentis possit sacerdos ejus peccatum quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd de licentiâ confitentis non possit sacerdos peccatum quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere. Quod enim non potest superior, non potest inferior. Sed papa non posset aliquem licentiare ut peccatum quod habet in confessione, alteri proderet. Ergo nec ille qui confitetur, potest ipsum licentiare.

2. Præterea, illud quod est institutum propter bonum commune Ecclesiæ, non potest ex arbitrio unius irritari. Sed celatio confessionis est instituta propter bonum totius Ecclesiæ, ut homines confidentiùs ad confessionem accedant. Ergo ille qui confitetur, non potest licentiare sacerdotem ad dicendum.

3. Præterea, si posset licentiari sacerdos, videretur dari pallium malitiæ malis sacerdotibus, quia possent prætendere sibi licentiam datam, et sic impunè peccarent, quod est inconveniens. Et sic videtur quòd non possint à confitente licentiari.

4. Præterea, ille cui iste peccatum revelabit, non habebit peccatum hoc sub sigillo confessionis, et sic poterit peccatum publicari, quod jam deletum est, quod est inconveniens. Ergo non potest licentiare.

Sed contra, superior potest remittere peccatorem cum litteris ad inferiorem sacerdotem de voluntate ipsius. Ergo de voluntate confitentis potest sacerdos peccatum hujus revelare alteri.

Præterea, qui potest aliquid facere per se, potest etiam per alterum facere. Sed confitens potest peccatum suum quod fecit per se, alteri revelare. Ergo etiam potest per sacerdotem hoc facere.

Respondeo dicendum quòd duo sunt propter quæ tenetur sacerdos peccatum occultare: primò et principaliter, quia ipsa occultatio est de essentiâ sacramenti, in quantum scit illud ut Deus, cujus vicem gerit in confessione; alio modo propter scandalum vitandum. Potest autem confitens facere ut sacerdos illud quod sciebat tantùm ut Deus, sciat etiam ut homo, quod facit dùm licentiat eum ad dicendum; et ideò si dicat, non frangit sigillum confessionis; tamen debet cavere scandalum dicendo, ne fractor sigilli prædicti reputetur.

Ad primum ergo dicendum quòd papa non potest licentiare sacerdotem ad dicendum, quia non potest facere quòd illud sciat ut homo, quod tamen facere potest ille qui confitetur.

Ad secundum dicendum quòd non irritatur illud quod est institutum propter bonum commune, quia sigillum confessionis non frangitur, cùm dicitur quod alio modo scitur.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc non datur aliqua impunitas malis sacerdotibus, quia imminet eis probatio, si accusantur, quòd de licentiâ confitentis revelaverint.

Ad quartum dicendum quòd ille ad quem notitia peccati devenit mediante sacerdote de voluntate confitentis, participat in aliquo actu sacerdotis, et ideò simile est de eo et de interprete, nisi fortè peccator velit quòd ille absolutè sciat et liberè.

Articulus V. — *Utrùm illud quod quis scit per confessionem, et etiam aliquo alio modo, possit alteri revelare.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd illud quod quis scit per confessionem, et etiam aliquo alio modo, non possit alteri revelare. Non enim frangitur sigillum confessionis, nisi dùm peccatum quod scitur in confessione, revelatur. Si ergo ille revelet peccatum quod in confessione audivit, qualitercumque aliàs sciat, sigillum confessionis frangere videtur.

2 Præterea, quicumque confessionem alicujus audit, ei obligatur ad hoc quòd peccata ipsius non revelet. Sed si aliquis promitteret alicui tenere privatum quod ei diceretur, quantùmcumque aliàs sciret, deberet privatum tenere. Ergo quod quis in confessione audivit, quantùmcumque aliàs sciat, debet privatum habere.

3. Præterea, duorum quod est altero potentius, trahit ad se reliquum. Sed scientia quâ quis scit peccatum ut Deus, est potentior et dignior scientiâ quâ scit peccatum ut homo. Ergo trahit ad se eam; et ita non poterit revelare, secundùm quòd scientia quâ scit ut Deus, exigit.

4. Præterea, secretum confessionis institutum est ad vitandum scandalum, et ne homines à confessionibus retrahantur. Sed si aliquis posset dicere illud quod in confessione audivit, etiamsi aliter sciret, nihilominùs scandalum sequeretur. Ergo nullo modo potest dicere.

Sed contra, nullus potest alium obligare ad quod non erat obligatus, nisi sit suus prælatus, qui obliget eum præcepto. Sed ille qui sciebat alicujus peccatum per visum, non erat obligatus ad celandum. Ergo ille qui ei confitetur, cùm non sit prælatus suus, non potest eum obligare ad celandum per hoc quod ei confitetur.

Præterea, secundùm hoc posset impediri justitia Ecclesiæ, si aliquis, ut evaderet sententiam excommunicationis, quæ in ipsum ferenda esset propter aliquod peccatum, de quo convictus est, confiteretur ei qui sententiam ferre debuisset. Sed justitiæ executio est in præcepto. Ergo non tenetur quis celare peccatum quod in confessione audivit, si aliàs ipsum sciat.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est triplex opinio: quidam enim dicunt quòd illud quod in confessione aliquis audivit, non potest aliquo modo dicere alii, etiam si aliàs scivit sive ante confessionem, sive post; quidam verò dicunt quòd per confessionem præcluditur ei via ne possit aliquid dicere de hoc quod priùs scivit, non autem quin possit dicere, si post alio modo sciat. Utraque autem opinio, dùm nimiùm sigillo confessionis attribuit, præjudicium veritati et justitiæ servandæ facit. Posset enim aliquis ad peccandum esse pronior, si non timeret ab illo accusari cui confessus est, si coram illo peccatum iteraret. Similiter etiam multùm justitiæ perire poterit, si testimonium ferre aliquis non posset de eo quod vidit post confessionem de hoc factam. Nec obstat quòd quidam dicunt quòd debet protestari se non tenere privatum hoc, quia hoc non posset protestari nisi postquàm peccatum esset sibi dictum; et tunc quilibet sacerdos posset, cùm vellet, revelare peccatum, protestationem faciendo, si hoc ipsum ad revelandum liberum redderet. Et ideò alia opinio est communior, quòd illud quod homo aliàs scit sive ante confessionem, sive post, non tenetur celare quantùm ad id quod scit ut homo; potest enim dicere: *Scio illud, quia vidi.* Tenetur tamen celare illud, in quantum scit ut Deus; non enim potest dicere: *Ego audivi hoc in confessione.* Tamen propter scandalum vitandum debet abstinere ne de hoc loquatur, nisi immineat necessitas.

Ad primum ergo dicendum quòd quando aliquis dicit se vidisse quod in confessione audivit, non revelat quod in confessione audivit, nisi per accidens; sicut qui scit aliquid per auditum et visum, non revelat quod vidit, per se loquendo, si dicat se audivisse, sed per accidens, quia dicit auditum, qui accidit visum esse. Et ideò talis sigillum confessionis non frangit.

Ad secundum dicendum quòd non obligatur audiens confessionem ad hoc quòd non revelet peccatum simpliciter, sed prout est in confessione auditum; nullo enim casu dicere debet se audivisse in confessione.

Ad tertium dicendum quòd hoc intelligendum est de duobus quæ habent oppositionem; sed scientia quâ scit aliquis peccatum ut Deus, et illa quâ scit ut homo, non sunt opposita: et ideò ratio non procedit.

Ad quartum dicendum quòd non debet ita vitari scandalum ex unâ parte, quòd ex aliâ justitia relinquatur. Veritas enim non est propter scandalum dimittenda. Et ideò quando imminet periculum justitiæ et veritatis, non debet dimitti revelatio ejus quod quis in confessione audivit, si aliter sciat, propter scandalum; verumtamen scandalum, quantùm in se est, evitare tenetur.

QUÆSTIO XII.

De satisfactione quoad ejus quidditatem. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de satisfactione, de quâ quatuor consideranda sunt: primò de ejus quidditate; secundò de ipsius possibilitate; tertiò de ejus qualitate; quartò de his per quæ homo Deo satisfacit.

Circa primum quæruntur tria: 1° utrùm satisfactio sit virtus vel actus virtutis; 2° utrùm sit actus justitiæ; 3° utrùm definitio satisfactionis quæ in litterâ ponitur, convenienter assignetur.

Articulus primus. — *Utrùm satisfactio sit virtus vel actus virtutis.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd satisfactio neque sit virtus, neque actus virtutis. Omnis enim virtutis actus est meritorius. Sed satisfactio non est meritoria, ut videtur, quia meritum gratuitum est; sed satisfactio debitum attendit. Ergo satisfactio non est actus virtutis.

2. Præterea, omnis actus virtutis est voluntarius. Sed aliquando fit satisfactio de aliquo, homine invito; ut quando aliquis pro offensâ in alterum commissâ à judice punitur. Ergo satisfactio non est virtutis actus.

3. Præterea, secundùm Philosophum, in 8 Ethic., cap. 13, in fin., *in virtute moris principale est electio.* Sed satisfactio non fit per electionem, sed respicit principaliter exteriora opera. Ergo non est virtutis actus.

Sed contra, satisfactio ad pœnitentiam pertinet. Sed pœnitentia est virtus. Ergo et satisfactio est actus virtutis.

Præterea, nullus actus operatur ad deletionem peccati, nisi actus virtutis, quia contrarium destruitur per suum contrarium; sed per satisfactionem peccatum totaliter annihilatur. Ergo satisfactio est virtutis actus.

Respondeo dicendum quòd aliquis actus dicitur esse actus virtutis dupliciter: uno modo materialiter, et sic quilibet actus qui malitiam non habet implicitam vel defectum debitæ circumstantiæ, actus virtutis dici potest, quia quolibet tali actu potest uti virtus in suum finem, sicut est ambulare, loqui, et hujusmodi. Alio modo dicitur actus aliquis esse actus virtutis formaliter, quia ipse in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habet; sicut fortiter sustinere dicitur actus fortitudinis. Formale autem cujuslibet virtutis moralis est ratio medii. Unde omnis actus qui rationem medii importat, actus virtutis formaliter dicitur. Et quia æqualitas medium est, quod suo nomine satisfactio importat (non enim dicitur aliquid satisfieri nisi secundùm proportionem æqualitatis ad aliquid), constat quòd satisfactio etiam formaliter est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis satisfacere in se sit debitum, tamen in quantum satisfaciens voluntariè hoc opus exequitur, rationem gratuiti acci-

pit ex parte operantis, et sic operans facit de necessitate virtutem; ex hoc enim debitum diminuere habet meritum, quod necessitatem importat, quæ voluntati contrariatur; unde si voluntas necessitati consentiat, ratio meriti non tolletur.

Ad secundum dicendum quòd actus virtutis non requirit voluntarium in eo qui patitur, sed in eo qui facit, quia illius actus est. Et ideò cùm ille in quem judex vindictam exercet, se habeat ut patiens ad satisfactionem, non ut agens, non oportet quòd in eo voluntaria sit satisfactio, sed in judice faciente.

Ad tertium dicendum quòd principale in virtute potest accipi dupliciter : uno modo principale in ipsâ accipi potest, in quantum est virtus, et sic ea quæ ad rationem ejus pertinent, vel magis ei propinqua sunt, principaliora sunt in virtute, et sic electio et interiores actus in virtute, in quantum virtus est, principaliores sunt; alio modo potest accipi principale in virtute, in quantum est talis virtus; et sic principalius in ipsâ est illud ex quo determinationem accipit actus interior, qui in aliquibus virtutibus determinatur per actus exteriores, quia electio, quæ est communis omnibus virtutibus, ex hoc quòd est electio talis actûs, efficitur propria hujus virtutis. Et sic actus exteriores in aliquibus virtutibus sunt principaliores; et ita etiam est in satisfactione.

Articulus II. — *Utrùm satisfactio sit actus justitiæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd satisfactio non sit actus justitiæ, quia satisfactio fit ad hoc quòd reconcilietur homo ei quem offendit. Sed reconciliatio, cùm sit actus amoris, ad charitatem pertinet. Ergo satisfactio est actus charitatis, et non justitiæ.

2. Præterea, causæ peccatorum in nobis sunt passiones animæ, quibus ad malum incitamur· Sed justitia, secundùm Philosophum, lib. 5 Ethic., cap. 2 et 3, non est circa passiones, sed operationes. Cùm ergo ad satisfactionem pertineat peccatorum causas excidere, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 15, videtur quòd non sit actus justitiæ.

3. Præterea, cavere in futurum non est actus justitiæ, sed magis prudentiæ, cujus pars ponitur cautela. Sed hoc pertinet ad satisfactionem, quia ipsius est suggestionibus peccatorum aditum non indulgere. Ergo satisfactio non est actus justitiæ.

Sed contra, nulla virtus attendit rationem debiti nisi justitia. Sed satisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anselmus ait in lib. 1 *Cur Deus homo*, cap. 11, ad fin. Ergo satisfactio est actus justitiæ.

Præterea, nulla virtus habet rerum exteriorum adæquationem perficere nisi justitia. Sed hoc fit per satisfactionem, quâ constituitur æqualitas emendæ ad offensam præcedentem. Ergo satisfactio est justitiæ actus.

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum, in 5 Ethic., cap. 3 et 4, medium justitiæ accipitur secundùm adæquationem rei ad rem in proportionalitate aliquâ. Unde cùm talem adæquationem ipsum nomen satisfactionis importet, quia hoc adverbium *satis* æqualitatem proportionis designat, constat quòd satisfactio formaliter justitiæ actus est. Sed justitiæ actus, secundùm Philosophum, lib. 5 Ethic., cap. 2 et 4, est vel suî ad alterum, ut quando aliquis reddit alteri quod ei debet, vel alterius ad alterum, sicut quando judex facit justitiam inter duos. Quando autem est actus justitiæ suî ad alterum, æqualitas in ipso faciente constituitur; quando autem alterius ad alterum, æqualitas constituitur injustum passo. Et quia satisfactio æqualitatem in ipso faciente exprimit, ideò dicit actum justitiæ, qui est suî ad alterum, propriè loquendo. Sed suî ad alterum potest aliquis facere justitiam vel in actionibus et passionibus, vel in rebus exterioribus; sicut etiam injuria fit alteri vel subtrahendo res, vel per aliquam actionem lædendo. Et quia usus rerum exteriorum est dare, ideò actus justitiæ, secundùm quòd æqualitatem in rebus exterioribus constituit, propriè dicit hoc quod est reddere; sed satis facere manifestè æqualitatem in actionibus demonstrat, quamvis quandoque unum pro altero ponatur. Et quia adæquatio non est nisi inæqualium, ideò satisfactio inæqualitatem actionum præsupponit, quæ quidem offensam constituit; et ideò habet respectum ad offensam præcedentem. Nulla autem pars justitiæ respicit offensam præcedentem, nisi justitia vindicativa, quæ æqualitatem constituit in eo qui justum patitur, indifferenter; sive sit patiens idem quod agens (ut quando aliquis sibi ipsi pœnam infert); sive non sit idem quod agens, ut quando judex alium punit, ad utrumque vindicativâ justitiâ se habente. Similiter et pœnitentia, quæ æqualitatem tantùm in faciente importat, quia ipsemet pœnitens pœnam tenet, ut sic quodammodò pœnitentia vindicativæ justitiæ species sit. Et per hoc constat quòd satisfactio, quæ æqualitatem respectu offensæ præcedentis in faciente importat, opus justitiæ est quantùm ad illam partem quæ pœnitentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum quòd satisfactio, ut ex dictis patet in corp., est quædam injuriæ illatæ recompensatio. Unde sicut injuria illata immediatè ad inæqualitatem justitiæ pertingebat, et per consequens ad inæqualitatem amicitiæ oppositam, ita et satisfactio directè ad æqualitatem justitiæ perducit, et ad æqualitatem amicitiæ ex consequenti. Et quia actus aliquis elicitivè ab illo habitu procedit ad cujus finem immediatè ordinatur, imperativè autem ab illo ad cujus finem ultimò tendit, ideò satisfactio elicitivè est à justitiâ, sed imperativè à charitate.

Ad secundum dicendum quòd quamvis justitia sit principaliter circa operationes, tamen etiam ex consequenti est circa passiones, in quantum sunt operationum causæ. Quare sicut justitia cohibet iram, ne alteri læsionem injustè inferat, et concupiscentiam, ne ad alienum thorum accedat, sic etiam satisfactio potest peccatorum causas excidere.

Ad tertium dicendum quòd quælibet virtus moralis participat actum prudentiæ, eò quòd formaliter ipsa complet in eis rationem virtutis, cùm secundùm eam medium accipiatur in singulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis positam in 2 Ethic., cap. 2 et 16.

Articulus III. — *Utrùm definitio satisfactionis in litterâ convenienter ponatur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd definitio satisfactionis in litterâ, 4, dist. 15, inconvenienter ponatur ab Augustino (Gennadio Massiliensi) dicente (in lib. de ecclesiast. Dogmat., cap. 54) quòd *satisfactio est peccatorum causas excidere, et eorum suggestionibus aditum non indulgere.* Causa enim actualis peccati fomes est. Sed in hâc vitâ non possumus fomitem excidere. Ergo satisfactio non est peccatorum causas excidere.

2. Præterea, causa peccati est fortior quàm peccatum. Sed homo per se non potest peccatum excidere. Ergo multò minùs causas peccati; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, satisfactio, cùm sit pars pœnitentiæ, præteritum respicit, non futurum. Sed non indulgere aditum suggestionibus peccatorum respicit futurum. Ergo non debet poni in definitione satisfactionis.

4. Præterea, satisfactio dicitur respectu offensæ præteritæ. Sed de offensâ præcedenti nulla fit mentio. Ergo inconvenienter assignatur definitio satisfactionis.

5. Præterea, Anselmus ponit aliam definitionem in lib. 1 *Cur Deus homo*, cap. 11, ad fin, scilicet : *Satisfactio est honorem debitum Deo impendere;* in quâ nulla fit mentio horum quæ Augustinus (Gennadius) hìc ponit. Ergo altera earum videtur esse incompetens.

6. Præterea, honorem debitum potest innocens impendere. Sed satisfacere non competit innocenti. Ergo definitio Anselmi est male assignata.

Respondeo dicendum quòd justitia non ad hoc tantùm tendit ut inæqualitatem præcedentem auferat

puniendo culpam præteritam, sed etiam ut in futurum æqualitatem custodiat: quia secundùm Philosophum, in 2 Ethic., cap. 3, à princ., *pœnæ medicinæ sunt*. Unde et satisfactio, quæ est justitiæ actus pœnam inferentis, est medicina curans peccata præterita, et præservans à futuris. Et ideò quando homo homini satisfacit, et præterita recompensat, et à futuris cavet. Et secundùm hoc dupliciter potest satisfactio definiri: uno modo respectu culpæ præteritæ, quam recompensando curat; et sic dicitur quòd satisfactio est illatæ injuriæ recompensatio secundùm justitiæ æqualitatem, et in idem redit definitio Anselmi, qui dicit quòd *satisfacere est honorem debitum Deo impendere*, ut consideretur debitum ratione culpæ commissæ. Alio modo potest definiri, secundùm quòd præservat à culpâ futurâ; et sic definit eam hìc Augustinus (Gennadius). Præservatio autem à morbo corporali fit per ablationem causarum quibus morbus consequi potest; eis enim ablatis, non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita, quia liberum arbitrium non cogitur; unde causis etiam præsentibus (1) potest vitari, quamvis difficulter, et causis amotis potest incurri. Et ideò in satisfactionis definitione duo ponit, scilicet excisionem causarum quantùm ad primum, et renitentiam liberi arbitrii ad ipsum peccatum, quantùm ad secundum.

Ad primum ergo dicendum quòd accipiendæ sunt causæ proximæ peccati actualis, quæ sunt duplices, scilicet interiores, ut libido ex consuetudine vel actu peccati relicti, et ea quæ dicuntur reliquiæ peccati; quædam verò sunt exteriores, ut exteriores occasiones ad peccandum, scilicet ludus, mala societas, et hujusmodi. Et tales causæ in hâc vitâ per satisfactionem tolluntur, quamvis fomes, qui est causa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hâc vitâ per satisfactionem, etsi debilitetur.

Ad secundum dicendum quòd quia causa mali vel privationis eo modo quo causam habet, non est nisi bonum deficiens, bonum autem faciliùs tollitur quàm constituatur, ideò faciliùs est causas privationis et mali excidere quàm ipsum malum removere, quod non removetur nisi per constructionem boni, ut patet in cæcitate et causis ejus. Et tamen causæ peccati prædictæ non sunt sufficientes causæ, cùm ex eis non de necessitate sequatur peccatum, sed sunt occasiones quædam. Nec iterùm satisfactio sine Dei auxilio fit, quia sine charitate esse non potest, ut dicetur quæst. 14, art. 2.

Ad tertium dicendum quòd quamvis pœnitentia ex primâ suî institutione sive intentione respiciat præteritum, tamen etiam ex consequenti futurum respicit, in quantum est medicina præservans, et sic etiam satisfactio.

Ad quartum dicendum quòd Augustinus (Gennadius) definit satisfactionem, secundùm quòd fit Deo, cui secundùm rei veritatem nihil subtrahi potest, quamvis peccator, quantùm in se est, aliquid subtrahat. Et ideò in satisfactione tali principaliùs requiritur emendatio in futurum, quàm recompensatio præteritorum; et propter hoc ex parte istâ Augustinus (Gennadius) definit satisfactionem. Nihilominùs tamen ex cautelâ futurorum cognosci potest recompensatio præteritorum, quæ fit circa eadem converso modo. In præterita enim respicientes, causas (2) peccatorum propter peccata detestamur, à peccatis incipientes detestationis motum; sed in cautelâ à causis incipimus, ut causis subtractis, faciliùs peccata vitemus.

Ad quintum dicendum quòd non est inconveniens quòd de eodem dentur diversæ assignationes secundùm diversa quæ in ipso inveniuntur; et sic est in proposito, ut ex dictis patet in corp.

Ad sextum dicendum quòd intelligitur debitum quod debemus Deo ratione culpæ commissæ, quia debitum pœnitentia respicit, ut priùs dictum est, art. præc.

(1) Ita edit. Patav. cum antiquis, præter vocem *etiam*, quæ ab iis omittitur. Nicolaius, *causis præcedentibus*.
(2) Al.: *in præterito enim respicientes causas*, etc.

QUÆSTIO XIII.

De satisfactionis possibilitate. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de possibilitate satisfactionis.

Circa quod duo quæruntur: 1° utrùm homo possit Deo satisfacere; 2° utrùm aliquis pro alio satisfacere possit.

Articulus primus. — *Utrùm homo possit Deo satisfacere.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio enim debet æquari offensæ, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 2 et 3. Sed offensa in Deum commissa est infinita, quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur, cùm plus offendat qui principem percutit quàm alium quemquam. Cùm ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quòd homo Deo satisfacere non possit.

2. Præterea, servus, quia totum quod habet domini est, non potest pro aliquo debito recompensare. Sed nos servi Dei sumus, et quidquid boni habemus, ab ipso habemus. Cùm ergo satisfactio sit recompensatio offensæ præteritæ, videtur quòd Deo satisfacere non possimus.

3. Præterea, ille cujus totum quod habet non sufficit ad unum debitum exsolvendum, non potest pro alio debito satisfacere. Sed quidquid homo est, et potest, et habet, non sufficit ad solvendum debitum pro beneficio creationis; unde Isa. 40, 16, dicitur quòd *ligna Libani non sufficient ad holocaustum*. Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensæ commissæ.

4. Præterea, homo totum tempus suum debet in Dei servitium expendere. Sed tempus amissum non potest recuperari; propter quod est gravius jactura temporis ut Seneca dicit (implic. lib. 1, epist. 1). Ergo non potest homo recompensationem Deo facere; et sic idem quod priùs.

5. Præterea, peccatum actuale mortale est gravius quàm originale. Sed pro originali nemo potuit satisfacere, nisi Deus et homo esset. Ergo neque pro actuali.

Sed contra, sicut Hieronymus dicit (Pelagius in Exposit. fidei ad Damas., ad fin.), *qui dicit Deum aliquid impossibile homini præcepisse, anathema sit.* Sed satisfactio est in præcepto: Luc. 3, 8: *Facite dignos fructus pœnitentiæ*. Ergo possibile est Deo satisfacere.

Præterea, Deus est magis misericors quàm aliquis homo. Sed homini est possibile satisfacere. Ergo et Deo.

Præterea, satisfactio est cùm pœna culpæ æquatur, quia justitia est idem quod contrapassum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit æqualem pœnam assumere delectationi quæ fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

Respondeo dicendum quòd homo Deo dupliciter debitor efficitur: uno modo ratione beneficii accepti, alio modo ratione peccati commissi (1). Et sicut gratiarum actio, vel latria, vel si quid est aliquid hujusmodi, respicit debitum accepti beneficii, ita satisfactio respicit debitum peccati commissi. In his autem honoribus qui sunt ad parentes, et Deum, etiam secundùm Philosophum, lib. 8 Ethic., sub fin. lib., impossibile est æquivalens reddere secundùm quantitatem, sed sufficit ut homo reddat quod potest, quia amicitia non exigit æquivalens, sed quod possibile est; et hoc

(1) In exemplo an. 1486 desunt sequentia usque ad verba: *in his autem*.

etiam est æquale aliqualiter, scilicet secundùm proportionalitatem, quia sicut se habet hoc quod Deo est debitum, ad ipsum Deum, ita hoc quod iste potest reddere ad ipsum; et sic alio modo forma justitiæ conservatur. Et similiter est ex parte satisfactionis. Unde non potest homo Deo satisfacere, si ly *satis* æqualitatem quantitatis importet; contingit autem, si importet æqualitatem proportionis, ut dictum est hìc sup., et hoc sicut sufficit ad rationem justitiæ, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis, ita etiam satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ misericordiæ, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt quòd habet infinitatem ex parte aversionis, et sic gratis dimittitur; sed ex parte conversionis finita est; et sic pro eâ satisfieri potest. Sed hoc nihil est, quia satisfactio non respondet peccato, nisi secundùm quòd est offensa Dei, quod non habet ex parte conversionis, sed solùm ex parte aversionis. Alii verò dicunt quòd etiam quantùm ad aversionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit. Et hoc in idem redit quod priùs dictum est, quia per fidem Mediatoris gratia data credentibus est. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio per modum prædictum.

Ad secundum dicendum quòd homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, in quantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium; et ideò ex hoc quòd per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest, quia quamvis Dei sit, prout à Deo est sibi concessum, tamen liberè ei traditum est, ut ejus dominus sit, quod servo non competit.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa concludit quòd Deo æquivalens satisfactio fieri non possit, non autem quòd non possit ei sufficiens fieri. Quamvis enim posse suum totum homo Deo debeat, non tamen ab eo exigitur de necessitate salutis ut totum quod possit faciat, quia hoc est ei impossibile secundùm statum præsentis vitæ, ut totum posse suum in aliquid unum expendat, cùm oporteat eum circa multa esse sollicitum; sed est quædam mensura homini adhibita, quæ ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei; et super ea potest aliquid erogare, ut satisfaciat.

Ad quartum dicendum quòd quamvis homo non possit tempus præteritum recuperare, potest tamen in futuro recompensare illud quod in præterito facere debuisset, quia non debuit debito præcepti totum quod potuit, ut dictum est in solut. præc.

Ad quintum dicendum quòd originale peccatum, etsi minùs habeat de ratione peccati quàm actuale, tamen est gravius malum, quia est ipsius humanæ naturæ infectio; et ideò per unius hominis puri satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.

Articulus ii. — *Utrùm unus pro alio possit pœnam satisfactoriam explere.* — (*S., Th. 4, dist.* 20, *qu. unic.*, *art.* 2, *quæstiunc.* 3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœnam satisfactoriam non possit unus pro alio explere, quia ad satisfactionem meritum requiritur. Sed unus pro altero non potest mereri vel demereri, cùm sit scriptum psalmo 61, 12 : *Reddes tu unicuique secundùm opera sua.* Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

2. Præterea, satisfactio contra contritionem et confessionem dividitur. Sed unus pro alio non potest conteri nec confiteri. Ergo nec satisfacere.

3. Præterea, unus pro alio orando etiam sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest, satisfaciendo pro alio pro se satisfacit; et ita ab eo qui pro altero satisfacit, non exigitur alia satisfactio pro peccatis propriis.

4. Præterea, si unus pro alio satisfacere potest, ergo ex quo unus sibi suscipit debitum pœnæ, alius statim à debito liberatur. Ergo si moriatur postquàm tota pœna sibi debita ab alio suscepta est, statim evolabit; vel si adhuc puniatur, duplex pœna reddetur pro eodem peccato, scilicet illius qui satisfacere incipit, et illius qui punitur in purgatorio.

Sed contra, Galat. 6, 2, dicitur : *Alter alterius onera portate.* Ergo videtur quòd unus possit onus pœnitentiæ impositæ pro alio portare.

Præterea, charitas magis potest apud Deum quàm apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum ejus solvere. Ergo multò fortiùs hoc in divino judicio fieri potest.

Respondeo dicendum quòd pœna satisfactoria est ad duo ordinata, scilicet ad solutionem debiti et ad medicinam pro peccato vitando. In quantum ergo est ad medicinam sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri, quia ex jejunio unius caro alterius non domatur; nec ex actibus unius alius benè agere consuevit, nisi secundùm accidens, in quantum scilicet aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiæ, quæ efficacissimum remedium est ad vitandum peccatum. Sed hoc est per modum meriti magis quàm per modum satisfactionis. Sed quantùm ad solutionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodò sit in charitate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet quòd major pœna imponatur ei qui pro altero satisfacit, quàm principali imponeretur, ut quidam dicunt, hâc ratione moti, quòd pœna propria magis satisfaciat quàm aliena, quia pœna habet vim maximè satisfaciendi ratione charitatis, quâ homo ipsum sustinet. Et quia major charitas apparet in hoc quòd aliquis pro altero satisfacit, quàm si ipse satisfaceret, ideò minor pœna requiritur in eo qui pro alio satisfacit, quàm in principali requireretur; unde dicitur in Vitis Patrum, lib. 5, libello 5, num. 27, quòd propter charitatem unius qui alterius fratris sui charitate ductus pœnitentiam fecit pro peccato quod non commiserat, alteri peccatum quod commiserat, dimissum est. Nec etiam exigitur quantùm ad solutionem debiti quòd ille pro quo fit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum, quia etiamsi esset potens, alio satisfaciente pro ipso, ipse à debito immunis esset. Sed hoc requiritur, in quantum pœna satisfactoria est in remedium. Unde non est permittendum quòd aliquis pro alio pœnitentiam agat, nisi defectus aliquis appareat in pœnitente; vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum; vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandum pœnam.

Ad primum ergo dicendum quòd præmium essentiale redditur secundùm dispositionem hominis, quia secundùm capacitatem videntium erit plenitudo visionis divinæ. Et ideò sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur præmium essentiale, nisi meritum ejus habeat efficaciam infinitam, sicut Christi, cujus merito solo pueri per baptismum ad vitam æternam perveniunt. Sed pœna temporalis pro peccato debita post culpæ remissionem non taxatur secundùm dispositionem ejus cui debetur, quia quandoque ille qui est melior, habet majoris pœnæ reatum. Et ideò quantùm ad pœnæ remissionem unus alteri potest mereri; et actus unius efficitur alterius, charitate mediante, per quam *omnes unum sumus in Christo*, Gal. 3, 29.

Ad secundum dicendum quòd contritio ordinatur contra culpam, quæ ad dispositionem bonitatis vel malitiæ hominis pertinet; et ideò per contritionem unius alius à culpâ non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis Ecclesiæ subjicit. Non autem potest unus sacramentum pro alio accipere, quia in sacramento gratia suscipienti datur, non alii. Et ideò non est similis ratio de satisfactione, contritione et confessione.

Ad tertium dicendum quòd in solutione debiti attenditur quantitas pœnæ, sed in merito attenditur charitatis radix; et ideò ille qui ex charitate pro alio meretur saltem merito congrui, etiam sibi magis me-

retur; non autem qui pro alio satisfacit, etiam pro se satisfacit, quia illa quantitas pœnæ non sufficit ad utrumque peccatum; tamen satisfaciendo pro alio sibi meretur aliquid majus quàm sit dimissio pœnæ, scilicet vitam æternam.

Ad quartum dicendum quòd si ipsemet ad aliquam pœnam se obligâsset, non priùs à debito esset immunis quàm eam solvisset; et ideò pœnam ipse patietur, quamdiù ille satisfactionem pro eo fecerit; quam si non fecerit, tunc uterque est debitor illius pœnæ, unus pro commisso, alius pro omisso; et ita non sequitur quòd peccatum unum bis puniatur.

QUÆSTIO XIV.

De qualitate satisfactionis. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de qualitate satisfactionis; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrùm homo possit de uno peccato satisfacere sine alio; 2° utrùm ille qui de omnibus peccatis priùs contritus fuit, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens; 3° utrùm homini, postquàm charitatem habuit, valere incipiat satisfactio præcedens; 4° utrùm opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria; 5° utrùm opera prædicta valeant ad pœnæ infernalis mitigationem.

Articulus primus. — *Utrùm homo possit de uno peccato satisfacere sine alio.*—(*S. Th., ubi sup., art.* 3, *qu.* 1 *et* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit de uno peccato sine alio satisfacere. Eorum enim quæ non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem; aliàs qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum potest expiari sine alio per satisfactionem.

2. Præterea, Deus est magis misericors quàm homo. Sed homo recipit unius debiti solutionem sine alio. Ergo et Deus satisfactionem unius peccati sine alio.

3. Præterea, *satisfactio*, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 15, *est peccatorum causas excidere, nec eorum suggestionibus aditum indulgere.* Sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio, ut si aliquis luxuriam refrenet et avaritiæ insistat. Ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

Sed contra, Isa. 58, jejunium eorum qui ad contentiones et lites jejunabant, Deo acceptum non erat, licèt jejunium sit satisfactionis opus. Sed non potest fieri satisfactio nisi per opus Deo acceptum. Ergo non potest, qui habet aliquod peccatum, Deo satisfacere.

Præterea, satisfactio est medicina curans peccata præterita, et præservans à futuris, ut dictum est quæst. 12, art. 3. Sed peccata non possunt sine gratiâ evitari. Ergo cùm quodlibet peccatum gratiam auferat, non potest de uno peccato sine alio fieri satisfactio.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd potest de uno peccato satisfieri sine alio, ut Magister in litterâ dicit, 4, dist. 15. Sed hoc non potest esse. Cùm enim per satisfactionem tolli debeat offensa præcedens, oportet quòd talis sit modus satisfactionis qui competat ad tollendam offensam. Offensæ autem ablatio est amicitiæ restitutio. Et ideò si aliquid sit quod amicitiæ restitutionem impediat, etiam apud homines, satisfactio esse non potest. Cùm ergo quodlibet peccatum amicitiam charitatis impediat, quæ est hominis ad Deum, impossibile est ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento; sicut nec homini satisfaceret qui pro alapâ ei datâ se ei prosterneret, et aliam similem daret.

Ad primum ergo dicendum quòd quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurrere sine alio; sed unum et idem est, secundùm quòd omnia peccata remittuntur, et ideò remissiones diversorum peccatorum connexæ sunt. Et ideò de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

Ad secundum dicendum quòd in obligatione debiti non est nisi inæqualitas justitiæ opposita, quia unus rem alterius habet; et ideò ad restitutionem non exigitur, nisi quòd restituatur æqualitas justitiæ, quod quidem potest fieri de uno debito, et non de alio. Sed ubi est offensa, ibi est inæqualitas non tantùm justitiæ opposita, sed etiam amicitiæ, et ideò ad hoc quòd per satisfactionem offensa tollatur, non solùm oportet quòd æqualitas justitiæ restituatur per recompensationem æqualis pœnæ, sed etiam quòd restituatur amicitiæ æqualitas, quod non potest fieri dùm aliquid est quod amicitiam impediat.

Ad tertium dicendum quòd *unum peccatum suo pondere ad aliud trahit*, ut Gregorius dicit, lib. 25 Moral., cap. 9, à princ., et hom. 11 in Ezech., à med. Et ideò qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit.

Articulus ii. — *Utrùm quis extra charitatem existens possit satisfacere de peccatis ante contritis* (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd qui de omnibus peccatis contritus fuit priùs, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens. Dicit enim Daniel Nabuchodonosori, cap. 4, v. 24: *Peccata tua eleemosynis redime.* Sed ipse adhuc peccator erat, quod sequens pœna demonstrat. Ergo potest in peccato existens satisfacere.

2. Præterea, *nemo scit* (2) *utrùm sit dignus odio vel amore*, Eccle. 9, 1. Si ergo non possit fieri satisfactio nisi ab eo qui est in charitate, nullus sciret se satisfecisse, et hoc est inconveniens.

3. Præterea, ex intentione quam homo habet in principio actûs, totus actus informatur. Sed pœnitens, quando pœnitentiam inchoavit, in charitate erat. Ergo tota satisfactio sequens ex illâ charitate intentionem ejus informante efficaciam habebit.

4. Præterea, satisfactio consistit in quâdam adæquatione culpæ ad pœnam. Sed talis adæquatio pœnæ potest etiam fieri in eo qui charitatem non habet. Ergo, etc.

Sed contra, Proverb. 10, 12: *Universa delicta operit charitas.* Sed satisfactionis virtus est delere delicta. Ergo sine charitate non habet suam virtutem.

Præterea, præcipuum opus in satisfactione est eleemosyna. Sed eleemosyna extra charitatem facta non valet, ut patet 1 Corinth. 13, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas...., charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo nec satisfactio aliqua est cum peccato mortali.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd postquàm omnia peccata per præcedentem contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, et in peccato existens satisfaciat, satisfactio talis ei valet, ita quòd si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur.

Sed hoc non potest esse, quia in satisfactione oportet quòd amicitiâ restitutâ, etiam justitiæ æqualitas restituatur, cujus contrarium amicitiam tollit, ut Philosophus in 9 Ethic. dicit, cap. 1 et 3. Æqualitas autem in satisfactione ad Deum non est secundùm æquivalentiam, sed magis secundùm acceptationem ipsius. Et ideò oportet quòd etiamsi jam offensa sit dimissa per præcedentem contritionem, opera satisfactoria sint Deo accepta, quod dat eis charitas. Et ideò sine charitate opera facta non sunt satisfactoria.

Ad primum ergo dicendum quòd consilium Danielis intelligitur, quòd à peccato cessaret et pœniteret, et sic per eleemosynas satisfaceret.

Ad secundum dicendum quòd sicut homo nescit

(1) Ita cum veteribus edit. Patav. Nicolaius: *Utrùm aliquis de illis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens.*

(2) Vulgata: *Nescit homo.*

pro certo utrùm charitatem habuerit in satisfaciendo vel habeat, ita etiam nescit pro certo utrùm plenè satisfecerit; et ideò dicitur. Eccli. 5, 5 : *De propitiato peccato noli esse sine metu.* Nec tamen exigitur quòd propter hunc metum homo satisfactionem expletam iteret, si conscientiam peccati mortalis non habeat. Quamvis enim pœnam non expiet per hujusmodi satisfactionem, tamen non incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglectâ; sicut nec ille qui accedit ad Eucharistiam sine conscientiâ peccati mortalis cui subjacet, reatum indignæ sumptionis incurrit.

Ad tertium dicendum quòd intentio illa interrupta est per peccatum sequens, et ideò non dat vim aliquam operibus post peccatum factis.

Ad quartum dicendum quòd non potest fieri adæquatio sufficiens nec secundùm divinam acceptationem, nec secundùm æquivalentiam. Ideò ratio illa non sequitur.

Articulus iii. — *Utrùm valere incipiat satisfactio præcedens homini postquàm charitatem habuerit.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd postquàm homo charitatem habuerit, valere incipiat satisfactio præcedens, quia super illud Levit. 25 : *Si attenuatus frater tuus,* etc., dicit Glossa (interl. implic. et sparsim) quòd *fructus bonæ conversationis debent computari ex eo tempore quo peccavit.* Sed non computarentur, nisi aliquam efficaciam acciperent ex charitate sequenti. Ergo post charitatem recuperatam valere incipiunt.

2. Præterea, sicut efficacia satisfactionis impeditur per peccatum, ita efficacia baptismi impeditur per fictionem. Sed baptismus incipit valere recendente fictione. Ergo et satisfactio recedente peccato.

3. Præterea, si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint jejunia, et in peccatum cadens ea perfecerit, non injungitur, cùm iterùm confitetur, ut jejunia illa iteret. Injungeretur autem ei, si per ea satisfactio non impleretur. Ergo per pœnitentiam sequentem opera præcedentia satisfaciendi efficaciam accipiunt.

Sed contra, opera extra charitatem facta ideò non erant satisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per pœnitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

Præterea, charitas non informat actum, nisi qui ab ipsâ aliqualiter procedit. Sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc nec satisfactoria, nisi sint charitate informata. Ergo cùm opera facta extra charitatem nullo modo ex charitate processerint, vel de cætero procedere possint, nullo modo poterunt in satisfactionem computari.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd opera in charitate facta, quæ viva dicuntur, sunt meritoria vitæ æternæ, et satisfactoria respectu pœnæ dimittendæ; et quòd per charitatem sequentem opera extra charitatem facta vivificantur quantùm ad hoc quòd sunt satisfactoria, sed non quantùm ad hoc quòd sunt meritoria vitæ æternæ. Sed hoc non potest esse, quia utrumque habent ex eâdem ratione opera ex charitate facta, scilicet ex hoc quòd sunt Deo grata : unde sicut charitas adveniens non potest opera extra charitatem facta grata facere quantùm ad unum, ita nec quantùm ad aliud.

Ad primum ergo dicendum quòd non debet intelligi quòd fructus computentur à tempore quo primò in peccato fuit, sed à tempore in quo peccare cessavit, quo scilicet ultimo in peccato fuit; vel intelligitur, quando statim post peccatum contritus fuit, et fecit multa bona, antequàm confiteretur.

Vel dicendum quòd quantò est major contritio, tantò magis diminuit de pœnâ, et quantò aliquis plura bona facit in peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit, et ideò probabile est quòd minoris pœnæ sit debitor; et propter hoc deberent à sacerdote discretè computari, ut ei minorem pœnam injungat, in quantum invenit eum meliùs dispositum.

Ad secundum dicendum quòd baptismus imprimit characterem in animâ, non autem satisfactio. Et ideò adveniens charitas, quæ fictionem tollit et peccatum, facit quòd baptismus effectum suum habeat; non autem facit hoc de satisfactione. Et præterea baptismus ex ipso opere operato justificat, quod non est hominis, sed Dei; et ideò non eodem modo mortificatur, sicut et satisfactio, quæ est opus hominis.

Ad tertium dicendum quòd aliquæ satisfactiones sunt ex quibus manet aliquis effectus in satisfacientibus, etiam postquàm actus satisfactionis transiit; sicut ex jejunio manet corporis debilitatio, et ex eleemosynarum largitione substantiæ diminutio; et sic de similibus. Et tales satisfactiones in peccatis factæ non oportet quòd iterentur, quia quantùm ad hoc quòd de eis manet, per pœnitentiam Deo acceptæ sunt. Satisfactiones autem quæ non relinquunt aliquem effectum in satisfaciente, postquàm actus transiit, oportet quòd iterentur, sicut est de oratione, et similibus. Actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur, sed oportet quòd iteretur.

Articulus iv. — *Utrùm opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria, saltem temporalis, quia sicut se habet pœna ad malum actum, ita se habet præmium ad bonum. Sed nullum malum factum apud Deum justum judicem est impunitum. Ergo nec aliquod bonum irremuneratum, et sic per illud bonum aliquid meretur.

2. Præterea, merces non datur nisi merito. Sed operibus extra charitatem factis merces datur; unde dicitur, Matth. 5, de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quòd *receperunt mercedem suam.* Ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

3. Præterea, duo existentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere et circumstantiâ, alius autem nulla, æqualiter propinquè non se habent ad recipiendum bona à Deo; aliàs non esset ei consulendum ut aliquid boni faceret. Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis ejus percipit. Ergo iste per opera bona quæ facit, aliquid boni à Deo meretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit *quòd peccator non est dignus pane quo vescitur.* Ergo non potest aliquid a Deo mereri.

Præterea, qui nihil est, non potest aliquid mereri. Sed peccator, cùm non habeat charitatem nihil est secundùm esse spirituale, ut patet 1 Cor. 13. Ergo non potest aliquid mereri.

Respondeo dicendum quòd meritum propriè dicitur actio quâ efficitur ut ei qui agit, sit justum aliquid dari. Sed justitia dupliciter dicitur : uno modo propriè, quæ scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinariè, quæ scilicet respicit debitum ex parte dantis; aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi. Et sic justitia dicitur *decentia divinæ bonitatis,* sicut Anselmus dicit in Prosologio, cap. 10, quòd *Deus justus est, cùm peccatoribus parcit, quia eum decet.* Et secundùm hoc etiam meritum dupliciter dicitur : uno modo actus ille per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi, et hoc vocatur meritum condigni; alio modo ille per quem efficitur ut sit debitum dandi in dante secundùm decentiam ipsius; et ideò hoc meritum dicitur meritum congrui. Cùm autem in omnibus illis quæ gratis dantur, prima ratio dandi sit amor, impossibile est quòd aliquis propriè sibi debitum faciat qui amicitiâ caret. Et ideò cùm omnia et temporalia, et æterna ex divinâ liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquod illorum, nisi per charitatem ad Deum. Et ideò opera extra charitatem facta non sunt meritoria ex condigno neque æterni neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet ut ubicumque dispositionem invenit, perfectionem adjiciat, ideò ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera bona extra

charitatem facta. Et secundùm hoc opera ista ad triplex bonum valent, scilicet ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, et ad assuefactionem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non propriè dicitur meritum, ideò magis concedendum est quòd hujusmodi opera non sint alicujus boni meritoria, quàm quòd sint.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. ult., quia filius per omnia quæ facere potest, nihil æquale reddere patri potest his quæ à patre recipit, ideò nunquàm pater debitor filii efficitur; et multò minùs homo potest propter æquivalentiam operis Deum sibi constituere debitorem. Et ideò nullum opus nostrum ex quantitate suæ bonitatis habet quòd aliquid mereatur; sed habet ex vi charitatis, quæ facit ea quæ sunt amicorum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra charitatem factum, non facit, propriè loquendo, in homine debitum aliquid à Deo recipiendi. Sed opus malum ex quantitate suæ malitiæ secundùm æquivalentiam pœnam meretur, quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua mala facta, sicut bona. Et ideò quamvis opus malum mereatur pœnam ex condigno, non tamen opus bonum sine charitate meretur ex condigno præmium.

Ad secundum et tertium dicendum quòd procedunt de merito congrui. Aliæ autem rationes procedunt de merito condigni.

ARTICULUS V. — *Utrùm opera prædicta valeant ad mitigationem pœnarum infernalium.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd opera prædicta non valeant ad pœnæ infernalis mitigationem, quia secundùm quantitatem culpæ erit quantitas pœnæ in inferno. Sed opera extra charitatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernales pœnæ.

2. Præterea, pœna infernalis, quamvis sit duratione infinita, tamen intentione finita est. Sed quodlibet finitum consumitur, aliquâ finitâ subtractione factâ. Si ergo opera extra charitatem facta aliquid subtraherent de pœnâ debitâ pro peccatis, contingeret tantùm multiplicari illa opera quòd totaliter tolleretur pœna inferni, quod falsum est.

3. Præterea, suffragia Ecclesiæ sunt magis efficacia quàm opera extra charitatem facta. Sed, sicut ait Augustinus in Enchir., cap. 110, *damnatis in inferno non prosunt suffragia Ecclesiæ*. Pœnæ ergo multò minùs per opera extra charitatem facta mitigantur.

Sed contra est quod idem Augustinus dicit in Enchirid., ibid. : *Quibus prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certè ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.*

Præterea, magis est facere bonum quàm dimittere malum. Sed dimittere malum semper vitat pœnam, etiam in eo qui charitate caret. Ergo multò fortiùs facere bonum.

Respondeo dicendum quòd diminuere pœnam infernalem potest intelligi dupliciter : uno modo ita quòd quis liberetur à pœnâ quam jam meruit; et sic cùm nullus liberetur à pœnâ, nisi sit absolutus à culpâ, quia effectus non diminuuntur neque tolluntur, nisi diminutâ vel ablatâ causâ; per opera extra charitatem facta, quæ neque culpam tollere, neque diminuere possunt, pœna inferni mitigari non potest. Alio modo ita quòd meritum pœnæ impediatur, et sic hujusmodi opera minuunt pœnam inferni, primò quia homo reatum omissionis evadit, qui hujusmodi opera perficit; secundò quia hujusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu peccata faciat, atque etiam à multis peccatis per hujusmodi opera retrahatur. Verumtamen diminutionem vel dilationem temporalis pœnæ merentur hujusmodi opera, sicut patet de Achab, 3 Reg. 21, eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem.

Quidam autem dicunt quòd diminuunt pœnam inferni, non subtrahendo aliquid de ipsâ quantùm ad substantiam, sed fortificando subjectum, ut meliùs sustinere possit. Sed hoc non potest esse, quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis. Passibilitas autem est secundùm mensuram culpæ, et ideò si culpa non diminuitur, nec subjectum fortificari potest.

Quidam etiam dicunt quòd diminuitur pœna quantùm ad vermem conscientiæ, licèt non quantùm ad ignem. Sed hoc etiam nihil est, quia sicut pœna ignis æquatur culpæ, ita etiam pœna remorsionis conscientiæ. Unde similis ratio est de utroque.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XV.

DE HIS PER QUÆ FIT SATISFACTIO. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his per quæ satisfactio fit.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrùm satisfactionem oporteat fieri per opera pœnalia; 2° utrùm flagella quibus à Deo in hâc vitâ homo punitur, sint satisfactoria; 3° utrùm convenienter enumerentur opera satisfactoria, cùm dicitur quòd sunt tria, scilicet eleemosyna, jejunium et oratio.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm oporteat fieri satisfactionem per opera pœnalia.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd satisfactionem non oporteat fieri per opera pœnalia, quia per satisfactionem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam. Sed nulla recompensatio videtur fieri per opera pœnalia, quia Deus non delectatur in pœnis nostris, ut Job 3 patet. Ergo non oportet satisfactionem per opera pœnalia fieri.

2. Præterea, quantò aliquod opus ex majori charitate procedit, tantò minùs est pœnale, quia *charitas pœnam non habet* (1), ut dicitur 1, Joan. 4, 13. Si ergo oporteat opera satisfactoria esse pœnalia, quantò magis sunt ex charitate facta, tantò minùs erunt satisfactoria; quod falsum est.

3. Præterea, *satisfacere*, ut dicit Anselmus, lib. 1; *Cur Deus homo*, cap. 11, ad fin., *est honorem debitum Deo impendere.* Sed hoc etiam aliis quàm operibus pœnalibus fieri potest. Ergo satisfactionem non oportet pœnalibus operibus fieri.

Sed contra est quod Gregorius dicit, hom. 20 in Evang., aliquant. ante med. : *Justum est ut peccator tantò majora sibi inferat lamenta per pœnitentiam, quantò majora sibi intulit damna per culpam.*

Præterea, per satisfactionem oportet peccati vulnus sanari perfectè. Sed peccatorum medicinæ sunt pœnæ, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 3, ante med. Ergo oportet quòd per pœnalia opera satisfactio fiat.

Respondeo dicendum quòd satisfactio, ut dictum est qu. 12, art. 3, respectum habet et ad præteritam offensam, pro quâ recompensatio fit per satisfactionem, et etiam ad futuram culpam, à quâ per eam præservamur. Et quantùm ad utrumque exigitur quòd satisfactio per opera pœnalia fiat. Recompensatio enim offensæ importat adæquationem, quam oportet esse ejus qui offendit, ad eum in quem offensa commissa est. Adæquatio autem in humanâ justitiâ attenditur per subtractionem ab uno qui plus habet justo, et additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Quamvis autem Deo, quantùm est ex parte ejus, nihil subtrahi possit, tamen peccator, quantùm in ipso est, aliquid ei subtraxit peccando, ut dictum est qu. 12, art. 3, ad 4. Unde oportet ad hoc quòd recompensatio fiat, quòd aliquid subtrahatur à peccante per satisfactionem, quòd in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quòd est hujusmodi, non subtrahit aliquid ab operante, sed magis perficit ipsum. Unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi pœnale sit. Et ideò ad hoc quòd aliquod opus sit satisfactorium, oportet quòd sit bonum, ut in honorem Dei sit; et pœnale, ut per hoc aliquid peccatori subtra-

(1) Vulgata : *Timor non est in charitate; sed perfecta charitas foras mittit timorem; quoniam timor pœnam habet; qui autem timet, non est perfectus in charitate.*

batur. Similiter etiam pœna à culpâ futurâ præservat, quia non facilè homo ad peccata redit ex quo pœnam expertus est. Unde secundùm Philosophum, loc. sup. cit., pœnæ medicinæ sunt.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis Deus non delectetur in pœnis, ut sunt pœnæ, delectatur tamen in eis, ut sunt justæ, et sic satisfactoriæ esse possunt.

Ad secundum dicendum quòd sicut in satisfactione consideratur pœnalitas, ita et in merito consideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis quæ est ex parte ipsius actûs, diminuit, cæteris paribus, meritum; sed diminutio difficultatis quæ est ex promptitudine voluntatis, non diminuit meritum, sed auget; et similiter diminutio pœnalitatis ex promptitudine voluntatis, quam facit charitas, non diminuit efficaciam satisfactionis, sed auget.

Ad tertium dicendum quòd debitum pro peccato est recompensatio offensæ, quæ sine pœnâ peccantis non fit. Et de tali debito Anselmus debet intelligi.

Articulus ii. — *Utrùm flagella præsentis vitæ sint satisfactoria.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd flagella quibus à Deo in hâc vitâ punimur, non possint satisfactoria esse. Nihil enim potest esse satisfactorium, nisi quod est meritorium, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 2. Sed non meremur nisi per ea quæ in nobis sunt. Cùm ergo flagella quibus à Deo punimur non sint in nobis, videtur quòd satisfactoria esse non possint.

2. Præterea, satisfactio tantùm bonorum est. Sed hujusmodi flagella etiam malis inducuntur, et præcipuè eis debentur. Ergo non possunt esse satisfactoria.

3. Præterea, satisfactio respicit peccata præterita. Sed aliquando ista flagella infliguntur illis qui peccata non habent, sicut in Job patet. Ergo videtur quòd non sint satisfactoria.

Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 3 : *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem*, id est, *à peccato purgationem*, ut Glossa interl. ibidem dicit. Ergo flagella hujus vitæ peccata purgant; et sic sunt satisfactoria.

Præterea, Ambrosius dicit, sup. Ps. 118, octonar. 17, parùm à princ. : *Et si fides*, id est, peccati conscientia, *desit*, *pœna satisfacit*. Ergo hujus vitæ flagella sunt satisfactoria.

Respondeo dicendum quòd recompensatio offensæ præteritæ potest fieri ab eo qui offendit, et ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompensatio vindicationis magis quàm satisfactionis rationem habet; quando autem fit ab ipso qui offendit, etiam rationem satisfactionis habet. Unde si flagella, quæ pro peccatis à Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactionis accipiunt. Fiunt autem ipsius, in quantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem omninò eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius, et ideò non habent rationem satisfactionis, sed vindicationis tantùm.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis illa flagella non sint omninò in potestate nostrâ, tamen quantùm ad aliquid sunt, prout scilicet eis patienter utamur, et sic homo facit de necessitate virtutem, inde et meritoria et satisfactoria esse possunt.

Ad secundum dicendum quòd sicut *sub eodem igne*, ut Augustinus dicit, lib. 1 de Civit. Dei, cap. 8, ad fin., *aurum rutilat, et palea fumat*, sic etiam eisdem flagellis et boni purgantur, et mali magis inficiuntur per impatientiam. Et ideò quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio tantùm est bonorum.

Ad tertium dicendum quòd flagella respectum habent ad culpam præteritam semper, sed non semper ad culpam personæ, sed quandoque ad culpam naturæ. Si enim in humanâ naturâ nulla culpa præcessisset, nulla pœna fuisset. Sed quia culpa in naturâ præcessit, personæ alicui divinitùs pœna infertur sine culpâ personæ, ad meritum virtutis et cautelam peccati sequentis. Et hæc etiam duo necessaria sunt in satisfactione. Oportet enim esse opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur; et oportet esse virtutum custodiam, ut à futuris peccatis præservemur.

Articulus iii. — *Utrùm convenienter enùmerentur opera satisfactoria.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter enumerentur opera satisfactoria, cùm dicitur quòd sint tria : eleemosyna, jejunium et oratio, quia opus satisfactorium debet esse pœnale. Sed oratio pœnam non habet, cùm sit contra pœnæ tristitiam medicina, sed delectationem; unde dicitur Jacobi 5, 13 : *Tristatur aliquis vestrùm? oret; æquo animo est? psallat.* Ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

2. Præterea, omne peccatum vel est carnale, vel spirituale. Sed sicut dicit Hieronymus, in illud Marc. 9 : *Hoc genus* (dæmoniorum) *in nullo potest exire, nisi in oratione et jejunio :* « *Jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis.* » Ergo non debet esse aliquod aliud opus satisfactorium.

3. Præterea, satisfactio est necessaria ad emundationem peccatorum. Sed eleemosyna ab omnibus peccatis emundat; Luc. 11, 41 : *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis.* Ergo alia duo sunt superflua.

4. Sed contra, videtur quòd debeant esse plura, quia contraria contrariis curantur. Sed multò plura sunt peccatorum genera quàm tria. Ergo debent plura satisfactionis opera computari.

5. Præterea, peregrinationes etiam injunguntur pro satisfactione, et disciplinæ sive flagellationes, quæ non computantur sub aliquo horum. Ergo insufficienter enumerantur.

Respondeo dicendum quòd satisfactio debet esse talis per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus nisi tria bona, scilicet bona animæ, et bona corporis, et bona fortunæ, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunæ subtrahimus nobis aliquid per eleemosynam; sed ex bonis corporis per jejunium; ex bonis autem animæ non oportet quòd aliquid subtrahamus nobis quantùm ad essentiam, vel quantùm ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficimur Deo accepti, sed per hoc quòd ea submittimus Deo totaliter; et hoc fit per orationem.

Competit etiam iste numerus ex parte illâ quâ satisfactio peccatorum causas excidit, quia radices peccatorum tres ponuntur 1. Joan. 2, 16, scilicet *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, et *superbia vitæ*. Contra concupiscentiam *carnis* ordinatur *jejunium;* contra concupiscentiam *oculorum* ordinatur *eleemosyna;* contra *superbiam vitæ* ordinatur *oratio*, ut Augustinus dicit super Matthæum.

Competit etiam quantùm ad hoc quòd satisfactio est peccatorum suggestionibus aditum non indulgere, quia omne peccatum vel in Deum committimus, et contra hoc ordinatur *oratio;* vel in proximum, et contra hoc ordinatur *eleemosyna;* vel in nos ipsos, et contra hoc ordinatur *jejunium.*

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm quosdam duplex est oratio : quædam quæ est contemplativorum, quorum *conversatio in cœlis est;* et talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria; alia est quæ pro peccatis gemitus fundit, et talis habet pœnam, et est satisfactionis pars.

Vel dicendum, et meliùs, quòd quælibet oratio habet rationem satisfactionis, quia quamvis habeat suavitatem spiritûs, habet tamen afflictionem carnis, quia, ut dicit Gregorius super Ezech., hom. 14, inter med. et fin., *dùm crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur proculdubiò fortitudo carnis;* unde et nervus femoris Jacob ex luctâ angeli emarcuisse legitur Gen. 32.

Ad secundum dicendum quòd peccatum carnale dicitur dupliciter : uno modo quòd in ipsâ delectatione carnis completur, ut gula et luxuria; alio modo quòd completur in his quæ ad carnem ordinantur,

quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animæ magis perficiatur, ut avaritia. Unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia et carnalia; et ideò oportet quòd eis etiam aliqua satisfactio respondeat propria, scilicet eleemosyna.

Ad tertium dicendum quòd quamvis singula istorum trium per quamdam convenientiam singulis peccatis approprientur, quia congruum est ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, et quòd peccati commissi per satisfactionem radix abscindatur, tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest. Unde ei qui non potest unum ex his perficere, injungitur aliud, et præcipuè eleemosyna, quæ aliorum vices supplere potest, in quantum alia satisfactionis opera per eleemosynam quisque sibi mercatur quodammodò in illis quibus eleemosynam tribuit. Unde non oportet quòd si eleemosyna omnia mundet peccata, propter hoc aliæ satisfactiones superfluant.

Ad quartum dicendum quòd quamvis sint multa peccata in specie, tamen omnia ad illas tres radices vel ad illa tria peccatorum genera, quibus diximus in corp. art. dictas satisfactiones respondere, reducuntur.

Ad quintum dicendum quòd quidquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad jejunium refertur, et quidquid in proximi utilitatem expenditur, totum eleemosynæ rationem habet, et similiter quæcumque latria exhibetur Deo, orationis accipit rationem, et ideò etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

QUÆSTIO XVI.

De suscipientibus sacramentum pœnitentiæ. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de suscipientibus sacramentum pœnitentiæ.

Circa quod tria quæruntur : 1° utrùm pœnitentia possit esse in innocentibus; 2° utrùm in sanctis qui sunt in gloriâ; 3° utrùm in angelis seu bonis, seu malis.

Articulus primus. — *Utrùm pœnitentia possit esse in innocentibus.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 14, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in innocentibus pœnitentia esse non possit, quia pœnitentia est commissa mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiserunt. Ergo in eis pœnitentia non est.

2. Præterea, pœnitentia ex suo nomine importat pœnam. Sed innocentibus non debetur pœna. Ergo in eis non est pœnitentia.

3. Præterea, pœnitentia in idem coincidit cum vindicativâ justitiâ. Sed omnibus existentibus innocentibus, vindicativa justitia locum non haberet. Ergo nec pœnitentia; et ita non est in innocentibus.

Sed contra, omnes virtutes simul infunduntur. Sed pœnitentia est virtus. Cùm ergo in baptismo innocentibus infundantur aliæ virtutes, infunditur etiam et pœnitentia.

Præterea, ille qui nunquàm fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis. Ergo et similiter ille qui nunquàm fuit infirmus spiritualiter. Sed sicut sanatio in actu à vulnere peccati non est nisi per actum pœnitentiæ, ita nec sanabilitas nisi per habitum pœnitentiæ. Ergo ille qui nunquàm habuit infirmitatem peccati, habet habitum pœnitentiæ.

Respondeo dicendum quòd habitus medius est inter potentiam et actum. Et quia remoto priori, removetur posterius, non autem è converso, ideò remotâ potentiâ ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia subtractio materiæ tollit actum, propter hoc quòd actus non potest esse sine materiâ in quam transit, ideò habitus alicujus virtutis competit alicui cui non suppetit materia, propter hoc quòd suppetere potest, et ita in actum exire, sicut pauper homo potest habere habitum magnificentiæ, sed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quæ sunt materia magnificentiæ, sed potest habere. Et ideò cùm innocentes in statu innocentiæ non habeant peccata commissa, quæ sunt materia pœnitentiæ, sed possint habere, actus pœnitentiæ in eis esse non potest, sed habitus potest; et hoc, si gratiam habeant, cum quâ omnes virtutes infunduntur.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis non commiserint, possunt tamen committere, et ideò eis habitum pœnitentiæ habere competit. Sed tamen habitus iste nunquàm in actum exire potest, nisi fortè respectu venialium peccatorum, quia peccata mortalia tollunt ipsum. Nec tamen est frustra, quia est perfectio potentiæ naturalis.

Ad secundum dicendum quòd quamvis non sit debita eis pœna actu, tamen in eis possibile est aliquid esse pro quo eis pœna debeatur.

Ad tertium dicendum quòd remanente potentiâ ad peccandum, adhuc haberet locum vindicativa justitia secundùm habitum, quamvis non secundùm actum, si peccata actu non essent.

Articulus II. — *Utrùm sancti homines qui sunt in gloriâ habeant pœnitentiam.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sancti homines qui sunt in gloriâ, non habeant pœnitentiam, quia, sicut dicit Gregorius in Moral., lib. 4, cap. ult., ad fin., *beati peccatorum recordantur, sicut nos sani sine dolore dolorum memoramur.* Sed pœnitentia est dolor cordis. Ergo sancti in patriâ non habent pœnitentiam.

2. Præterea, sancti in patriâ sunt Christo conformes. Sed in Christo non fuit pœnitentia, quia nec fides, quæ est principium pœnitentiæ. Ergo nec in sanctis in patriâ erit pœnitentia.

3. Præterea, frustra est habitus qui ad actum non reducitur. Sed sancti in patriâ non pœnitebunt actu, quia sic eis esset aliquid contra votum. Ergo non erit in eis habitus pœnitentiæ.

4. Sed contra, pœnitentia est pars justitiæ. Sed justitia est perpetua et immortalis, et in patriâ remanebit. Ergo et pœnitentia.

5. Præterea, in Vitis Patrum legitur à quodam Patre dictum quòd etiam Abraham pœnitebit de hoc quòd non plura bona fecerit. Sed magis debet homo pœnitere de malo commisso, quàm de bono omisso, ad quod non tenebatur, quia de bono tali loquitur. Ergo erit ibi pœnitentia de malis commissis.

Respondeo dicendum quòd virtutes cardinales remanebunt in patriâ, sed secundùm actus quos habent in fine suo. Et ideò cùm pœnitentiæ virtus sit pars justitiæ, quæ est virtus cardinalis, quicumque habet habitum pœnitentiæ in hâc vitâ, habebit in futurâ; sed non habebit eumdem actum quem nunc habet, sed alium, scilicet gratias agere Deo pro misericordiâ relaxante peccata.

Ad primum ergo dicendum quòd illa auctoritas probat quòd non habent eumdem actum quem hìc habet pœnitentia, et hoc concedimus.

Ad secundum dicendum quòd Christus non potuit peccare, et ideò materia hujus virtutis non competit ei nec actu nec potentiâ. Et propter hoc non est simile de ipso et de aliis.

Ad tertium dicendum quòd pœnitere, propriè loquendo, prout dicit actum pœnitentiæ qui nunc est, non erit in patriâ; nec tamen habitus frustra erit, quia alium actum habebit.

Quartum concedimus. Sed quia quinta ratio probat quòd etiam idem actus pœnitentiæ erit in patriâ qui modò est, ideò,

Ad quintum dicendum quòd voluntas nostra in patriâ omninò erit conformis voluntati Dei. Unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona, et per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente, ita etiam est de beatis. Et talis voluntas impropriè dicitur ab illo sancto Patre pœnitentia.

Articulus III. — *Utrùm angelus sit susceptivus pœnitentiæ.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam angelus seu bonus, seu malus, sit susceptivus pœnitentiæ, quia timor est initium pœnitentiæ. Sed in eis est timor, Jacobi 2, 19 : *Dæmones credunt et contremiscunt.* Ergo in eis potest esse pœnitentia.

2. Præterea, Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 4, ad fin., quòd *pœnitudine replentur mali ; et hæc est maxima pœna eis.* Sed dæmones maximè sunt pravi, nec aliqua pœna eis deest. Ergo dæmones possunt pœnitere.

3. Præterea, faciliùs movetur aliquid in id quod est secundùm naturam, quàm in id quod est contra naturam, sicut aqua, quæ per violentiam calefacta est, etiam per seipsam ad naturalem proprietatem redit. Sed angeli possunt mutari in peccatum, quod est contra communem naturam eorum. Ergo multò fortiùs possunt revocari in id quod est secundùm naturam. Sed hoc facit pœnitentia. Ergo sunt susceptibiles pœnitentiæ.

4. Præterea, idem judicium est, secundùm Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 4, in fin., de angelis et de animabus separatis. Sed in animabus separatis potest esse pœnitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis, quæ sunt in patriâ. Ergo et in angelis potest esse pœnitentia.

Sed contra, per pœnitentiam homo consequitur veniam de peccato commisso. Sed hoc est impossibile in angelis. Ergo non sunt susceptibiles pœnitentiæ.

Præterea, Damascenus dicit, loc. cit., quòd *homo fungitur pœnitentiâ propter corporis infirmitatem.* Sed angeli non sunt in corpore. Ergo in eis non potest esse pœnitentia.

Respondeo dicendum quòd pœnitentia in nobis dupliciter accipitur : uno modo secundùm quòd est passio ; sic autem nihil aliud est quàm dolor vel tristitia de malo commisso. Et quamvis, secundùm quòd est passio, non sit nisi in concupiscibili, tamen aliquis actus voluntatis similitudinariè pœnitentia dicitur, quo quis scilicet detestatur quod facit ; sicut etiam amor et aliæ passiones dicuntur in intellectivo appetitu. Alio modo accipitur secundùm quòd est virtus ; et hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito et intentione expiandi vel Deum placandi de offensâ commissâ, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui secundùm quòd habet ordinem naturalem ad bonum. Et quia in nullâ creaturâ talis ordo vel inclinatio totaliter tollitur, ideò etiam in damnatis talis detestatio manet, et per consequens pœnitentiæ passio vel similis ei : ut dicitur Sapientiæ 5, 3 : *Intra se pœnitentiam agentes*, etc. Et hæc quidem pœnitentia, cùm non sit habitus, sed passio vel actus, nullo modo in beatis angelis esse potest, in quibus peccata commissa non præcesserunt ; sed in malis angelis est, cùm sit eadem ratio de ipsis et de animabus damnatis, quia secundùm Damascenum, loc. sup. cit., *quod hominibus est mors, hoc est angelis lapsus.* Sed peccatum angeli est irremissibile. Et quia peccatum, ut remissibile est vel expiabile, est propria materia ipsius virtutis, quæ pœnitentia dicitur, ideò cùm materia non possit eis competere, non adest eis potentia exeundi in actum, et ideò nec habitus eis convenit. Et ideò angeli susceptivi virtutis pœnitentiæ esse non possunt.

Ad primum ergo dicendum quòd ex timore in eis generatur aliquis pœnitentiæ motus, sed non quæ sit virtus.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd quidquid in eis est naturale, totum est bonum, et ad bonum inclinans ; sed liberum arbitrium est in eis in malo obstinatum. Et quia motus virtutis et vitii non sequitur inclinationem naturæ, sed magis motum liberi arbitrii, ideò non oportet quòd quamvis naturaliter inclinentur ad bonum, motus virtutis in eis sit vel esse possit.

Ad quartum dicendum quòd non est eadem ratio de angelis sanctis et de animabus sanctis, quia in animabus sanctis præcessit vel præcedere potuit peccatum remissibile, non autem in angelis ; et ita quamvis sint similes quantùm ad statum præsentem, non tamen quantùm ad statum præteritum, quem pœnitentia respicit directè.

QUÆSTIO XVII.

De potestate clavium. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de potestate ministrorum hujus sacramenti, quæ ad claves pertinet. Circa quod primò videndum est de clavibus ; secundò de excommunicatione ; tertiò de indulgentiâ : hæc enim duo sunt annexa potestati clavium. Circa primum consideranda sunt quatuor : primò de entitate, et quidditate clavium, et usu earum ; secundò de effectu earum ; tertiò de ministris clavium ; quartò de his in quibus potest exerceri usus clavium.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrùm claves in Ecclesiâ esse debeant ; 2° utrùm clavis sit potestas ligandi atque solvendi, etc. ; 3° utrùm sint duæ claves vel tantùm una.

Articulus primus. — *Utrùm claves in Ecclesiâ esse debeant.* — (*D. Thom., 4, dist.* 18.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd claves in Ecclesiâ esse non debeant. Non enim requiruntur claves ad intrandum domum cujus ostium est apertum. Sed Apocalyp. 4, 1, dicitur : *Vidi, et ecce in cœlo ostium apertum ;* quod Christus est, qui de seipso dicit, Joan. 10, 7 : *Ego sum ostium.* Ergo ad introitum cœli Ecclesia clavibus non indiget.

2. Præterea, clavis est ad aperiendum et claudendum. Sed hoc solius Christi est, qui *aperit, et nemo claudit ; claudit, et nemo aperit*, Apoc. 3, 7. Ergo Ecclesia in ministris suis claves non habet.

3. Præterea, cuicumque clauditur cœlum, aperitur infernus, et è contrario. Ergo quicumque habet claves cœli, habet claves inferni. Sed Ecclesia non dicitur habere claves inferni. Ergo nec claves cœli habet.

Sed contra est quod dicitur Matth. 16, 19 : *Tibi dabo claves regni cœlorum.*

Præterea, omnis dispensator debet habere claves eorum quæ dispensat. Sed ministri Ecclesiæ sunt dispensatores divinorum mysteriorum, ut patet 1 Corinth. 4. Ergo debent habere claves.

Respondeo dicendum quòd in corporalibus dicitur clavis instrumentum quo ostium aperitur. Regni autem ostium nobis per peccatum clauditur et quantùm ad maculam, et quantùm ad reatum pœnæ. Et ideò potestas quâ tale obstaculum removetur, dicitur clavis. Hæc autem potestas est in divinâ Trinitate per auctoritatem ; et ideò dicitur à quibusdam quòd habeat clavem auctoritatis. Sed in Christo homine fuit hæc potestas ad removendum prædictum obstaculum per meritum passionis, quæ etiam dicitur januam aperire ; et ideò dicitur habere secundùm quosdam claves excellentiæ. Et quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, ex quibus Ecclesia fabricatur, ideò in sacramentis Ecclesiæ efficacia passionis manet. Et propter hoc etiam ministris Ecclesiæ, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad prædictum obstaculum removendum est collata, non propriâ, sed virtute divinâ et passionis Christi ; et hæc potestas metaphoricè clavis Ecclesiæ dicitur, quæ est clavis ministerii.

Ad primum ergo dicendum quòd ostium cœli, quantùm est de se, semper est apertum ; sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in cœlum, quod in ipso est. Impedimentum autem totius humanæ naturæ ex peccato primi hominis consecutum, per passionem Christi amotum est ; et ideò Joannes post passionem vidit in cœlo ostium apertum. Sed adhuc quotidie alicui manet clausum propter pec-

catum originale quod contraxit, vel actuale, quod commisit; et propter hoc indigemus sacramentis et clavibus Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum quòd hoc intelligitur de clausione quâ limbum clausit, ne aliquis ultra in illum descendat; et de apertione quâ paradisum aperuit, remoto impedimento naturæ per suam passionem.

Ad tertium dicendum quòd clavis inferni, quâ aperitur et clauditur, est potestas gratiam conferendi, per quam homini aperitur infernus, ut de peccato educatur, quod est inferni porta; et clauditur, ne ultra homo in peccatum labatur gratiâ sustentatus. Potestas autem gratiam conferendi solius Dei est; et ideò clavem inferni sibi soli retinuit. Sed clavis inferni est potestas etiam dimittendi reatum pœnæ temporalis, qui manet, per quem homo à regno prohibetur. Et ideò magis potest homini dari clavis regni quàm clavis inferni; non enim idem sunt, ut ex dictis patet hic sup. Aliquis enim de inferno educitur per remissionem æternæ pœnæ, qui non statim in regnum introducitur propter reatum temporalis pœnæ, qui manet.

Vel dicendum (ut quidam dicunt) quòd etiam est clavis inferni et cœli, quia ex hoc ipso quòd alicui aperitur unum, clauditur alterum; sed denominatur à digniori.

Articulus ii. — *Utrùm clavis sit potestas ligandi et solvendi*, etc.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd clavis non sit potestas ligandi et solvendi, quâ *ecclesiasticus judex dignos recipere, indignos excludere debet à regno*, ut ex litterâ, 4, dist. 18, habetur, et ex Glossâ (ord. sup. illud : *Tibi dabo claves*) Hieronymi, Matth. 16. Potestas enim spiritualis in sacramento collata est idem quod character. Sed clavis et character non videntur idem esse, quia per characterem homo ad Deum comparatur, per claves autem ad subditos. Ergo clavis non est potestas.

2. Præterea, judex ecclesiasticus non dicitur nisi ille qui habet jurisdictionem, quæ simul cum ordine non datur. Sed claves in ordinis susceptione conferuntur. Ergo non debuit de ecclesiastico judice in definitione clavium mentio fieri.

3. Præterea, ad id quod aliquis habet ex seipso, non indiget aliquâ potestate activâ, per quam reducatur ad actum. Sed eo ipso quo aliquis est dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnum admittere.

4. Præterea, peccatores indigni sunt regno. Sed Ecclesia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant. Ergo non excludit indignos, sed magis admittit, quantùm in se est.

5. Præterea, in omnibus ordinatis agentibus ultimus finis pertinet ad principale agens, non ad agens instrumentale. Sed principale agens ad salutem hominis est Deus. Ergo ad eum pertinet ad regnum admittere, quod est ultimus finis; et non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum, vel minister.

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum, in 2 de Animâ, text. 33, *potentiæ per actus definiuntur*. Unde cùm clavis sit potentia quædam, oportet quòd per actum sive usum suum definiatur, et quòd in actu objectum exprimatur, à quo speciem recipit actus, et modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem potestatis spiritualis non est ut cœlum aperiat absolutè, quia jam apertum est, ut dictum est art. præc., ad 1, sed ut quantùm ad hunc aperiat, quod quidem ordinatè fieri non potest, nisi ejus idoneitate cui aperiendum est cœlum, pensata. Et ideò in prædictâ definitione clavis ponitur genus, scilicet *potestas;* et subjectum potestatis, scilicet *judex ecclesiasticus;* et actus, scilicet *excludere et recipere*, secundùm duos actus materialis clavis, qui sunt aperire et claudere; cujus objectum tangitur in hoc quòd dicit, *à regno;* modus autem in hoc quòd dicit, *dignos et indignos;* nam dignitas et indignitas in illis in quos actus exercetur, pensatur.

Ad primum ergo dicendum quòd ad duo, quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut in igne calor ad calefaciendum et dissolvendum. Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit, ideò eadem potestas esse videtur per essentiam, quâ sacerdos conficere potest, et quâ potest solvere et ligare, si jurisdictio adsit; nec differt nisi ratione, secundùm quòd ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundùm aliam rationem calefactivus et liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quàm potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur (sustinendo quòd sit idem quod spiritualis potestas), ideò character et potestas conficiendi et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione.

Ad secundum dicendum quòd omnis potestas spiritualis datur cum aliquâ consecratione. Et ideò clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materiâ debitâ, quæ est plebs subdita per jurisdictionem; et ideò antequàm jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium. Et quia clavis per actum definitur, ideò in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

Ad tertium dicendum quòd aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter : aut ita quòd ipsum habendi jus habeat, et sic quilibet dignus jam habet cœlum apertum; aut ita quòd insit aliqua congruitas ad hoc quòd ei detur, et sic dignos, quibus nondùm totaliter apertum est cœlum, potestas clavium recipit.

Ad quartum dicendum quòd sicut Deus non obdurat impartiendo malitiam, sed non conferendo gratiam, ita sacerdos dicitur excludere, non quòd impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet; quia ipse amovere non potest, nisi priùs Deus amoverit. Et ideò rogatur Deus ut ipse absolvat, ut sic sacerdotis absolutio locum habeat.

Ad quintum dicendum quòd actus sacerdotis non est immediatè super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

Articulus iii. — *Utrùm sint duæ claves, vel tantùm una.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint duæ claves, sed tantùm una. Ad unam enim seram non requiritur nisi una clavis. Sed sera, ad quam amovendam ordinantur Ecclesiæ claves, est peccatum. Ergo contra unum peccatum non indiget Ecclesia duabus clavibus.

2. Præterea, claves in collatione ordinis conferuntur. Sed scientia non est semper ex infusione, sed quandoque ex acquisitione; nec ab omnibus ordinatis habetur, et à quibusdam non ordinatis habetur. Ergo scientia non est clavis, et sic est una tantùm clavis, scilicet potestas judicandi.

3. Præterea, potestas quam habet sacerdos super corpus Christi mysticum, dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Sed potestas conficiendi corpus Christi verum est una tantùm. Ergo etiam potestas quæ respicit corpus Christi mysticum, est una tantùm. Sed hæc est clavis. Ergo, etc.

4. Sed contra, videtur quòd sint plures quàm duæ, quia sicut ad actum hominis requiritur scientia et potentia, ita et voluntas. Sed scientia discernendi ponitur clavis, et similiter potentia judicandi. Ergo et voluntas absolvendi debet dici clavis.

5. Præterea, tota Trinitas peccatum remittit. Sed sacerdos per claves est minister remissionis peccatorum. Ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

Respondeo dicendum quòd in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis, duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere, scilicet judicium de idoneitate recipientis, et expletio actûs. Et ideò etiam in actu justitiæ, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse judicium quo discernatur an iste sit dignus ad ipsam redditionem; et ad utrum-

que horum auctoritas quædam sive potestas exigitur; non enim dare possumus nisi quod in potestate nostrâ habemus; nec judicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eò quòd judicium ad unum jam determinatur; quæ quidem determinatio in speculativis fit per virtutem primorum principiorum, quibus resisti non potest et in rebus practicis per vim imperativam in judicante existentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in quem exercetur, quia *recipit* per clavem judex ecclesiasticus *dignos, et excludit indignos*, ut ex dictâ definitione patet, art. præc., arg. 1, ideò indiget judicio discretionis quo idoneitatem judicet ex ipso receptionis actu; et ad utrumque horum potestas quædam sive auctoritas requiritur. Et secundùm hoc distinguuntur duæ claves; quarum una pertinet ad judicium de idoneitate ejus qui absolvendus est; et alia ad ipsam absolutionem. Et hæ duæ claves non distinguuntur in essentiâ auctoritatis, quia utrumque ex officio eis competit; sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium præsupponit.

Ad primum ergo dicendum quòd ad unam seram aperiendam una clavis immediatè ordinatur; sed non est inconveniens quòd una ad actum alterius ordinetur. Et sic est in proposito. Secunda enim clavis, quæ dicitur potestas ligandi et solvendi, est quæ immediatè seram aperit peccati; sed clavis quæ dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit sera illa.

Ad secundum dicendum quòd circa clavem scientiæ duplex est opinio: quidam enim dixerunt quòd scientia, secundùm quòd est habitus acquisitus vel infusus, dicitur hìc clavis, et quòd non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam clavem dicitur clavis; et ideò quando est sine aliâ clavi, non dicitur clavis; sicut in viro litterato, qui non est sacerdos. Et licèt hâc clavi quandoque aliqui sacerdotes careant, quia neque habent scientiam acquisitam neque infusam, quâ absolvere et ligare possint, tamen quandoque industriâ naturali ad hoc utuntur, quæ secundùm eos clavicula dicitur, et sic scientia quamvis cum ordine non tradatur, traditur tamen cum ordine, quòd sit clavis id quod priùs non erat. Et hæc videtur opinio Magistri fuisse, 4, dist. 19.

Sed hoc non videtur verbis Evangelii concordare, quæ claves Petro dandas promittunt, Matth. 16, et ita non solùm una, sed duæ in ordine dantur. Et propter hoc alia opinio est, quòd scientia quæ est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiæ exercendi; quæ quandoque sine scientiâ est, quandoque autem scientia sine ipsâ; sicut patet etiam in judiciis secularibus: aliquis enim judex secularis habet auctoritatem judicandi, qui non habet juris scientiam; et aliquis è contrario habet juris scientiam, qui non habet auctoritatem judicandi. Et quia actus judicii, ad quem aliquis ex auctoritate susceptâ obligatur, non autem ex scientiæ habitu, sine utroque benè fieri non potest, ideò auctoritas judicandi, quæ clavis est scientiæ, sine scientiâ non potest sine peccato accipi; sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest.

Ad tertium dicendum quòd potestas conficiendi est ad unum tantùm actum alterius generis, et ideò non connumeratur clavibus, nec multiplicatur, sicut potestas clavium, quæ est ad diversos actus, quamvis secundùm potestatis sive auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd velle unicuique est liberum; et ideò ad volendum non exigitur auctoritas, et propter hoc voluntas non ponitur clavis.

Ad quintum dicendum quòd tota Trinitas eodem modo remittit peccata, sicut una persona: et ideò non oportet quòd sacerdos, qui minister est Trinitatis, tres claves habeat; et præcipuè cùm voluntas, quæ Spiritui sancto appropriatur, clavem non requirat, ut dictum est in solut. præc.

QUÆSTIO XVIII.

De effectu clavium. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectu clavium: circa quod quæruntur quatuor: 1° utrùm potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ; 2° utrùm sacerdos possit remittere peccatum quoad pœnam; 3° utrùm sacerdos per potestatem clavium ligare possit; 4° utrùm possit solvere, et ligare secundùm proprium arbitrium.

Articulus primus.— *Utrùm potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ. Dicitur enim discipulis, Joan. 20, 27: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed hoc non dicitur quantùm ad manifestationem tantùm, ut Magister in litterâ dicit, 4, dist. 18; quia sic sacerdos novi Testamenti non haberet majorem potestatem quàm sacerdos veteris Testamenti. Ergo exercet potestatem in culpæ remissionem.

2. Præterea, in pœnitentiâ datur gratia ad remissionem peccati. Sed hujus sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium. Ergo cùm gratia non opponatur peccato ex parte pœnæ, sed ex parte culpæ, videtur quòd sacerdos ad remissionem culpæ operetur ex vi clavium.

3. Præterea, majorem virtutem recipit sacerdos ex suâ consecratione quàm aqua baptismi ex suâ sanctificatione. Sed aqua baptismi hanc vim accipit, *ut corpus tangat et cor abluat*, secundùm Augustinum, tract. 80 in Joan., à med. Ergo multò fortiùs sacerdos in suî consecratione hanc potestatem accipit, ut cor à culpæ maculâ abluere possit.

Sed contra, supra, Magister dixit, 4, distinct. 18, quòd Deus hanc potestatem non contulit ministro, quòd ad interiorem mundationem cooperaretur ei. Sed si peccata quoad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non extendit se ad culpæ remissionem.

Præterea, peccatum non remittitur nisi per Spiritum sanctum. Sed dare Spiritum sanctum non est alicujus hominis, ut in lib. 1, dist. 14, Magister dixit. Ergo nec peccata remittere quoad culpam.

Respondeo dicendum quòd *sacramenta*, secundùm Hugonem, lib. 2 de Sacram., part. 9, cap. 11, à princ., *ex sanctificatione invisibilem gratiam continent.* Sed hujusmodi sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materiâ quàm in ministro, sicut patet in confirmatione; et tunc vis sacramentalis est in utroque conjunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiæ, sicut in baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantùm ad suî necessitatem; et tunc tota vis sacramentalis consistit in materiâ. Quandoque verò de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri sine aliquâ sanctificatione materiæ; et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in pœnitentiâ. Unde eodem modo se habet potestas clavium quæ est in sacerdote, ad effectum sacramenti pœnitentiæ, sicut se habet virtus quæ est in aquâ baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem et sacramentum pœnitentiæ conveniunt quodammodò in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directè; quod non ita est de aliis sacramentis; sed in hoc differunt quia sacramentum pœnitentiæ, eò quòd habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur præparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed baptismus quandoque datur adultis, et quandoque pueris et aliis carentibus usu rationis; et ideò per baptismum datur gratia et remissio peccatorum pueris sine aliquâ suî præparatione præcedente, non autem adultis, in quibus præexigitur præparatio removens fictionem. Quæ quidem præparatio quandoque præcedit tempore, sufficiens ad gratiæ susceptionem, antequàm baptismus actu percipiatur, sed non ante votum baptismi post tempus propalatæ veritatis; quandoque autem talis præparatio tempore non præcedit, sed est simul cum baptismi susceptione; et tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis cul-

pæ confertur. Sed per pœnitentiæ sacramentum nunquàm datur gratia, nisi præparatio adsit, vel priùs fuerit. Unde virtus clavium operatur ad culpæ remissionem vel in voto existens, vel in actu se exercens, sicut et aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiæ susceptionem causandam, etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpæ ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam; et in virtute ejus agit instrumentaliter baptismus, ut instrumentum inanimatum, et sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus secundùm Philosophum in 8 Ethic., cap. 11, ad fin., et ideò sacerdos agit ut minister. Et sic patet quòd potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpæ, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfectè dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsâ confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpæ remissionem ordinaretur, sed ad remissionem pœnæ tantùm, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpæ remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta quæ non ordinantur ad culpæ dimissionem, sed contra pœnam. Sed hoc facit videri quòd non ordinetur ad culpæ dimissionem, quia semper usus clavium ad hoc quòd effectum habeat, requirit præparationem ex parte recipientis sacramentum. Et similiter videretur de baptismo, si nunquàm daretur nisi adultis.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Magister dicit in litterâ, 4, dist. 18, sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata non ut propriâ virtute remittant, quia hoc Dei est, sed ut operationem Dei remittentis ostendant, tanquàm ministri. Sed hoc contingit tribus modis: uno modo ut ostendant eam non præsentem, sed promittant eam futuram, sine hoc quòd aliquid operentur ad ipsam; et sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde et sacerdos veteris legis ostendebat tantùm, et nihil operabatur. Alio modo ut significent præsentem, et nihil ad eam operentur; et sic quidam dicunt quòd sacramenta novæ legis significent collationem gratiæ, quam Deus in ipsâ sacramentorum collatione dat, sine hoc quòd in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; et secundùm hanc opinionem etiam potestas clavium esset tantùm ostendens divinam operationem in culpæ remissione in ipsâ sacramentali collatione factam. Tertio modo ut significent divinam operationem ad remissionem culpæ præsentem, et ad ipsam aliquid dispositivè et instrumentaliter operentur: et sic secundùm aliam opinionem, quæ sustinetur communiùs, sacramenta novæ legis emundationem ostendunt divinitùs factam. Et hoc modo etiam sacerdos novi Testamenti ostendit absolutos à culpâ, quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis et de potestate ministrorum. Nec obstat quin claves Ecclesiæ ad remissionem culpæ disponant, quia culpa jam est remissa, sicut nec quòd baptismus disponat quantùm in se est, in eo qui jam sanctificatus est.

Ad secundum dicendum quòd neque sacramentum pœnitentiæ, neque sacramentum baptismi, operando pertingit directè ad gratiam, nec ad culpæ remissionem, sed dispositivè.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Aliæ rationes ostendunt quòd ad remissionem culpæ directè clavium potestas non operetur, quod concedendum est.

Articulus ii. — *Utrùm sacerdos possit remittere peccatum quoad pœnam.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdos non possit remittere peccatum quoad pœnam. Peccato enim debetur pœna æterna et temporalis. Sed adhuc post absolutionem sacerdotis manet pœnitens obligatus ad pœnam temporalem in purgatorio, vel in hoc mundo faciendam. Ergo non dimittit aliquo modo pœnam.

2. Præterea, sacerdos non potest præjudicare justitiæ divinæ. Sed ex divinâ justitiâ taxata est pœnitentibus pœna, quam debent subire. Ergo sacerdos non potest de eâ aliquid remittere.

3. Præterea, ille qui parvum peccatum commisit, non est minùs susceptivus effectûs clavium, quàm ille qui commisit majus peccatum. Sed si aliquid de pœnâ per officium sacerdotis de majori peccato dimittitur, possibile est esse adeò parvum peccatum, cui non debeatur plus de pœnâ quàm illud quod de majori peccato dimissum est. Ergo poterit totam pœnam illius peccati parvi dimittere, quod falsum est.

4. Præterea, tota pœna temporalis peccato debita est unius rationis. Si ergo per primam absolutionem dimittatur aliquid de pœnâ, etiam per secundam ab eodem peccato absolutionem poterit aliquid dimitti; et sic tantùm poterit multiplicari absolutio, quòd vi clavium tota pœna tollatur, cùm secunda absolutio non sit minoris efficaciæ quàm prima; et sic peccatum remanebit omninò impunitum, quod est inconveniens.

Sed contra, clavis est potestas ligandi et solvendi. Sed potest sacerdos injungere pœnam temporalem. Ergo et potest absolvere à pœnâ.

Præterea, sacerdos non potest dimittere peccatum quantùm ad culpam, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 18, nec quantùm ad pœnam æternam pari ratione. Si ergo non potest remittere quantùm ad pœnam temporalem, nullo modo remittere poterit, quod est omninò contrarium dictis Evangelii.

Respondeo dicendum quòd idem judicium est de effectu quem potestas clavium exercita actualiter complet in eo in quo contritio tempore præcessit, et de effectu baptismi, qui jam habenti gratiam datur. Aliquis enim per fidem et contritionem præcedentem baptismum, gratiam remissionis peccatorum, quantùm ad culpam, consecutus est; sed quando actualiter postea baptismum suscipit, gratia augetur, et à reatu pœnæ totaliter absolvitur, eò quòd fit particeps passionis Christi; et similiter illi qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantùm ad culpam, et per consequens quantùm ad reatum pœnæ æternæ, quæ simul cum culpâ dimittitur ex vi clavium ex passione Christi efficaciam habentium, augetur gratia, et remittitur temporalis pœna, cujus reatus adhuc remanserat post culpæ remissionem; non tamen tota, sicut in baptismo, sed pars ejus, quia in baptismo regeneratus homo configuratur passioni Christi, totaliter efficaciam passionis Christi, quæ sufficit ad omnem pœnam delendam, in se suscipiens, ut nihil de prioris peccati actualis pœnâ remaneat, quia non debet alicui imputari ad pœnam nisi quod ipsemet fecit. In baptismo autem homo novam vitam accipiens, fit per gratiam baptismalem novus homo; et ideò nullus reatus pœnæ in eo remanet pro præcedenti peccato. Sed in pœnitentiâ non mutatur homo in aliam vitam, quia non est regeneratio, sed sanatio quædam. Et ideò ex vi clavium, quæ operantur in sacramento pœnitentiæ, non tota pœna remittitur, sed aliquid de pœnâ temporali, cujus reatus post absolutionem à pœnâ æternâ remanere potuit; nec solùm de pœnâ illâ quam hìc pœnitens habet in confitendo, ut quidam dicunt; quia sic confessio et sacramentalis absolutio non essent nisi in onus, quod non competit sacramentis novæ legis; sed etiam de illâ pœnâ quæ in purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minùs in purgatorio puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quàm si ante absolutionem decederet.

Ad primum ergo dicendum quòd sacerdos non remittit totam pœnam temporalem, sed partem; et ideò adhuc manet obligatus ad pœnam satisfactoriam.

Ad secundum dicendum quòd passio Christi sufficienter satisfecit pro peccatis totius mundi; et ideò sine præjudicio divinæ justitiæ aliquid de pœnâ

peccatori debitâ remitti potest, secundùm quòd effectus passionis Christi ad ipsum per sacramenta Ecclesiæ pertingit.

Ad tertium dicendum quòd pro quolibet peccato oportet aliquam pœnam satisfactoriam remanere, per quam medicina contra peccatum præstetur. Et ideò quamvis virtute absolutionis dimittatur aliqua quantitas pœnæ debitæ pro aliquo magno peccato, non oportet quòd tanta quantitas pœnæ dimittatur respectu cujuslibet peccati, quia secundùm hoc aliquod peccatum remaneret omninò sine pœnâ; sed virtute clavium de pœnis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur.

Ad quartum dicendum quòd quidam dicunt quòd in primâ absolutione tantùm dimittitur vi clavium, quantùm dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio, tum propter instructionem, tum propter majorem certitudinem, tum propter intercessionem sacerdotis vel confessoris, tum propter verecundiæ meritum.

Sed hoc non videtur verum, quia etsi esset ratio confessionem iterandi, non tamen esset ratio iterandi absolutionem, præcipuè in eo qui non habet aliquam causam dubitationis de præcedenti absolutione; ita enim poterit dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam; sicut videmus quòd sacramentum extremæ unctionis non iteratur super eumdem morbum, eò quòd totum quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est. Et præterea in secundâ confessione non requireretur quòd haberet claves ille cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operaretur.

Et ideò dicunt alii etiam in secundâ absolutione aliquid vi clavium dimitti de pœnâ; quia in secundâ absolutione gratiæ confertur augmentum; et quantò major gratia recipitur, tantò minùs de impuritate præcedentis peccati manet, et ideò minor pœna purgans debetur. Unde etiam in primâ absolutione alicui plus et minus dimittitur vi clavium de pœnâ, secundùm quòd plus se vel minùs ad gratiam disponit; et potest esse tanta dispositio, quòd etiam ex vi contritionis tota pœna tollatur, ut prædictum est quæst. 5, art. 2. Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota pœna tollatur, ut peccatum omninò remaneat impunitum, pro quo pœna Christi satisfecit.

ARTICULUS III. — *Utrùm sacerdos per potestatem clavium possit ligare.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdos per potestatem clavium ligare non possit. Virtus enim sacramentalis ordinatur contra peccatum, ut medicina. Sed ligare non est medicina peccati, sed magis aggravatio morbi, ut videtur. Ergo sacerdos per vim clavium, quæ est vis sacramentalis, non potest ligare.

2. Præterea, sicut absolvere vel aperire est amovere obstaculum, ita ligare est obstaculum ponere. Sed obstaculum regni peccatum est, quod nobis ex alio imponi non potest, quia nonnisi voluntate peccatur. Ergo sacerdos ligare non potest.

3. Præterea, claves ex passione Christi efficaciam habent. Sed ligare non est effectus passionis. Ergo ex clavium potestate non potest sacerdos ligare.

Sed contra est quod dicitur Matth. 16, 19: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis.*

Præterea, potestates rationales sunt ad opposita. Sed potestas clavium est potestas rationalis, cùm habeat discretionem adjunctam. Ergo habet se ad opposita. Ergo si potest solvere, potest et ligare.

Respondeo dicendum quòd operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est. Deus autem habet operationem et in culpam et in pœnam; sed in culpam ad solvendum quidem directè, ad ligandum autem indirectè, in quantum obdurare dicitur, dùm gratiam non largitur; sed in pœnam habet operationem directè quantùm ad utrumque, quia et pœnæ parcit, et pœnam infligit. Similiter ergo et sacerdos, etsi in absolvendo ex vi clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpæ dimissionem modo jam prædicto art. 1 huj. quæst., non tamen ligando aliquam operationem habet in culpam; nisi ligare dicatur, in quantum non absolvit, sed ligatos ostendit; sed in pœnam habet potestatem et ligandi et solvendi. Solvit enim à pœnâ quam dimittit; sed ligat quantùm ad pœnam quæ remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur: uno modo considerando ipsam quantitatem pœnæ in communi, et sic non ligat, nisi in quantum non solvit, sed ligatum ostendit; alio modo considerando pœnam hanc vel illam determinatè, et sic ligat ad pœnam, imponendo eam.

Ad primum ergo dicendum quòd illud residuum pœnæ ad quod obligat, est medicina purgans peccati impuritatem.

Ad secundum dicendum quòd obstaculum regni non solùm est peccatum, sed etiam pœna; quam qualiter sacerdos imponat, dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd etiam passio Christi obligat nos ad pœnam aliquam, per quam ei conformemur.

ARTICULUS IV. — *Utrùm sacerdos possit ligare et solvere secundùm proprium arbitrium.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos possit ligare et solvere secundùm proprium arbitrium. Hieronymus enim dicit (habetur cap. 86, de Pœnit., dist. 1, et implic. Basil. epist. can. ad Amphiloch., can. 2, et in conc. Metensi an. Christi 859, cap. 10): *Mensuram temporis in agendâ pœnitentiâ ideò non satis apertè præfigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant qualiter unumquodque sit emendandum; sed magis arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt.* Ergo videtur quòd ipse secundùm suum arbitrium possit ligare et solvere.

2. Præterea, Dominus *laudavit villicum iniquitatis, quòd prudenter fecisset*, quia debitoribus domini sui remisisset largiter, Luc. 16. Sed Deus est magis pronus ad miserendum quàm aliquis dominus temporalis. Ergo videtur quòd laudabilior sit sacerdos, quantò plus de pœnâ remiserit.

3. Præterea, omnis actio Christi nostra est instructio. Sed ipse quibusdam peccantibus nullam pœnam imposuit, sed solùm emendationem vitæ, ut patet de adulterâ, Joan. 8. Ergo videtur quòd secundùm arbitrium suum possit etiam sacerdos, qui est vicarius Christi, dimittere totam pœnam vel partem.

Sed contra, Gregorius VII dicit (in conc. Rom. V, an. Christi 1078, can. 5, et habetur cap. 6, de Pœnit., dist. 2): *Falsam pœnitentiam dicimus quæ non secundùm auctoritatem sanctorum Patrum pro qualitate criminis imponitur.* Ergo videtur quòd non omninò sit in arbitrio sacerdotis.

Præterea, ad actum clavium requiritur discretio. Sed si esset omninò in voluntate sacerdotis dimittere et imponere de pœnâ quantùm vellet, non esset ibi necessaria discretio, quia nunquàm ibi indiscretio posset accidere. Ergo non est omninò in arbitrio sacerdotis.

Respondeo dicendum quòd sacerdos operatur in usu clavium sicut instrumentum et minister Dei. Nullum autem instrumentum habet efficacem actum, nisi secundùm quòd movetur à principali agente Et ideò dicit Dionysius in fine eccl. Hierarch. quòd *sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis, quomodò Divinitas eos moverit.* In cujus signum, Matth. 16, ante potestatem clavium Petro traditam, fit mentio de revelatione Divinitatis ei factâ; et Joan. 20 præmittitur potestati remissionis apostolis datæ Spiritûs sancti donum, quo *filii Dei aguntur*, Rom. 8. Unde si quis præter illum motum divinum uti suâ potestate præsumeret, non consequeretur effectum, ut Dionysius dicit ibid., et præter hoc à divino ordine averteretur; et sic culpam incurreret. Et quia pœnæ satisfactoriæ infligendæ, medicinæ sunt, sicut medicinæ in arte de-

terminatæ non omnibus competunt, sed variandæ sunt secundùm arbitrium medici non propriam voluntatem sequentis, sed scientiam medicinæ, ita pœnæ satisfactoriæ in canonibus determinatæ non competunt omnibus; sed variandæ sunt secundùm arbitrium sacerdotis divino instinctu regulatum. Sicut ergo medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quæ ad morbi curationem sufficiat, ne propter debilitatem naturæ majus periculum oriatur, ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam pœnam quæ uni peccato debetur, injungit, ne infirmus aliquis ex magnitudine pœnæ desperet, et à pœnitentiâ totaliter recedat.

Ad primum ergo dicendum quòd arbitrium illud debet esse divino instinctu regulatum.

Ad secundum dicendum quòd etiam de hoc laudatur villicus, quòd prudenter fecit. Et ideò in remissione pœnæ debitæ discretio adhibenda est.

Ad tertium dicendum quòd Christus habuit potestatem excellentiæ in sacramentis; unde ipse ex auctoritate pœnam totam vel partem poterat dimittere, sicut volebat. Non est ergo simile de his qui operantur tantùm ut ministri.

QUÆSTIO XIX.

De ministris clavium. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ministris clavium et usu earum.

Circa quod quæruntur sex : 1° utrùm sacerdos legalis claves habuerit; 2° utrùm Christus claves habuerit; 3° utrùm soli sacerdotes claves habeant; 4° utrùm sancti homines non sacerdotes claves, vel usum earum habeant; 5° utrùm mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem; 6° utrùm schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant.

Articulus primus. — *Utrùm sacerdos legalis claves habuerit.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdos legalis claves habuerit. Clavis enim est sequela ordinis. Sed ipsi habuerunt ordinem, ex quo sacerdotes dicebantur. Ergo etiam habuerunt claves sacerdotes legales.

2. Præterea, sicut Magister dicit, 4, dist. 18, claves sunt duæ, scilicet scientia discernendi, et potentia judicandi. Sed ad utrumque sacerdotes legales habebant auctoritatem. Ergo habebant claves.

3. Præterea, sacerdotes legales habebant aliquam potestatem super reliquum populum, non temporalem, quia sic potestas regia non fuisset distincta à sacerdotali; ergo spiritualem, et hæc est clavis. Ergo habebant clavem.

Sed contra, claves ordinantur ad aperiendum regnum cœlorum, quod aperiri non potuit ante Christi passionem. Ergo sacerdos legalis claves non habuit.

Præterea, sacramenta veteris legis gratiam non conferebant. Sed aditus regni cœlestis aperiri non potuit nisi per gratiam. Ergo per illa sacramenta non poterat aperiri; et sic etiam sacerdos, qui minister eorum erat, claves regni cœlestis non habebat.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd in veteri lege erant claves regni apud sacerdotes, quia eis erat commissum imponere pœnam pro delictis, ut dicitur Levit. 5, quod ad claves pertinere videtur; sed fuerunt tunc incompletæ, nunc autem per Christum in sacerdotibus novæ legis perfectæ sunt.

Sed hoc videtur esse contra intentionem Apostoli in Epistolâ ad Hebr. cap. 9. Ibi enim sacerdotium Christi præfertur sacerdotio legali, per hoc quòd *Christus assistit Pontifex futurorum bonorum, introducens per proprium sanguinem in tabernaculum non manufactum* (1), *in quod introducebat sacerdotium veteris legis per sanguinem hircorum et taurorum.* Unde patet quòd sacerdotii illius potestas non se extendebat ad cœlestia, sed ad figuras cœlestium. Et ideò secundùm alios dicendum quòd non habebant claves, sed in eis clavium figura præcessit.

Ad primum ergo dicendum quòd claves regni cœlestis consequuntur ad sacerdotium, per quod homo in cœlestia introducitur; non autem tale erat sacerdotium Leviticum, et ideò claves cœli non habuerunt, sed claves terreni tabernaculi.

Ad secundum dicendum quòd sacerdotes veteris legis habebant auctoritatem discernendi et judicandi, sed non ut admitteretur homo judicatus ab eis in cœlestia, sed in figuras cœlestium.

Ad tertium dicendum quòd non habebant spiritualem potestatem; quia per sacramenta legalia (1) non à culpis, sed ab irregularitatibus purgabant homines, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgatis per eos pateret.

Articulus ii. — *Utrùm Christus clavem habuerit.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus non habuerit clavem. Clavis enim characterem ordinis consequitur. Sed Christus non habuit characterem. Ergo non habuit clavem.

2. Præterea, Christus habuit in sacramentis potestatem excellentiæ, ut effectum sacramenti sine sacramentalibus posset conferre. Sed clavis est quoddam sacramentale. Ergo non indigebat clavi; et sic frustra eam habuisset.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 3, 7 : *Hæc dicit qui habet clavem David*, etc.

Respondeo dicendum quòd virtus aliquid agendi est in instrumento, et in per se agente, non eodem modo, sed in per se agente est perfectius. Potestas autem clavium, quam nos habemus, et aliorum sacramentorum virtus est instrumentalis; sed in Christo est ut in per se agente ad salutem nostram, et per auctoritatem quidem, in quantum est Deus, sed per meritum, in quantum est homo. Clavis autem de ratione suâ exprimit potestatem aperiendi et claudendi, sive aliquis aperiat, quasi principale agens, sive quasi minister. Et ideò in Christo oportet ponere clavem; sed altiori modo quàm sit in ejus ministris; et ideò dicitur quòd habeat clavem excellentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd character de suâ ratione dicit aliquid ab aliquo derivatum; et ideò potestas clavium, quæ in nobis à Christo derivata est, sequitur characterem, quo Christo conformamur; sed in Christo non sequitur characterem, sed principalem formam.

Ad secundum dicendum quòd clavis illa quam Christus habuit, non erat sacramentalis, sed sacramentalis clavis principium.

Articulus iii. — *Utrùm soli sacerdotes claves habeant.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non soli sacerdotes claves habeant. Dicit enim Isidorus, lib. 7 Etym., cap. 12, in fin., et lib. 2 de ecclesiast. Offic., cap. 14, quòd *ostiarii inter bonos et malos habent judicium, dignos recipiunt, indignos rejiciunt.* Sed hæc est definitio clavium, ut ex dictis patet, quæst. 17, art. 2. Ergo non solùm sacerdotes, sed etiam ostiarii claves habent.

2. Præterea, claves sacerdotibus dantur, dùm per unctionem potestatem divinitùs accipiunt. Sed reges etiam potestatem in populum fidelem divinitùs habent, et per unctionem sanctificantur. Ergo non soli sacerdotes habent claves.

3. Præterea, sacerdotium est ordo uni singulari personæ conveniens. Sed clavem aliquando videtur habere tota una congregatio, quia quædam capitula excommunicationem inferre possunt, quod ad potestatem clavium pertinet. Ergo non soli sacerdotes clavem habent.

4. Præterea, mulier non est sacerdotalis ordinis susceptiva, quia ei in ecclesiis docere non competit

(1) Ita edit. passim. Meliùs vetus exemplum an. 1486 : *Ad tabernaculum cœleste introducens per proprium sanguinem, non in manufactum,* etc.

(2) Al., *per sacramentalia.*

secundùm Apostolum, 1 Cor. 14. Sed aliquæ mulieres videntur habere clavem, sicut abbatissæ, quæ habent spiritualem potestatem in subditas. Ergo non solùm sacerdotes claves habent.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, lib. 1 de Pœnit., cap. 2, à princ. : *Hoc jus*, scilicet ligandi et solvendi, *solis sacerdotibus est concessum.*

Præterea, per potestatem clavium efficitur aliquis medius inter populum et Deum. Sed hoc tantùm sacerdotibus competit, qui *constituuntur in his quæ sunt ad Deum, ut offerant dona et sacrificia pro peccatis*, ut dicitur Hebr. 5, 1. Ergo soli sacerdotes claves habent.

Respondeo dicendum quòd clavis est duplex : una quæ se extendit ad ipsum cœlum immediatè, removendo impedimenta introitûs in cœlum per remissionem peccati, et hæc vocatur clavis ordinis ; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quæ directè sunt ad Deum. Alia clavis est quæ non directè se extendit ad ipsum cœlum, sed mediante militante Ecclesiâ, per quam aliquis ad cœlum vadit, dùm per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiæ militantis, per excommunicationem et absolutionem ; et hæc vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum : et ideò hanc etiam non sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi et electi, et alii qui excommunicare possunt. Sed non propriè dicitur clavis cœli, sed quædam dispositio ad ipsum.

Ad primum ergo dicendum quòd ostiarii habent clavem custodiendi ea quæ in templo materiali continentur ; et habent judicium à tali templo excludendi et admittendi, non quidem suâ auctoritate judicantes qui sint digni vel indigni ; sed judicium sacerdotum exequentes, ut sic quodammodò executores potestatis sacerdotalis videantur.

Ad secundum dicendum quòd reges non habent aliquam potestatem in spiritualibus ; et ideò clavem regni cœlestis non accipiunt, sed solùm in temporalibus, quæ etiam nonnisi à Deo esse potest, ut patet Rom. 13. Nec per unctionem in aliquo sacro ordine consecrantur ; sed excellentia potestatis ipsorum à Christo descendere significatur, ut et ipsi sub Christo in populo christiano regnent.

Ad tertium dicendum quòd sicut in politicis quandoque judex habet potestatem, sicut est in regno ; quandoque autem multi in diversis officiis constituti etiam ex æquo, ut patet in 8 Ethic., cap. 10 et 11, ita etiam spiritualis jurisdictio potest haberi ab uno solo, sicut ab episcopo, et à pluribus simul, sicut à capitulo ; et sic habent clavem jurisdictionis, non tamen clavem ordinis simul omnes.

Ad quartum dicendum quòd mulier, secundùm Apostolum, 1 ad Timoth. 2 et ad Tit. 2, est in statu subjectionis. Et ideò non potest habere aliquam spiritualem jurisdictionem : quia etiam secundùm Philosophum in 8 Ethic., cap. 10, à med., corruptio est urbanitatis, quando ad mulierem dominium pervenit. Unde mulier non habet neque clavem ordinis, neque clavem jurisdictionis. Sed committitur mulieri aliquis usus clavium, sicut habere correctionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.

Articulus iv. — *Utrùm etiam sancti homines non sacerdotes claves habeant.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant. Absolutio enim et ligatio, quæ fit per claves, efficaciam habet ex merito passionis Christi. Sed illi maximè passioni Christi conformantur qui per patientiam et alias virtutes Christum passum sequuntur. Ergo videtur quòd etiamsi non habeant sacerdotalem ordinem, possint ligare et solvere.

2. Præterea, Heb. 7, 7, dicitur : *Sine ullâ contradictione quod minus est à meliore benedicitur.* Sed *in spiritualibus,* secundùm Augustinum, lib. 6 de Trinit., cap. 8, *hoc est majus esse quod est melius esse.* Ergo meliores, qui scilicet plus de charitate habent, possunt alios benedicere absolvendo ; et sic idem quod priùs.

Sed contra, *cujus est potentia, ejus est actio*, secundùm Philosophum, lib. de Somn. et Vigil., cap. 1, parùm à princ. Sed clavis quæ est potestas spiritualis, est tantùm sacerdotum. Ergo et usus ejus nonnisi sacerdotibus convenire potest.

Respondeo dicendum quòd agens per se et agens instrumentale in hoc differunt quòd agens instrumentale non inducit in effectum similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis ; principale autem agens inducit similitudinem suam. Et ideò ex hoc aliquid constituitur principale agens, quòd habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest ; non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quòd est applicatum à principali agente ad effectum aliquem inducendum. Cùm ergo in actu clavium principale agens sit Christus, ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum, ex ipsâ plenitudine divinæ bonitatis in eo, et ex perfectione gratiæ consequitur quòd possit in actum clavium. Sed homo alius non potest in actum clavium sicut per se agens, quia nec ipse alteri gratiam, quâ remittuntur peccata, dare potest, nec sufficienter mereri ; et ideò non est nisi sicut agens instrumentale. Unde et ille qui effectum clavium consequitur, non assimilatur utenti clavibus, sed Christo. Et propter hoc quantùmcumque aliquis habeat de gratiâ, non potest pertingere ad effectum clavium, nisi applicetur ad hoc ut minister per ordinis susceptionem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut inter instrumentum et effectum non exigitur similitudo secundùm convenientiam in formâ, sed secundùm proportionem instrumenti ad effectum, ita etiam nec inter instrumentum et principale agens ; et talis similitudo est in sanctis hominibus ad Christum passum ; et talis similitudo eis usum clavium non confert.

Ad secundum dicendum quòd quamvis purus homo non possit alteri ex condigno mereri gratiam, tamen unius meritum potest cooperari ad salutem alterius. Et ideò duplex est benedictio : una quæ est ab ipso homine puro, sicut merente per proprium actum ; et talis potest fieri à quolibet sancto, in quo Christus habitat per gratiam, et hæc requirit majoritatem bonitatis ad minus, in quantum hujusmodi. Alia est benedictio quâ homo benedicit, ut benedictionem, quæ est ex merito Christi, instrumentaliter alicui applicans ; et quantùm ad hanc requiritur majoritas ordinis, et non virtutis.

Articulus v. — *Utrùm mali sacerdotes usum clavium habeant.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd mali sacerdotes usum clavium non habeant. Joan. enim 20, ubi usus clavium apostolis traditur, Spiritûs sancti donum præmittitur. Sed mali non habent Spiritum sanctum. Ergo non habent usum clavium.

2. Præterea, nullus sapiens rex dispensationem sui thesauri suo inimico committit. Sed usus clavium in dispensatione consistit thesauri cœlestis Regis, qui est ipsa Sapientia. Ergo mali, qui per peccatum sunt ejus hostes, non habent usum clavium.

3. Præterea, Augustinus dicit, lib. 5 de Baptismo contra Donatistas, cap. 21, ad fin., quòd *sacramentum gratiæ dat etiam Deus per malos, ipsam verò gratiam nonnisi per seipsum vel per sanctos suos ; et ideò remissionem peccatorum per seipsum facit, vel per ipsius columbæ membra.* Sed remissio peccatorum est usus clavium. Ergo peccatores, qui non sunt columbæ membra, usum clavium non habent.

4. Præterea, intercessio mali sacerdotis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum, quia, secundùm Gregorium, in Pastorali, part. 1, cap. 11, à princ., *cùm is qui displicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.* Sed usus clavium fit per quamdam intercessionem, ut patet in

formâ absolutionis. Ergo pravi sacerdotes non habent efficacem clavium usum.

Sed contra, nullus potest scire de alio an sit in statu salutis. Si ergo nullus posset uti clavibus in absolvendo, nisi existens in statu salutis, nullus sciret se esse absolutum, quod est valdè inconveniens.

Præterea, iniquitas ministri non potest auferre liberalitatem domini. Sed sacerdos est solùm minister. Ergo non potest suâ malitiâ donum à Deo transmissum per eum nobis auferre.

Respondeo dicendum quòd sicut participatio formæ, quæ est inducenda in effectum, non facit instrumentum, ita nec subtractio talis formæ tollit usum instrumenti. Et ideò cùm homo sit tantùm instrumentaliter agens in usu clavium, quantùmcumque sit gratia per peccatum privatus, per quam gratiam fit remissio peccatorum, nullo tamen modo privatur usu clavium.

Ad primum ergo dicendum quòd donum Spiritûs sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit, sed quia sine eo incongruè fit ex parte utentis, quamvis subjiciens se clavibus effectum clavium consequatur.

Ad secundum dicendum quòd rex terrenus in thesauro suo defraudari et decipi potest; et ideò dispensationem ejus hosti non committit. Sed Rex cœlestis defraudari non potest, quia totum ad ipsius honorem cedit, etiam quòd aliqui clavibus malè utantur, quia novit ex malis elicere bona, et per malos etiam multa bona facere. Et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus loquitur de remissione peccatorum, secundùm quòd sancti homines cooperantur ad ipsam, non ex vi clavium, sed ex merito congrui. Et ideò dicit quòd etiam per malos sacramenta ministrat; et inter alia sacramenta etiam absolutio, quæ est usus clavium, computari debet; sed per membra columbæ, id est, per sanctos homines, facit remissionem peccatorum, in quantum eorum intercessionibus peccata remittit.

Vel potest dici quòd membra columbæ nominat omnes ab Ecclesiâ non præcisos; qui enim ab eis sacramenta recipiunt, gratiam consequuntur, non autem qui recipiunt ab illis qui sunt ab Ecclesiâ præcisi, quia ex hoc ipso peccant, excepto baptismo, quem in casu necessitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

Ad quartum dicendum quòd intercessio, quam sacerdos malus ex propriâ personâ facit, non habet efficaciam; sed illa quam facit ut minister Ecclesiæ, habet efficaciam ex merito Christi. Utroque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodesse.

Articulus vi. — *Utrùm schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant. Sicut enim potestas clavium dependet ab ordine, ita et potestas conficiendi. Sed non possunt amittere usum potestatis conficiendi, quia si conficiunt, confectum est, quamvis peccent conficientes. Ergo etiam non possunt amittere usum clavium.

2. Præterea, omnis potestas spiritualis activa in eo qui habet usum liberi arbitrii, exit in actum, quando vult. Sed potestas clavium, adhuc remanet in prædictis, quia cùm non detur nisi in ordine, oporteret reordinari eos, quando ad Ecclesiam redeunt. Ergo cùm sit potentia activa, possunt in actum ejus exire cùm voluerint.

3. Præterea, spiritualis gratia magis impeditur per culpam quàm per pœnam. Sed excomunicatio, et suspensio, et degradatio sunt pœnæ quædam. Cùm ergo propter culpam non amittat aliquis usum clavium, videtur quòd nec propter ista.

Sed contra, Augustinus dicit, tract. 121 in Joan., sub. fin., quòd *Ecclesiæ charitas peccata dimittit*; charitas autem est quæ facit Ecclesiæ unionem. Cùm ergo prædicti sint ab Ecclesiæ unione divisi, videtur quòd usum clavium non habeant in remittendis peccatis.

Præterea, nullus absolvitur à peccato secundùm hoc quòd peccat. Sed aliquis à prædictis absolutionem peccatorum petens peccat, contra præceptum Ecclesiæ faciens. Ergo per eos à peccato absolvi non potest, et sic idem quod priùs.

Respondeo dicendum quòd in omnibus prædictis manet clavium potestas quantùm ad essentiam; sed usus impeditur ex defectu materiæ. Cùm enim usus clavium in utente prælationem requirat respectu ejus in quem utitur, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 2, ad 2, propria materia, in quam exercetur usus clavium, est homo subditus. Et quia per ordinationem Ecclesiæ unus subditur alteri, ideò etiam per Ecclesiæ prælatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subjectus. Unde cùm Ecclesia hæreticos, et schismaticos, et alios hujusmodi privet, subtrahendo subditos vel simpliciter, vel quantùm ad aliquid, quantùm ad hoc quòd privati sunt, non possunt usum clavium habere.

Ad primum ergo dicendum quòd materia sacramenti Eucharistiæ, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo, sed panis triticeus, et in baptismo homo simpliciter. Unde sicut si subtraheretur hæretico panis triticeus, conficere non posset, ita nec si subtrahatur prælato prælatio, absolvere poterit; potest tamen baptizare et conficere, quamvis ad suî damnationem.

Ad secundum dicendum quòd propositio habet veritatem, quando non deest (1) materia, sicut est in proposito.

Ad tertium dicendum quod ex ipsâ culpâ non subtrahitur materia, sicut per aliquam pœnam; unde pœna non impedit per contrarietatem ad effectum inducendum, sed ratione prædictâ in corp.

QUÆSTIO XX.

De his in quos usus clavium exerceri potest. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his in quos usus clavium exerceri potest.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrùm sacerdos possit in quemlibet hominem uti clave quam habet; 2° utrùm sacerdos possit semper suum subditum absolvere; 3° utrùm aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

Articulus primus. — *Utrùm sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Potestas enim clavium in sacerdotes descendit ex illâ divinâ auctoritate quâ dixit : *Accipite Spiritum sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, Joan. 20, 22. Sed illud indeterminate dictum est. Ergo habens clavem, indetermitate potest eâ uti in quoslibet.

2. Præterea, clavis corporalis quæ aperit unam seram, aperit omnes alias ejusdem modi. Sed omne peccatum cujuscumque hominis est ejusdem rationis obstaculum respectu introitûs cœli. Ergo si potest unum hominem sacerdos per clavem quam habet, solvere, poterit et quoscumque alios.

3. Præterea, sacerdotium novi Testamenti est perfectius quàm veteris. Sed sacerdos veteris Testamenti poterat uti suâ potestate quam habebat discernendi inter lepram et lepram, indifferenter in omnes. Ergo multò fortiùs sacerdos evangelicus potest uti potestate suâ in omnes.

Sed contra est quod dicitur 16, quæst. 1 (in appendice Grat., ad cap. *Adjicimus*) : *Nulli sacerdotum liceat parochianum alterius absolvere aut ligare.* Ergo non quilibet potest quemlibet absolvere.

Præterea, judicium spirituale debet esse ordinatius quàm temporale. Sed in judicio temporali non potest quilibet judex quemlibet judicare. Ergo cùm usus

(1) In Nicol., *quando non adest.*

clavium sit judicium quoddam, non potest sacerdos quilibet suâ clavi in quemlibet uti.

Respondeo dicendum quòd ea quæ circa singularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt. Unde sicut præter generalia medicinæ præcepta oportet adhiberi medicos, quibus præcepta universalia medicinæ singulis infirmis vel infirmitatibus, secundùm quòd debent, aptentur, ita in quolibet principatu, præter illum qui in universalia præcepta legis tradit, oportet esse aliquos qui ea singulis, secundùm quòd debent, adaptent. Et propter hoc etiam in cœlesti hierarchiâ sub potestatibus, quæ indistinctè præsunt, ponuntur principatus, quia singulis provinciis distribuuntur, et sub his angeli, qui singulis hominibus in custodiam deputantur, ut patet ex his quæ dicta sunt in lib. 2, dist. 10, quæst. 1 art. 1 et 2, et part. 1, quæst. 113, art. 1 et 2. Unde et ita debet esse in prælatione Ecclesiæ militantis, ut apud aliquem esset prælatio indistinctè in omnes, et sub hoc essent alii, qui super diversos potestatem distinctam acciperent. Et quia usus clavium requirit aliquam prælationis potestatem, per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actûs; ideò ille qui habet indistinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in omnes; illi autem qui sub eo distinctas potestates acceperunt, non in quoslibet uti possunt clavibus, sed in eos tantùm qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda.

Ad primum ergo dicendum quòd ad absolutionem à peccato requiritur duplex potestas, scilicet potestas ordinis et potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas æqualiter est in omnibus sacerdotibus, non autem secunda. Et ideò ubi Dominus, Joan. 20, dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quæ consequitur ordinem; unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur. Sed Petro singulariter dedit potestatem dimittendi peccata, Matth. 16, ut intelligatur quòd ipse præ aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantùm est de se, se extendit ad omnes absolvendos. Et ideò indeterminatè Dominus dicit : *Quorum remiseritis peccata*, intelligens tamen quòd usus illius potestatis esse deberet, præsuppositâ potestate Petro collatâ, secundùm ipsius ordinationem.

Ad secundum dicendum quòd clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam; nec aliqua virtus activa potest agere nisi in propriam materiam. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem. Et ideò non potest aliquis clave uti in eum in quem jurisdictio non datur.

Ad tertium dicendum quòd populus Israel unus populus erat, et unum tantummodò templum habebat; unde non oportebat sacerdotum jurisdictiones distingui, sicut nunc in Ecclesiâ, in quâ congregantur diversi populi et nationes.

Articulus ii. — *Utrùm sacerdos possit semper suum subditum absolvere.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdos non possit semper suum subditum absolvere. Sicut enim Augustinus dicit (alius auctor, lib. de verâ et falsâ Pœnit., cap. 20), in litterâ, 4, dist. 19, *nullus officio sacerdotis uti debet, nisi immunis ab illis sit quæ in aliis judicat.* Sed quandoque contingit quòd sacerdos est particeps criminis quod subditus suus commisit, sicut cùm mulierem subditam cognovit. Ergo videtur quòd non semper possit in suos subditos potestate clavium uti.

2. Præterea, per potestatem clavium homo ab omnibus defectibus curatur. Sed quandoque alicui peccato annexus est irregularitatis defectus, vel excommunicationis sententia, à quâ simplex sacerdos absolvere non potest. Ergo videtur quòd non possit uti clavium potestate in illos qui talibus irretiti sunt.

3. Præterea, sacerdotii nostri judicium et potestas per judicium veteris sacerdotii figuratum est. Sed minoribus judicibus secundùm legem non omnia competebat discutere, sed ad superiores recurrebant, ut dicitur Exodi 24, 14 : *Si quid natum fuerit quæstionis inter vos* (1), *referetis ad eos.* Ergo videtur quòd nec sacerdos de gravioribus peccatis possit subditum suum absolvere, sed debeat ad superiorem remittere.

Sed contra, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed sacerdotibus committitur quòd subditis suis Eucharistiam dispensent, ad quam ordinatur absolutio à peccatis quibuscumque. Ergo sacerdos ab omnibus peccatis potest subditum suum absolvere, quantùm est de clavium potestate.

Præterea, gratia omne peccatum tollit, quantùmcumque sit parva. Sed sacerdos sacramenta dispensat, quibus gratia datur. Ergo, quantùm est de potestate clavium, de omnibus peccatis absolvere potest.

Respondeo dicendum quòd potestas ordinis, quantùm est de se, extendit se ad omnia peccata remittenda. Sed quia ad usum hujusmodi potestatis, ut dictum est, requiritur jurisdictio, quæ à majoribus in inferiores descendit; ideò potest superior aliqua sibi reservare, in quibus judicium inferiori non committat; aliàs de quolibet potest simplex sacerdos absolvere, habens jurisdictionem. Sunt autem quinque casus in quibus oportet quòd simplex sacerdos pœnitentem ad superiorem remittat : primus est quando est solemnis pœnitentia imponenda, quia ejus minister proprius est episcopus; secundus est de excommunicatis, quando inferior sacerdos non potest absolvere, utpote quando est à superiore excommunicatus; tertius quando invenit irregularitatem contractam, pro cujus dispensatione debet ad superiorem remittere; quartus de incendiariis; quintus quando est consuetudo in aliquo episcopatu quòd enormia crimina ad terrorem reserventur episcopo; quia consuetudo dat, vel aufert in talibus potestatem.

Ad primum ergo dicendum quòd in tali casu nec sacerdos debet audire confessionem mulieris cum quâ peccavit, de illo peccato, sed debet ad alium mittere; nec illa debet ei confiteri, sed debet petere licentiam ad alium eundi, vel ad superiorem recurrere, si ille licentiam denegaret, tum propter periculum, tum quia est minor verecundia. Si tamen absolveret, absoluta esset. Quod enim Augustinus dicit quòd non debet esse in eodem crimine, intelligendum est secundùm congruitatem, non secundùm necessitatem sacramenti (2).

Ad secundum dicendum quòd pœnitentia ab omnibus defectibus culpæ liberat, non autem ab omnibus defectibus pœnæ ; quia adhuc post peractam pœnitentiam de homicidio aliquis remanet irregularis. Unde sacerdos potest de crimine absolvere, et pro pœnâ amovendâ debet ad superiorem remittere, nisi in excomunicatione, quia absolutio ab ipsâ debet præcedere absolutionem à peccato; quia quamdiù aliquis est excommunicatus, non potest recipere aliquod Ecclesiæ sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit quantùm ad hæc in quibus sibi superiores potestatem jurisdictionis reservant.

Articulus iii. — *Utrùm aliquis uti possit clavibus in suum superiorem.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non possit uti clavibus in suum superiorem. Actus enim sacramentalis quilibet requirit propriam materiam. Sed propria materia usûs clavium est persona subjecta, ut dictum est quæst. præc., art. 6. Ergo in eum qui non est subditus, non potest clavibus sacerdos uti.

(1) Vulgata omittit, *inter vos.*
(2) Vide constitutiones duas Benedicti XIV, alteram an. 1741, cujus initium : *Sacramentum pœnitentiæ ;* alteram verò an. 1745, quæ incipit : *Apostolici muneris.*

2. Præterea, Ecclesia militans imitatur triumphantem. Sed in cœlesti Ecclesiâ inferior angelus nunquàm purgat, aut illuminat, aut perficit superiorem. Ergo nec aliquis inferior sacerdos potest uti actione hierarchicâ, quæ est per absolutionem, in superiorem.

3. Præterea, judicium pœnitentiæ debet esse ordinatius quàm judicium exterioris fori. Sed in exteriori foro inferior non potest excommunicare aut absolvere superiorem. Ergo videtur quòd nec in foro pœnitentiali.

Sed contra, superior prælatus etiam circumdatus est infirmitate, et contingit ipsum peccare. Sed remedium contra peccatum est potestas clavium. Ergo cùm ipse non possit in seipsum clave uti, quia non potest esse simul judex et reus, videtur quòd possit inferior in ipsum clavis potestate uti.

Præterea, absolutio, quæ fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem Eucharistiæ. Sed inferior potest superiori Eucharistiam dispensare, si petat. Ergo et clavium potestate in ipsum uti, si se ei subjecerit.

Respondeo dicendum quòd potestas clavium, quantùm est de se, extendit se ad omnes, ut dictum est art. præc. Sed quòd in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc quòd ejus potestas est ad aliquos specialiter limitata. Unde ille qui limitavit potest extendere in quem voluerit : et propter hoc etiam potestatem ei dare potest in seipsum; quamvis ipse in seipsum uti clavium potestate non possit, quia potestas clavium requirit pro materiâ aliquem subjectum, et ita alium; sibi ipsi enim aliquis subjectus esse non potest.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis episcopus, quem simplex sacerdos absolvit, sit superior eo simpliciter, est tamen inferior eo in quantum ei se ut peccatorem subjicit.

Ad secundum dicendum quòd in angelis non potest accidere aliquis defectus ratione cujus inferioribus suis superiores subdantur, sicut accidit in hominibus. Et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd judicium exterius est secundùm homines, sed judicium confessionis est quoad Deum, apud quem aliquis redditur minor ex hoc quòd peccat, non autem apud hominum prælationes. Et ideò in exteriori judicio sicut nullus in seipsum sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere ut se excommunicet. Sed in foro conscientiæ potest alteri committere suam absolutionem, quâ ipse uti non posset.

Vel dicendum quòd absolutio in foro confessionis est principaliter potestatis clavium, et ex consequenti respicit jurisdictionem; sed excommunicatio respicit totaliter jurisdictionem. Quantùm autem ad potestatem ordinis omnes sunt æquales, non autem quantùm ad jurisdictionem. Et ideò non est simile.

QUÆSTIO XXI.

De excommunicationis definitione, et congruitate et causa. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter videndum est de excommunicatione. De quâ primò considerandum est de definitione excommunicationis, et congruitate, et causâ; secundò de eo qui potest excommunicare et excommunicari; tertiò de participatione cum excommunicatis; quartò de absolutione ab excommunicatione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm convenienter excommunicatio definiatur; 2° utrùm Ecclesia debeat aliquem excommunicare; 3° utrùm aliquis pro aliquo temporali damno sit excommunicandus; 4° utrùm excommunicatio injustè lata aliquem effectum habeat.

Articulus primus. — *Utrùm competens sit hæc definitio excommunicationis :* Excommunicatio est separatio à communione Ecclesiæ, *etc.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 18, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd incompetens sit hæc definitio excommunicationis à quibusdam posita : *Excommunicatio est separatio à communione Ecclesiæ, quoad fructum, et suffragia generalia.* Suffragia enim Ecclesiæ valent eis pro quibus fiunt. Sed Ecclesia orat pro eis qui extra Ecclesiam sunt, sicut pro hæreticis et paganis. Ergò etiam pro excommunicatis, qui extra Ecclesiam sunt : et sic eis suffragia Ecclesiæ valent.

2. Præterea, nullus amittit suffragia Ecclesiæ nisi per culpam. Sed excommunicatio non est culpa, sed pœna. Ergo per excommunicationem non separatur aliquis à suffragiis Ecclesiæ communibus.

3. Præterea, fructus Ecclesiæ non videtur esse aliud quàm suffragia : non enim potest intelligi de fructu bonorum temporalium, quia hæc excommunicatis non auferuntur. Ergo inconvenienter utrumque ponitur.

4. Præterea excommunicatio minor quædam excommunicatio est, sed per eam homo non perdit suffragia Ecclesiæ. Ergo definitio non est conveniens.

Respondeo dicendum quòd ille qui per baptismum in Ecclesiâ ponitur, ad duo adscribitur, scilicet ad cœtum fidelium, et ad participationem sacramentorum, et hoc secundum præsupponit primum, quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant. Et ideò aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem dupliciter. Uno modo ita quòd separetur tantùm à participatione sacramentorum : et hæc est excommunicatio minor. Alio modo ita quòd excludatur ab utroque : et sic est excommunicatio major, quæ hìc definitur. Non autem potest esse tertium, scilicet quòd excludatur à communione fidelium, et non à participatione sacramentorum, ratione jam dictâ : quia scilicet fideles in sacramentis communicant. Sed communicatio fidelium est duplex, quædam in spiritualibus, sicut sunt mutuæ orationes, et conventus ad sacra percipienda ; quædam in corporalibus actibus legitimis : quæ quidem communicationes his versibus continentur :

> Si pro delictis anathema quis efficiatur,
> Os, orare,, vale, communio, mensa negatur.

Os, scilicet ne osculum detur, *orare*, ne cum excommunicatis oremus ; *vale*, ne salutentur ; *communio*, ne scilicet in sacramentis cum ipsis aliquis communicet ; *mensa negatur*, ne aliquis cum eis in mensâ comedat. Præmissa ergo definitio importat separationem à sacramentis, in hoc quod dicit, *quoad fructum ;* et à communione fidelium quantùm ad spiritualia in hoc quod dicit, *et suffragia Ecclesiæ communia.*

Alia autem definitio invenitur, quæ datur secundùm separationem ab utrisque actibus, quæ talis est : *Excommunicatio est à quâlibet licitâ communione fidelium separatio.*

Ad primum ergo dicendum quòd pro infidelibus oratur, sed ipsi orationis fructum non percipiunt, nisi ad fidem convertantur. Similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes, quæ pro membris Ecclesiæ fiunt ; et tamen fructum non percipiunt, quamdiù in excommunicatione manent ; sed oratur, ut detur eis spiritus pœnitentiæ, ut ab excommunicatione solvantur.

Ad secundum dicendum quòd suffragia alicujus valent alicui secundùm quòd ei continuantur. Potest autem actio unius alteri continuari dupliciter : uno modo ex vi charitatis, quæ omnes fideles connectit, ut sint unum in Deo, sicut dicitur in psal. 118, 63 ; *Particeps ego sum omnium timentium te.* Et hanc continuationem excommunicatio non intercipit : quia justè quis excommunicari non potest nisi pro culpâ mortali, per quam quis à charitate jam divisus est, etiamsi non excommunicetur. Injusta autem excommunicatio charitatem alicui auferre non potest ; cùm sit de maximis bonis, quæ non possunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem suffragia facientis, quæ in aliquem fertur, pro quo fiunt : et hanc continuationem excommunicatio intercipit ; quia Ec-

clesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia Ecclesiæ eis non prosunt, quæ pro totâ Ecclesiâ fiunt; nec ex personâ Ecclesiæ oratio pro eis inter membra Ecclesiæ fieri potest; quamvis aliqua persona privata possit ad eorum conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

Ad tertium dicendum quòd fructus spiritualis Ecclesiæ non solùm est ex suffragiis, sed etiam ex perceptione sacramentorum, et ex convictu fidelium.

Ad quartum dicendum quòd minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, sed aliquid ipsius participat: et ideò non oportet quòd totaliter ei excommunicationis definitio conveniat, sed solùm quoad aliquid.

ARTICULUS II. — *Utrùm Ecclesia debeat aliquem excommunicare.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Ecclesia nullum debeat excommunicare, quia excommunicatio maledictio quædam est. Sed Rom. 12 prohibemur maledicere. Ergo Ecclesia excommunicare non debet.

2. Præterea, Ecclesia militans debet imitari triumphantem. Sed, ut in Epist. Judæ legitur, *cùm Michael archangelus cum diabolo altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ; sed dixit: Imperet tibi Dominus.* Ergo nec Ecclesia militans debet alicui judicium maledictionis, vel excommunicationis inferre.

3. Præterea, nullus est in manu hostis tradendus, nisi omninò desperatus. Sed per excommunicationem traditur aliquis in manu Satanæ, ut patet 1 Corinth. 5; cùm ergo de nemine sit desperandum in istâ vitâ, Ecclesia nullum debet excommunicare.

Sed contra est quòd Apostolus, 1 Cor. 5, mandat quemdam excommunicari, sive tradi Satanæ.

Præterea, Matth. 18, 17, dicitur de illo qui Ecclesiam audire contemnit: *Sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Sed ethnici sunt extra Ecclesiam. Ergo et illi qui Ecclesiam audire contemnunt, per excommunicationem extra Ecclesiam sunt ponendi.

Respondeo dicendum quòd judicium Ecclesiæ conforme debet esse judicio Dei. Deus autem peccatores multipliciter punit, ut ad bonum eos trahat; uno modo flagellis castigando, alio modo hominem sibi relinquendo, ut, auxiliis subtractis, quibus à malo præpediebatur, suam infirmitatem cognoscat, et humilis ad Deum redeat, à quo superbus discesserat. Et quantùm ad utrumque Ecclesia in excommunicationis sententiâ divinum judicium imitatur. In quantum enim aliquem à communione fidelium separat, ut erubescat, imitatur divinum judicium, quo per flagella castigat; in quantum autem à suffragiis, et aliis spiritualibus separat, imitatur divinum judicium, quo hominem sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens ad Deum redeat.

Ad primum ergo dicendum quòd maledictio potest esse dupliciter: uno modo ita quòd in malo quod irrogat, vel dicit, per intentionem sistat: et sic maledictio omnibus modis est prohibita. Alio modo ita quòd malum quod quis maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet qui maledicitur: et sic maledictio quandoque est licita et salutifera; sicut etiam medicus aliquod nocumentum infert infirmo, ut sectionem, per quam ab infirmitate liberetur.

Ad secundum dicendum quòd diabolus incorrigibilis est; et ideò non est susceptibilis alicujus boni per excommunicationis pœnam.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc ipso quòd aliquis suffragiis Ecclesiæ privatur, triplex incommodum incurrit, per tria quæ quis ex suffragiis Ecclesiæ consequitur. Valent enim ad augmentum gratiæ eis qui eam habent, vel ad merendum eis qui non habent: et quantùm ad hoc Magister Sententiarum dicit, 4, dist. 18: *Gratia Dei per excommunicationem subtrahitur.* Valent etiam ad custodiam virtutis: et quantùm ad hoc dicit quòd *protectio subtrahitur,* non quòd omnino à Dei providentiâ excludatur excommunicatus, sed ab illâ protectione quâ filios Ecclesiæ specialiori modo custodit. Valent etiam ad defensionem ab hoste: et quantùm ad hoc dicit quòd *diabolo major potestas sæviendi in ipsum datur et spiritualiter, et corporaliter.* Unde in primitivâ Ecclesiâ; quando oportebat per signa homines ad fidem invitare, sicut Spiritûs sancti donum visibili signo manifestabatur, ita et excommunicatio corporali vexatione à diabolo innotescebat. Nec est inconveniens, si ille qui non est desperatus hosti detur, quia non datur quasi damnandus, sed quasi corrigendus; cùm in potestate Ecclesiæ sit ex ejus manu ipsum, cùm voluerit, eripere.

ARTICULUS III. — *Utrùm aliquis pro aliquo temporali damno debeat excommunicari.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari, quia pœna non debet excedere culpam. Sed pœna excommunicationis est privatio alicujus boni spiritualis, quod omnibus bonis temporalibus præeminet. Ergo pro temporalibus nullus est excommunicandus.

2. Præterea, nulli malum pro malo reddere debemus, secundùm Apostoli præceptum, Rom. 12. Sed hoc esset malum pro malo reddere, si pro tali damno quis excommunicaretur. Ergo nullo modo hoc debet fieri.

Sed contra est quòd Petrus Ananiam et Saphiram pro defraudatione pretii agri sententiâ mortis damnavit, Act. 5. Ergo et Ecclesiæ licet pro temporalibus damnis excommunicare.

Respondeo dicendum quòd per excommunicationem judex ecclesiasticus excommunicatos excludit à regno quodammodò. Unde cùm non debeat à regno excludere nisi indignos, ut ex definitione clavis patuit, qu. 17, art. 2; nec aliquis reddatur indignus, nisi per peccatum mortale charitatem amiserit, quæ est via ducens ad regnum; ideò nullus excommunicari debet nisi pro peccato mortali. Et quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus temporalibus aliquis mortaliter peccat, et contra charitatem facit; ideò pro damno temporali illato Ecclesia aliquem excommunicare potest. Sed quia excommunicatio est gravissima pœnarum, pœnæ autem medicinæ sunt, secundùm Philosophum, in 2 Ethic., cap. 3, à princ., sapientis autem medici est à levioribus incipere medicinis, et minùs periculosis; ideò excommunicatio infligi non debet etiam pro peccato mortali, nisi contumax fuerit, vel non veniendo ad judicium, vel ante terminationem judicii sine licentiâ recedendo, vel determinationi non parendo. Tunc enim, postquàm monitus fuerit, si obedire contempserit, contumax reputatur; et excommunicari debet à judice jam non habente quid contra ipsum faciat ampliùs.

Ad primum ergo dicendum quòd culpæ quantitas non mensuratur ex nocumento quod quis facit, sed ex voluntate quâ facit, contra charitatem agens. Et ideò quamvis pœna excommunicationis excedat nocumentum, non tamen excedit quantitatem culpæ.

Ad secundum dicendum quòd cùm aliquis per pœnam corrigitur, non redditur ei malum, sed bonum: quia pœnæ medicinæ sunt, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrùm excommunicatio injustè lata aliquem effectum habeat.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd excommunicatio injustè lata nullo modo effectum habeat, quia per excommunicationem protectio et gratia Dei subtrahitur: quæ non possunt injustè subtrahi. Ergo excommunicatio injustè lata non habet effectum.

2. Præterea, Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 16: *Tibi dabo claves*, quòd *est de supercilio Pharisæorum æstimare esse ligatum, vel solutum, qui ligatur vel solvitur injustè.* Sed eorum supercilium erat superbum et erroneum. Ergo excommunicatio injusta nullum habet effectum.

Sed contra, secundùm Gregorium, hom. 26 in Evang., circa med., *sententia pastoris, sive justa, sive injusta, timenda est.* Non autem esset timenda, nisi aliquid noceret etiam injusta. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd excommunicatio potest dici injusta dupliciter: uno modo ex parte excommunicantis; sicut cùm ex odio, vel ex irâ aliquis excommunicat: et tunc excommunicatio nihilominùs habet effectum suum, quamvis ille qui excommunicat peccet, quia iste justè patitur, quamvis ille injustè faciat. Alio modo ex parte ipsius excommunicationis, vel quia causa excommunicationis est indebita, vel quia fertur sententia, juris ordine prætermisso: et tunc si sit talis error ex parte sententiæ, qui sententiam nullam esse faciat, non habet effectum, quia non est excommunicatio; si autem talis error non annullet sententiam, habet effectum suum; et debet excommunicatus humiliter obedire (et erit ei ad meritum), et vel ad superiorem judicem recurrere, vel petere ab excommunicante absolutionem. Si autem contemneret, eo ipso mortaliter peccaret. Contingit autem quandoque quòd sit debita causa ex parte excommunicantis, quæ non est debita ex parte excommunicati; sicut cùm aliquis pro falso crimine in judicio probato excommunicatur: et tunc si humiliter sustinet, humilitatis meritum recompensat excommunicationis damnum.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis homo gratiam Dei injustè amittere non possit, potest tamen amittere illa injustè quæ ex parte nostrâ sunt, quæ ad gratiam Dei disponunt; sicut patet si subtrahatur alicui doctrinæ verbum, quod ei debetur. Et hoc modo excommunicatio gratiam Dei subtrahere dicitur, ut ex prædictis patet, art. 2 hu. qu., ad 3.

Ad secundum dicendum quòd Hieronymus loquitur quantùm ad culpam, et non quantùm ad pœnas, quæ possunt etiam injustè infligi à rectoribus Ecclesiarum.

QUÆSTIO XXII.

De his qui possunt excommunicare et excommunicari. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his qui possunt excommunicare et excommunicari.

Circa quod quæruntur sex: 1° utrùm quilibet sacerdos possit excommunicare; 2° utrùm non sacerdos excommunicare possit; 3° utrùm excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare; 4° utrùm aliquis seipsum, vel æqualem, vel superiorem possit excommunicare; 5° utrùm aliqua universitas excommunicari possit; 6° utrùm semel excommunicatus excommunicari possit ulteriùs.

Articulus primus. — *Utrùm quilibet sacerdos possit excommunicare.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd quilibet sacerdos possit excommunicare. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed quilibet sacerdos habet claves. Ergo quilibet sacerdos potest excommunicare.

2. Præterea, majus est absolvere et ligare in foro pœnitentiæ quàm in foro judicii. Sed quilibet sacerdos potest sibi subditos in foro pœnitentiali absolvere et ligare. Ergo etiam potest sibi subditos quilibet sacerdos excommunicare.

Sed contra, ea in quibus imminet periculum sunt majoribus reservanda. Sed pœna excommunicationis est valdè periculosa, nisi cum moderamine fiat. Ergo non debet cuilibet sacerdoti committi.

Respondeo dicendum quòd in foro conscientiæ causa agitur inter hominem et Deum; in foro autem exterioris judicii causa agitur hominis ad hominem. Et ideò absolutio vel ligatio quæ unum hominem obligat quoad Deum tantùm, pertinet ad forum pœnitentiæ; sed illa quæ hominem obligat in comparatione ad alios homines, ad forum publicum exterioris judicii pertinet. Et quia homo per excommunicationem à communione fidelium separatur, ideò excommunicatio ad forum exterius pertinet. Et ideò illi soli possunt excommunicare qui habent jurisdictionem in foro judiciali. Et propter hoc soli episcopi propriâ auctoritate, et majores prælati secundùm communiorem opinionem, possunt excommunicare; sed presbyteri parochiales nonnisi ex commissione eis factâ, vel in certis casibus; sicut in furto, et rapinâ, et hujusmodi, in quibus est eis à jure concessum quòd excommunicare possint. Alii autem dixerunt quòd etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare. Sed prædicta opinio est rationabilior.

Ad primum ergo dicendum quòd excommunicatio non est actus clavis directè, sed magis respectu exterioris judicii. Sed sententia excommunicationis, quamvis exteriori judicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundùm quòd Ecclesia militans est via ad triumphantem; ideò etiam talis jurisdictio, per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici. Et secundùm hoc à quibusdam distinguitur quod est clavis ordinis, quam omnes sacerdotes habent; et clavis jurisdictionis in foro judiciali, quam habent soli judices exterioris fori. Utrumque tamen Deus Petro contulit, Matth. 16, et ab ipso in alios descendit, qui utramvis habent.

Ad secundum dicendum quòd sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in subditos suos quantùm ad forum conscientiæ, sed non quantùm ad forum judiciale, quia non possunt conveniri coram eis in causis contentiosis. Et ideò excommunicare non possunt, sed absolvere possunt in foro pœnitentiali. Et quamvis forum pœnitentiale sit dignius, tamen in foro judiciali major solemnitas requiritur, quia in eo oportet quòd non solùm Deo, sed etiam homini satisfiat.

Articulus ii. — *Utrùm non sacerdotes excommunicare possint.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sacerdotes excommunicare non possint. Quia excommunicatio est actus clavium, ut 4 Sententiarum, dist. 18, dicitur. Sed non sacerdotes non habent claves. Ergo excommunicare non possunt.

2. Præterea, plus requiritur ad excommunicationem quàm ad absolutionem in foro pœnitentiæ. Sed non sacerdos in foro pœnitentiæ absolvere non potest. Ergo nec excommunicationem inferre.

Sed contra est quòd archidiaconi, legati et electi excommunicant, qui quandoque non sunt sacerdotes. Ergo non solùm sacerdotes excommunicare possunt.

Respondeo dicendum quòd sacramenta, in quibus gratia confertur, dispensare ad solos sacerdotes pertinet: et ideò ipsi soli possunt absolvere et ligare in foro pœnitentiali. Sed excommunicatio non directè respicit gratiam, sed ex consequenti, in quantum homo suffragiis Ecclesiæ privatur, quæ ad gratiam disponunt, vel in gratiâ conservant. Et ideò etiam non sacerdotes, dummodò jurisdictionem habeant in foro contentioso, possunt excommunicare.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem jurisdictionis.

Ad secundum dicendum quòd ista duo se habent sicut excedentia, et excessa: et ideò alicui competit unum cui non competit aliud.

Articulus iii.— *Utrùm excommunicatus vel suspensus possit alium excommunicare.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare. Ille enim qui est excommunicatus, vel suspensus, neque ordinem, neque jurisdictionem amittit, quia neque reordinatur, cùm absolvitur, neque cura iterùm ei committitur. Sed excommunicatio non requirit nisi ordinem vel jurisdictionem. Ergo etiam excommunicatus vel suspensus excommunicare potest.

2. Præterea, majus est conficere corpus Christi quàm excommunicare. Sed tales conficere possunt. Ergo et excommunicare.

Sed contra, ligatus corporaliter non potest alium ligare. Sed vinculum spirituale est fortius quàm corporale. Ergo excommunicatus non potest alium excommunicare, cùm excommunicatio sit vinculum spirituale.

Respondeo dicendum quòd usus jurisdictionis est in comparatione ad alium hominem. Et ideò cùm omnis excommunicatus à communione fidelium separetur, quilibet excommunicatus usu jurisdictionis privatur. Et quia excommunicatio est jurisdictionis, ideò excommunicatus excommunicare non potest; et eadem ratio est de suspenso à jurisdictione. Si enim sit suspensus ab ordine tantùm, tunc non potest ea quæ sunt ordinis, sed potest ea quæ sunt jurisdictionis; et è contra si sit suspensus à jurisdictione, et non ab ordine, non potest ea quæ sunt jurisdictionis, sed potest ea quæ sunt ordinis: si autem ab utroque, tunc neutrum potest (1).

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis excommunicatus vel suspensus non amittat jurisdictionem, amittit tamen jurisdictionis usum.

Ad secundum dicendum quòd conficere consequitur potestatem characteris, qui indelebilis est: et ideò homo ex quo characterem ordinis habet, semper potest conficere, licèt non semper ei liceat. Secùs autem est de excommunicatione, quæ jurisdictionem sequitur, quæ auferri potest et ligari.

Articulus iv.—*Utrùm aliquis possit seipsum, vel æqualem, vel superiorem, excommunicare.*—(*S. Thom.*, 4, *dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 1, *et seq.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit seipsum, vel æqualem, vel superiorem, excommunicare, quia angelus Dei major erat Paulo, Matth. 11, 2: *Qui minor est in regno cœlorum, major est illo*, quo *nemo inter natos mulierum major*. Sed Paulus excommunicavit angelum de cœlo, ut patet Galat. 1. Ergo homo potest superiorem excommunicare.

2. Præterea, sacerdos aliquando excommunicat in generali pro furto, vel pro aliquo hujusmodi: sed potest contingere quòd ipsemet fecit vel superior aut æqualis. Ergo aliquis potest se, vel æqualem, vel superiorem, excommunicare.

3. Præterea, aliquis potest superiorem absolvere in foro pœnitentiali, vel æqualem; sicut cùm episcopi suis subditis confitentur, et cùm unus sacerdos alteri venialia confitetur. Ergo videtur quòd etiam excommunicare aliquis superiorem vel æqualem possit.

Sed contra, excommunicatio est actus jurisdictionis. Sed aliquis non habet in se jurisdictionem, quia in eâdem causâ non potest quis esse judex et reus, nec iterùm in superiorem vel æqualem. Ergo non potest aliquis superiorem, vel æqualem, aut se, excommunicare.

Respondeo dicendum quòd cùm per jurisdictionem aliquis constituatur in gradu superioritatis respectu ejus in quem habet jurisdictionem, quia judex est ejus; ideò nullus habet in seipsum, vel in superiorem, vel æqualem, jurisdictionem: et per consequens nullus potest seipsum excommunicare, vel superiorem, aut æqualem.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus loquitur sub hypothesi, id est si poneretur angelus peccare: sic enim non esset Apostolo superior, sed inferior. Nec est inconveniens quòd in conditionalibus quarum antecedentia impossibilia sunt, et consequentia impossibilia sint.

Ad secundum dicendum quòd in tali casu nullus excommunicatur, quia par in parem non habet imperium.

Ad tertium dicendum quòd absolutio et ligatio in foro confessionis est quoad Deum tantùm, apud quem aliquis alio superior, redditur inferior per peccatum, sed excommunicatio est in judicio exteriori, in quo aliquis non amittit superioritatem ex hoc ipso quòd peccat. Unde non est similis ratio de utroque foro. Et tamen etiam in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere, nec superiorem, aut æqualem, de mortali, nisi ex commissione sibi factâ. De venialibus autem potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur: unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis.

Articulus v. —*Utrùm in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit. Contingit enim quòd aliqua universitas sibi in malitiâ colligatur. Sed pro malitiâ in quâ aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri. Ergo potest in aliquam universitatem ferri excommunicatio.

2. Præterea, illud quod est gravissimum in excommunicatione, est separatio à sacramentis Ecclesiæ. Sed aliquando tota civitas interdicitur à divinis. Ergo et excommunicari universitas aliqua potest.

Sed contra est Glossa Augustini (interl., sup. illud: *Vis, imus*, etc.; et hab. ex Aug. epist. 250, al. 75, et cap. *Si habes*, 24, quæst. 3, et cap. *Romana*, de Sent. excomm., in 6), Matth. 12, quæ dicit quòd *princeps, et multitudo non est excommunicanda.*

Respondeo dicendum quòd excommunicari non debet aliquis nisi pro peccato mortali. Peccatum autem in actu consistit: actus autem non est communitatis, sed singularium personarum ut frequenter. Et ideò singuli de communitate excommunicari possunt, non autem ipsa communitas. Et si quandoque etiam actus sit alicujus totius multitudinis, ut quando multi navem trahunt, quam nullus per se trahere posset; tamen non est probabile quòd aliqua communitas ita tota ad malum consentiat, quin aliqui sint dissentientes. Et quia *non est Dei, qui judicat omnem terram, ut condemnet justum cum impio*, ut dicitur Genes. 18, ideò Ecclesia, quæ Dei judicium imitari debet, satis providè statuit ut communitas non excommunicetur, ne cum loliis et zizaniis simul eradicetur et triticum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis, nempe quòd credibile non est communitatem totam in malitiâ colligari.

Ad secundum dicendum quòd suspensio non tanta pœna est, quanta excommunicatio, quia suspensi non

(1) Nicolaius hæc addit in textu: « Hinc Cœlestinus papa, « scribens ad episcopos Orientales » (ut in Decret. caus. 24, quæst. 1, cap. *Ait*, refert Nicolaius I), « decernit: Si quis ab « episcopo Nestorio excommunicatus est, vel exutus clerici « aut antistitis dignitate, hunc in nostrâ communione dura- « re manifestum est, nec judicamus eum remotum, quia « non poterat quemquam ejus removere sententia qui se « jam præbuerat ipse removendum. » Et cap. *Miramur*, Nicolaius prædictus paulò infra: « Miramur quomodò excom- « municati, ad judicandum recepti sint, cùm secundùm apo- « stolicos canones in communione solâ sine commendatitiis « litteris recipi prohibeantur. Absurdum enim est ut cui « non licet etiam cum minimis juxta sacras regulas com- « municare, liceat penes vos etiam de majoribus judica- « re. » Ut et cap. *Audivimus*, ibidem, Adrianus II Valeriano episcopo et postea martyri scribens: « Audivimus, inquit, « quòd Henricus dictus Ravennas archiepiscopus visus sit te « excommunicare. Verùm quia excommunicatus excommu- « nicare te non potuit, apostolicâ auctoritate te tuosque ab- « solvendo mandamus exinde nunquàm curare, » etc.

fraudantur Ecclesiæ suffragiis, sicut excommunicati. Unde etiam aliquis sine peccato proprio suspenditur; sicut et totum regnum ponitur sub interdicto pro peccato regis. Et ideò non est simile de excommunicatione et suspensione.

ARTICULUS VI. — *Utrùm ille qui semel est excommunicatus, excommunicari possit ulteriùs.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui semel est excommunicatus, ulteriùs excommunicari non possit. Nam 1 Cor. 5, 12, dicit Apostolus : *Quid enim mihi de his qui foris sunt, judicare?* Sed excommunicati jam sunt extra Ecclesiam. Ergo super eos Ecclesia judicium non habet, ut possit eos iterùm excommunicare.

2. Præterea, excommunicatio est separatio quædam à divinis et à communione fidelium. Sed postquàm est aliquis privatus aliquo, non potest iterùm illo privari. Ergo unus excommunicatus non potest iterùm excommunicari.

Sed contra, excommunicatio quædam pœna est et medicinale remedium. Sed pœnæ omnes et medicinæ iterantur, cùm causa exigit. Ergo excommunicatio iterari potest.

Respondeo dicendum quòd ille qui excommunicatus est unâ excommunicatione, potest iterùm excommunicari vel per ejusdem excommunicationis iterationem ad majorem suî confusionem, ut sic à peccato resiliat, vel propter alias causas : et tunc tot sunt principales excommunicationes, quot causæ pro quibus aliquis excommunicatur.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus loquitur de paganis, et aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati sint populo Dei. Sed quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideò semper remanet baptizatus aliquo modo de Ecclesiâ : et sic Ecclesia semper de ipso judicare potest.

Ad secundum dicendum quòd privatio, quamvis non recipiat *magis et minùs* secundùm se, recipit tamen *magis et minùs* secundùm causam suam : et secundùm hoc excommunicatio potest iterari; et magis est elongatus à suffragiis Ecclesiæ qui pluries est excommunicatus, quàm qui semel tantùm.

QUÆSTIO XXIII.

DE PARTICIPATIONE CUM EXCOMMUNICATIS. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de participatione cum excommunicatis.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrùm liceat excommunicato participare in purè corporalibus; 2° utrùm participans excommunicato sit excommunicatus; 3° utrùm participare excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm excommunicato liceat communicare in purè corporalibus.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat excommunicato communicare in purè corporalibus. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed potestas clavium se extendit ad spiritualia tantùm. Ergo per excommunicationem non prohibetur quin unus alii in corporalibus communicare possit.

2. Præterea, *quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat.* (Vide quæst. 11, art. 1, arg. 1.) Sed ex præcepto charitatis tenemur inimicis subvenire, quod sine aliquâ communicatione fieri non potest. Ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 5, 2 : *Cum ejusmodi nec cibum sumere.*

Respondeo dicendum quòd duplex est excommunicatio : una est minor, quæ separat tantùm à participatione sacramentorum, sed non à communione fidelium. Et ideò tali excommunicato licet communicare; sed non licet ei sacramenta conferre. Alia est major excommunicatio, et hæc separat hominem à sacramentis Ecclesiæ, et à communione fidelium. Et ideò tali excommunicatione excommunicato communicare non licet. Sed quia Ecclesia excommunicationem ad medelam, et non ad interitum, inducit, ideò excipiuntur ab hâc generalitate quædam, in quibus communicare licet, scilicet in his quæ pertinent ad salutem, quia de talibus homo licitè potest cum excommunicato loqui; potest etiam et alia verba interserere, ut faciliùs salutis verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quædam personæ, ad quas specialiter pertinet provisio excommunicati; scilicet uxor, filius, servus, rusticus et serviens. Sed hoc intelligendum est de filiis non mancipatis : alias tenerentur vitare patrem. De aliis autem intelligitur quòd licet excommunicato communicare, si ante excommunicationem se ei subdiderant, non autem si post. Quidam autem intelligunt è converso, scilicet, quòd superiores possunt licitè communicare inferioribus. Alii verò contrarium dicunt. Sed ad minus in his communicare eis debent in quibus sunt eis obligati, quia sicut inferiores obligantur ad obsequium superiorum, ita superiores ad providentiam inferiorum. Sunt etiam quidam casus excepti; sicut quando ignoratur excommunicatio; et quando aliqui sunt peregrini et viatores in terrâ excommunicatorum, qui licitè possunt ab eis emere, vel etiam accipere eleemosynam. Et similiter si aliquis videat excommunicatum in necessitate; quia tunc ex præcepto charitatis tenetur ei providere. Et ista hoc versu continentur :

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.

Ut *utile* referatur ad verba salutis, *lex* ad matrimonium, *humile* ad subjectionem : cætera patent (1).

Ad primum ergo dicendum quòd corporalia ad spiritualia ordinantur. Et ideò potestas quæ se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia se extendere potest; sicut ars quæ est de fine imperat de his quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quòd in illo casu in quo aliquis ex præcepto charitatis communicare tenetur, non prohibetur, ut ex dictis patet in corp. art.

(1) Hæc in textu addit Nicolaius : Nempe *res ignorata*, et *necesse*. Hinc in Decretis, causâ 11, q. 3, Gregorius VII, ut cap. *Quoniam* ex concilio Romæ habito videre est : « Quoniam, inquit, multos peccatis nostris exigentibus pro causâ « excommunicationis perire quotidiè cernimus, partim ignorantiâ, partim nimiâ simplicitate, partim timore, partim « etiam necessitate, devicti misericordiâ, sententiam ana-« thematis ad tempus, prout possumus, opportunè tempe-« ramus. Apostolicâ itaque auctoritate ab anathematis vin-« culo subtrahimus uxores, liberos (id est, filios), servos, « ancillas, seu mancipia, necnon rusticos servientes; et « omnes alios qui non adeò curiales sunt ut eorum consilio « scelera perpetrentur, et eos qui ignoranter excommuni-« catis communicant. Quicumque autem orator, sive pere-« grinus, aut viator, in terram excommunicatorum devene-« rit, ubi non possit emere, vel non habeat unde emat, ab « excommunicatis accipiendi licentiam damus. Et si quis « excommunicatis non in sustentationem superbiæ, sed hu-« manitatis causâ, dare aliquid voluerit, non prohibemus. » Per oratorem porrò supra subintelligi potest ille qui piam peregrinationem suscipiens ad quemvis locum sanctum, vel speciali devotione deputatum, orationis causâ venit; quamvis apud Ivonem, part. 14, cap. 43, habeatur *arator*, non *orator*; quasi subintelligat eum qui ob necessitatem quamdam ad excolendam terram in alienas oras vel regiones pergit. Innocentius item III, ad doctores Bononienses Decretorum extra de Sententiâ excommunicationis, cap. *Inter alia*, sic explicat prædictum Gregorii canonem quoad servos, ut si jam servi erant ante prolatam sententiam excommunicationis in dominos, ad idem obsequium postmodùm teneantur; sin minùs, addicere se illorum obsequio ac servituti non debeant, quamdiù excommunicatio perseverat. Quod sic explicare se dicit propter quosdam variè super eâ re disceptantes, *ut unde jus procedit, inde interpretatio quoque procedat*, etc. Et cap. *Si verè* (est autem ad universos cruce signatos), *cautum in jure*, ait, *ut si quisquam per terram quorumlibet excommunicatorum transierit, necessaria emere ac recipere possit ab iisdem* : et quòd *si paterfamilias excommunicatione fuerit innodatus, à participatione illius familia excusetur.* »

Articulus II. — *Utrùm participans excommunicato sit excommunicatus.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd participans excommunicato non sit excommunicatus. Plus enim separatus est ab Ecclesiâ gentilis quàm excommunicatus. Sed ille qui participat gentili, aut Judæo, non est excommunicatus. Ergo nec ille qui participat excommunicatò christiano.

2. Præterea, si ille qui participat alicui excommunicato est excommunicatus, eàdem ratione qui participat participanti, erit excommunicatus; et sic in infinitum proceditur : quod videtur absurdum. Ergo non est excommunicatus qui excommunicato participat.

Sed contra est quòd excommunicatus est positus extra communionem. Ergo qui ei communicat à communione Ecclesiæ recedit : et sic videtur quòd sit excommunicatus.

Respondeo dicendum quòd excommunicatio potest in aliquem ferri dupliciter : aut ita quòd ipse sit excommunicatus cum omnibus ei participantibus; et tunc non est dubium quòd quicumque participat ei, est excommunicatus majori excommunicatione : aut est excommunicatus simpliciter; et tunc aut participat aliquis ei in crimine, ei præbendo consilium, auxilium, aut favorem; et sic iterùm est excommunicatus majori excommunicatione : aut participat in aliis, sicut in verbo, vel in osculo, vel in mensâ : et sic est excommunicatus minori excommunicatione (1).

Ad primum ergo dicendum quòd Ecclesia non ita intendit corrigere infideles, sicut fideles, quorum cura sibi incumbit : et ideò non ita arcet à communione infidelium, sicut à communione fidelium illos quos excommunicat, super quos habet aliquam potestatem.

Ad secundum dicendum quòd excommunicato minori excommunicatione licet communicare : et sic excommunicatio non transit in tertiam personam.

Articulus III. — *Utrùm participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale, quia decretalis quædam, cap. *Sacris*, de his quæ vi, metuque, etc., respondet quòd *propter metum mortis non debet aliquis excommunicato communicare, quia aliquis debet prius subire mortem quàm mortaliter peccet.* Sed hæc ratio nulla esset, nisi participare cum excommunicato semper esset peccatum mortale. Ergo, etc.

2. Præterea, facere contra præceptum Ecclesiæ est peccatum mortale. Sed Ecclesia præcipit quòd excommunicato nullus communicet. Ergo participare cum excommunicato est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus arcetur à perceptione Eucharistiæ pro peccato veniali. Sed ille qui participat excommunicato in casibus non concessis, arcetur à perceptione Eucharistiæ, quia incurrit minorem excommunicationem. Ergo participans excommunicato in casibus non concessis peccat mortaliter.

4. Præterea, nullus debet excommunicari majori excommunicatione, nisi pro peccato mortali. Sed aliquis secundùm jura, cap. 3, 4, 16 et seq., 11, quæst. 3, potest excommunicari majori excommunicatione propter hoc quòd excommunicato participat. Ergo participare excommunicato est peccatum mortale.

Sed contra, à peccato mortali nullus potest absolvere, nisi super eum habeat jurisdictionem. Sed quilibet sacerdos potest absolvere à participatione cum excommunicatis. Ergo non est peccatum mortale.

Præterea, pro mensurâ peccati debet esse pœnæ modus, ut colligitur ex Deut. 26. Sed pro participatione cum excommunicatis secundùm communem consuetudinem non ponitur pœna debita mortali peccato, sed agis debita veniali. Ergo non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quòd quandocumque aliquis participat excommunicato vel verbo, vél quocumque dictorum modorum, art. præc., secundùm quos ei communicare non licet, peccat mortaliter; nisi in casibus à jure concessis, cap. *Quoniam*, 11, qu. 3. Sed quia hoc videtur valdè grave, quòd homo pro uno verbo levi, quo excommunicatum alloquitur, mortaliter peccet, et multis excommunicantes laqueum damnationis injicerent, quod in eos retorqueretur; ideò aliis probabilius videtur quòd non semper peccet mortaliter, sed solùm quando in crimine illi participat, vel in divinis, vel in contemptum Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd decretalis illa loquitur de participatione in divinis.

Vel dicendum est quòd similis ratio est de peccato mortali et de veniali, quantùm ad hoc quia sicut peccatum mortale non potest benè fieri, ita nec veniale : et ideò sicut homo debet priùs sustinere mortem quàm peccet mortaliter; ita etiam quàm peccet venialiter, illo modo debiti quo debet venialia vitare.

Ad secundum dicendum quòd præceptum Ecclesiæ directè respicit spiritualia, et ex consequenti legitimos actus : et ideò qui communicat ei in divinis, facit contra præceptum, et mortaliter peccat : qui autem participat ei in aliis, facit præter præceptum, et peccat venialiter.

Ad tertium dicendum quòd aliquis etiam sine aliquâ culpâ quandoque ab Eucharistiâ arcetur; sicut patet in suspensis, vel interdictis : quia tales pœnæ quandoque alicui pro culpâ alterius, quæ in eis puniuntur, inferuntur.

Ad quartum dicendum quòd quamvis participare excommunicato sit peccatum veniale; tamen participare ei pertinaciter est peccatum mortale. Et propter hoc potest aliquis excommunicari, secundùm jura.

QUÆSTIO XXIV.

De absolutione ab excommunicatione. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de absolutione ab excommunicatione.

Circa quod tria quæruntur : 1° utrùm quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere; 2° utrùm aliquis possit invitus ab excommunicatione absolvi; 3° utrùm aliquis possit absolvi ab unâ excommunicatione, et non ab aliâ.

Articulus primus. — *Utrùm quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere.* — (*S. Thom., in 4, dist. 18, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd quili-

(1) Hucusque S. Thomas; tum hæc Nicolaius : « Hinc in Decretis, causâ 11, quæst. 3, cap. *Sicut Apostoli*, ex Fabiano papâ, et ex can. 11 apostolorum : « Si quis cum excommunicatis, aversando regulas, scienter (saltem in domo) « simul locutus fuerit, aut oraverit, ille communione privetur. » Et ex Calixto papâ, epist. 2 : « Excommunicatos « quoscumque nullus recipiat, nec cum eis in oratione, « cibo, aut potu, aut osculo communicet, nec eis *ave* di« cat : quia quicumque in his vel in aliis prohibitis scienter « excommunicatis communicaverit, juxta institutionem apo« stolorum ipse simili excommunicationi subjacebit. » Et mox ex Isidoro, in Regulâ, cap. 18 : « Cum excommunicato « neque orare neque loqui (nisi quæ ad eamdem excommu« nicationem pertinent) neque vesci liceat. Si quis enim « cum eo aut palam, aut absconsè locutus fuerit, statim cum « eo communem excommunicationis contrahet pœnam. » Ut et ex concilio Carthaginensi IV, cap. 73 : « Qui commu« nicaverit, vel oraverit cum excommunicato, si laicus est, « excommunicetur; si clericus, deponatur. » Sed enucleatiùs infra, cap. *Sanctus*, ex Urbano II, ad episcopum Constantiensem : « Sanctis canonibus cautum est ut qui excom« municatis communicaverit, excommunicetur; eo tamen « moderamine, ut quicumque ignorantiâ, seu timore, seu « necessitate cujuscumque maximi negotii eorum se con« victu contaminaverit, cum minoris pœnitentiæ medicinâ « societatis nostræ participationem sortiatur; eos verò qui « aut spontaneè aut negligenter inciderint, sub eâ volu« mus disciplinæ coercitione suscipi, ut cæteris metus « incutiatur, » etc.

bet sacerdos subditum suum possit ab excommunicatione absolvere. Majus enim est vinculum peccati quàm excommunicationis. Sed quilibet sacerdos potest suum subditum à peccato absolvere. Ergo multò fortiùs ab excommunicatione.

2. Præterea, remotâ causâ removetur effectus. Sed excommunicationis causa est peccatum mortale. Ergo cùm possit quilibet sacerdos à peccato illo mortali absolvere, poterit ab excommunicatione similiter.

Sed contra ejusdem potestatis est excommunicare, et excommunicatum absolvere. Sed sacerdotes inferiores non possunt suos subditos excommunicare. Ergo nec absolvere.

Respondeo dicendum quòd à minori excommunicatione quilibet potest absolvere qui potest à peccato participationis absolvere. Si autem sit major, aut est lata à judice; et sic ille qui tulit, vel ejus superior potest absolvere : vel est lata à jure; et tunc episcopus, vel etiam sacerdos potest absolvere; exceptis sex casibus, quos sibi juris conditor, scilicet Papa, reservavit : primus est quando aliquis injicit manus in clericum, vel in religiosum; secundus est de illo qui frangit ecclesiam, et est denuntiatus; tertius est de illo qui incendit ecclesiam, et denuntiatus est; quartus est de illo qui in divinis communicat scienter excommunicatis nominatiter à Papâ; quintus de illo qui falsificat litteras Sedis apostolicæ; sextus de illo qui excommunicatis in crimine communicat: non enim debet absolvi nisi ab eo qui excommunicavit, etiamsi non sit ejus subditus; nisi propter difficultatem accedendi ad ipsum absolveretur ab episcopo, vel à sacerdote proprio, præstitâ juratoriâ cautione quòd parebit mandato illius judicis qui sententiam tulit.

A primo autem casu octo excipiuntur : primus est in articulo mortis, in quo à quâlibet excommunicatione potest quis à quolibet sacerdote absolvi; secundus, si sit ostiarius alicujus potentis, et non ex odio, vel proposito percussit; tertius, si percutiens sit mulier; quartus, si sit servus, et dominus læderetur de ejus absentiâ, qui non est in culpâ; quintus, si regularis regularem percutiat; nisi sit enormis excessus; sextus, si sit pauper; septimus, si sit impubes, vel senex, vel valetudinarius; octavus, si habeat inimicitias capitales.

Sunt etiam alii septem casus, in quibus percutiens clericum excommunicationem non incurrit : primò, si causâ disciplinæ, ut magister, vel prælatus, percusserit; secundò, si jocosâ levitate; tertiò, si invenerit eum turpiter agentem cum uxore, vel matre, vel sorore, vel filiâ; quartò, si statim vim vi repellat; quintò, si ignoret eum esse clericum; sextò, si inveniat eum in apostasiâ, post trinam admonitionem; septimò, si transferat se clericus ad actum penitùs contrarium, ut si fiat miles, vel ad bigamiam transeat.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis vinculum peccati sit majus simpliciter quàm excommunicationis; tamen quoad aliquid vinculum excommunicationis est majus, in quantum non solùm obligat quoad Deum, sed etiam in facie Ecclesiæ. Et ideò in absolvendo ab excommunicatione requiritur jurisdictio in exteriori foro, non autem in absolutione à peccato : nec exigitur cautio juramenti, sicut exigitur in absolutione ab excommunicatione; per juramentum enim controversiæ quæ sunt inter homines terminantur, secundùm Apostolum, Heb. 6.

Ad secundum dicendum quòd cùm excommunicatus non sit particeps sacramentorum Ecclesiæ, sacerdos non potest absolvere excommunicatum à culpâ, nisi sit priùs absolutus ab excommunicatione.

ARTICULUS II. — *Utrùm aliquis possit absolvi invitus.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus possit absolvi invitus. Spiritualia enim non conferuntur alicui invito. Sed absolutio ab excommunicatione est beneficium spirituale. Ergo non potest præstari invito.

2. Præterea, excommunicationis causa est contumacia. Sed quando aliquis non vult absolvi, excommunicationem contemnens, tunc est maximè contumax. Ergo non potest absolvi.

Sed contra, excommunicatio contra voluntatem alicui potest inferri. Sed quæ contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri possunt, sicut patet de bonis fortunæ. Ergo excommunicatio potest tolli ab aliquo invito.

Respondeo dicendum quòd malum culpæ et pœnæ in hoc differunt, quòd culpæ principium est in nobis, quia omne peccatum voluntarium est, pœnæ autem principium quandoque extra nos est : non enim requiritur ad pœnam quòd sit voluntaria; imò magis est de ratione pœnæ quòd sit contra voluntatem. Et ideò sicut peccata non committuntur nisi voluntate; ita non remittuntur alicui invito. Sed excommunicatio sicut in aliquem invitum ferri potest, ita etiam invitus ab eâ absolvi poterit.

Ad primum ergo dicendum quòd propositio habet veritatem de illis bonis spiritualibus quæ in voluntate nostrâ consistunt, sicut sunt virtutes, quæ non possunt à nolentibus perdi : scientia enim, quamvis sit spirituale bonum, tamen potest à nolente per infirmitatem amitti. Et ideò ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum quòd etiam manente contumaciâ, potest aliquis discretè excommunicationem justè latam remittere, si videat saluti illius expedire, in cujus medicinam excommunicatio lata est.

ARTICULUS III. — *Utrùm aliquis possit absolvi ab unâ excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non possit absolvi ab unâ excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus. Effectus enim debet proportionari suæ causæ. Sed causa excommunicationis est peccatum. Cùm ergo aliquis non possit absolvi ab uno peccato, nisi absolvatur ab omnibus, nec in excommunicatione hoc esse poterit.

2. Præterea, excommunicationis absolutio in Ecclesiâ fit. Sed ille qui unâ excommunicatione est irretitus, extra Ecclesiam est. Ergo quamdiù una manet, ab aliâ absolvi non potest.

Sed contra, excommunicatio quædam pœna est. Sed ab unâ pœnâ aliquis liberatur, aliâ remanente. Ergò ab unâ excommunicatione, aliâ remanente, aliquis absolvi potest.

Respondeo dicendum quòd excommunicationes non habent connexionem in aliquo : et ideò possibile est quòd aliquis ab unâ absolvatur, et in alterâ remaneat.

Sed circa hoc sciendum est quòd aliquis quandoque est excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno judice : et tunc quando absolvitur ab unâ, intelligitur ab omnibus absolvi, nisi contrarium exprimatur; vel nisi cùm quis absolutionem impetrat de unâ tantùm causâ excommunicationis, cùm tamen pluribus excommunicatus sit. Quandoque autem est excommunicatus pluribus excommunicationibus à diversis judicibus : et tunc absolutus (1) ab unâ excommunicatione, non propter hoc est absolutus ab alterâ; nisi omnes alii ad petitionem ejus absolutionem ipsius confirmaverint, vel nisi omnes demandent uni absolutionem.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia peccata habent connexionem in aversione voluntatis à Deo, cum quâ non potest esse peccatorum remissio : et ideò unum peccatum sine altero remitti non potest. Sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem. Nec iterùm absolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum est in corp., et art. præc. Et ideò ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quòd sicut pluribus de causis erat aliquis extra Ecclesiam, ita possibile est quòd ista separatio removeatur quantùm ad unam causam, et maneat quantùm ad alteram.

(1) Ita cum Mss. S. Ghisseni, et vetustissimo exemplo à theologis adhibito, editi passim. Al., *cùm pluribus excommunicatus sit. Quandoque est excommunicatus à diversis judicibus : et tunc absolutus*, etc.

QUÆSTIO XXV.

De indulgentia secundum se. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de indulgentiâ : et primò de eâ secundùm se ; secundò de facientibus indulgentiam; tertiò de recipientibus eam.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrùm per indulgentiam possit aliquid remitti de pœnâ satisfactoriâ ; 2° utrùm indulgentiæ tantùm valeant, quantùm pronuntiantur; 3° utrùm pro temporali subsidio sit indulgentia facienda.

Articulus primus. — *Utrùm per indulgentiam possit aliquid remitti de pœnâ satisfactoriâ.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd per indulgentiam non possit aliquid remitti de pœnâ satisfactoriâ, quia super illud 2 Timoth. 2: *Negare se ipsum non potest*, dicit Gloss. (interl., Petri Lomb.) : *Quod faceret, si dicta sua non impleret.* Sed ipse dicit Deuter. 25, 5 : *Pro mensurâ peccati erit et plagarum modus.* Ergo non potest aliquid remitti de pœnâ satisfactionis taxatâ secundùm quantitatem culpæ.

2. Præterea, inferior non potest absolvere ab eo ad quod superior obligavit. Sed Deus in absolvendo à culpâ obligat ad pœnam temporalem, ut dicit Hugo de S. Victore, tract. 6 Sum. sent., cap. 11, à med. Ergo nullus homo potest absolvere à pœnâ illâ, aliquid inde dimittendo.

3. Præterea, hoc ad potestatem excellentiæ pertinet ut sine sacramentis effectus sacramentorum tradatur. Sed nullus habet potestatem excellentiæ in sacramentis nisi Christus. Cùm ergo satisfactio sit pars sacramenti pœnitentiæ, operans ad dimissionem pœnæ debitæ, videtur quòd nullus homo purus possit dimittere debitum pœnæ sine satisfactione.

4. Præterea, potestas ministris Ecclesiæ non est tradita in destructionem, sed in ædificationem. Sed hoc ad destructionem pertineret, si satisfactio, quæ ad utilitatem nostram inducta est, in quantum remedium præbet, tolleretur. Ergo potestas ministrorum Ecclesiæ ad hoc se non extendit.

Sed contra, 2 Corinth. 2, 10 : *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in personâ Christi ;* Glossa interl. : *Id est ac si Christus donâsset.* Sed Christus poterat relaxare absque omni satisfactione pœnam peccati, ut patet Joan. 8, de muliere adulterâ. Ergo et Paulus potuit. Ergo et Papa potest, qui non est minoris potestatis in Ecclesiâ quàm Paulus fuit.

Præterea, Ecclesia universalis non potest errare, quia ille qui in omnibus *exauditus est pro suâ reverentiâ*, Hebr. 5, dixit Petro, super cujus confessione Ecclesia fundata est : *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua;* Luc. 22, 32. Sed Ecclesia universalis indulgentias approbat et facit. Ergo indulgentiæ aliquid valent.

Respondeo dicendum quòd ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere quòd Ecclesia aliquid vanè faceret. Sed quidam dicunt quòd non valent ad absolvendum à reatu pœnæ, quam quis in purgatorio secundùm judicium Dei meretur; sed valent ad absolvendum ab obligatione, quâ sacerdos obligavit pœnitentem ad pœnam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis. Sed hæc opinio non videtur vera. Primò quia est expressè contra privilegium Petro datum, cui dictum est, Matth. 16, ut quod in terrâ remitteret, in cœlo remitteretur. Unde remissio quæ fit quantùm ad forum Ecclesiæ, valet etiam quantùm ad forum Dei. Et præterea Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quàm adjuvaret, quia remitteret ad graviores pœnas, scilicet purgatorii, absolvendo à pœnitentiis injunctis.

Et ideò aliter dicendum quòd valent et quantùm ad forum Ecclesiæ, et quantùm ad judicium Dei ad remissionem pœnæ residuæ post contritionem, et confessionem, et absolutionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem quare valere possint, est unitas corporis mystici, in quâ multi in operibus pœnitentiæ supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum ; et multi etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo pœnarum poterat expiari, si eis deberetur : quorum meritorum tanta est copia quòd omnem pœnam debitam nunc viventibus excedunt : et præcipuè propter meritum Christi, quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed suâ infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem supra, quæst. 13, art. 2, quòd unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinatè pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt (aliàs absque omni indulgentiâ consequeretur remissionem) sed communiter pro totâ Ecclesiâ; sicut Apostolus ait se *adimplere ea quæ desunt passionum Christi in corpore suo pro Ecclesiâ*, ad quam scribit, Coloss. 1. Et sic prædicta merita sunt communia totius Ecclesiæ. Ea autem quæ sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine, secundùm arbitrium ejus qui multitudini præest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem pœnæ si alius pro eo satisfecisset, ita si satisfactio alterius sibi per eum qui potest, distribuatur.

Ad primum ergo dicendum quòd remissio quæ per indulgentias fit, non tollit quantitatem pœnæ ad culpam, quia pro culpâ unius alius sponte pœnam sustinuit, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd ille qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, à debito pœnæ; sed datur ei unde debitum solvat.

Ad tertium dicendum quòd effectus sacramentalis absolutionis est diminutio reatûs : et hic effectus non inducitur per indulgentias ; sed faciens indulgentias pœnam pro eo, quam debuit, solvit de bonis Ecclesiæ communibus, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd majus remedium præbetur contra peccata vitanda ex gratiâ quàm ex assuetudine nostrorum operum. Et quia ex affectu (1), quem accipiens indulgentias concipit ad causam pro quâ indulgentia datur, ad gratiam disponitur ; ideò etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur. Et ideò non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinatè dentur. Tamen consulendum est eis qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus pœnitentiæ injunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis à debito pœnæ essent immunes : et præcipuè quia quandoque sunt plurium debitores quàm credant.

Articulus ii. — *Utrùm indulgentiæ tantùm valeant, quantùm pronuntiantur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd indulgentiæ non valeant tantùm, quantùm pronuntiantur. Indulgentiæ enim non habent effectum nisi ex vi clavium. Sed ex vi clavium non potest habens clavem dimittere de pœnâ peccati, nisi aliquid determinatum, consideratâ quantitate peccati et contritionis pœnitentis. Ergo cùm indulgentiæ fiant pro libito instituentis indulgentiam, videtur quòd non valeant tantùm, quantùm pronuntiantur.

2. Præterea, per debitum pœnæ homo à gloriæ adeptione retardatur, quam summè appetere debet. Sed si indulgentiæ tantùm valent, quantùm pronuntiantur, in brevi homo per indulgentias discurrens posset ab omni reatu temporalis pœnæ immunis reddi. Ergo videtur quòd deberet his acquirendis, omnibus aliis operibus dimissis, homo vacare.

3. Præterea, aliquando datur indulgentia, quòd qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, tertiam partem remissionis peccatorum consequatur. Si ergo indulgentiæ tantùm valent, quantùm prædicantur, tunc qui dat unum denarium, et secundò unum alium, et iterùm unum alium, plenam absolutionem ab omni peccatorum pœnâ consequitur, quod videtur absurdum.

(1) Al., *ex effectu.*

4. Præterea, quandoque datur hoc modo indulgentia, quòd qui vadit ad aliquam ecclesiam, septem annos remissionis consequatur. Si ergo tantùm valet indulgentia, quantùm prædicatur, ille qui habet domum suam juxta ecclesiam illam, vel clerici ecclesiæ, qui quotidiè vadunt, consequuntur tantùm. quantùm ille qui à remotis partibus venit (quod videtur injustum), et iterùm, ut videtur, pluries indulgentiam consequitur in die, cùm pluries vadat.

5. Præterea, idem videtur remittere alicui pœnam ultra justam æstimationem, quod remittere absque causâ; quia quantùm ad hoc quod excedit, non recompensatur. Sed ille qui facit indulgentiam, non posset remittere absque causâ pœnam in toto vel in parte alicui, etiamsi diceret Papa alicui: *Ego remitto tibi omnem pœnam debitam pro peccato.* Ergo videtur quòd nec possit aliquid dimittere ultra justam æstimationem. Sed indulgentiæ plerùmque prædicantur ultra justam æstimationem. Ergo non tantùm valent, quantùm prædicantur.

Sed contra, Job 13, 7: *Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut pro illo loquamini dolos?* Ergo Ecclesia prædicando indulgentias non mentitur: et ita tantùm valent, quantùm prædicantur.

Præterea, 1 Corinth. 15, 14, dicit Apostolus: *Si inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides vestra.* Ergo quicumque in prædicatione falsum dicit, fidem, quantùm est in se, evacuat, et ita mortaliter peccat. Si ergo non tantùm valent indulgentiæ, quantùm prædicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam prædicantes: quod est absurdum.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quòd hujusmodi indulgentiæ non tantùm valent, quantùm prædicantur, sed unicuique tantùm valent, quantùm fides, et devotio sua exigit. Sed dicunt quòd Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quâdam piâ fraude homines ad benefaciendum alliciat; sicut mater quæ promittens filio pomum, ipsum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur esse valdè periculosum dicere. Sicut enim dicit Augustinus, in epist. ad Hieronynum, 78, al. 8, circ. med., *si in sacrâ Scripturâ deprehenditur aliquid falsitatis, jam robur auctoritatis sacræ Scripturæ perit.* Et similiter si in prædicatione Ecclesiæ aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesiæ alicujus auctoritatis ad roborandam fidem.

Et ideò alii dixerunt quòd valent tantùm, quantùm pronuntiantur, secundùm justam æstimationem, non tamen dantis indulgentiam; qui nimis fortè æstimat quod dat, aut secundùm æstimationem recipientis, qui nimis parùm æstimare posset quod datur; sed secundùm justam æstimationem, quæ justa est secundùm judicium bonorum, pensatâ conditione personæ, et utilitate, et necessitate Ecclesiæ: quia uno tempore Ecclesia plus indiget quàm alio. Sed hæc etiam opinio stare non potest, ut videtur: primò quia secundùm hoc indulgentiæ non valerent ad remissionem, sed magis ad commutationem quamdam; et præterea prædicatio Ecclesiæ à mendacio non excusaretur; cùm quandoque indulgentia prædicetur longè major quam justa æstimatio possit requirere, omnibus prædictis conditionibus pensatis: sicut quando dat Papa indulgentiam, quòd pergens ad unam ecclesiam habeat septem annos indulgentiæ, cujusmodi etiam indulgentiæ à beato Gregorio in stationibus Romæ institutæ sunt.

Et ideò alii dicunt quòd quantitas remissionis in indulgentiis non est mensuranda secundùm devotionem tantùm suscipientis, ut prima opinio dicebat; neque secundùm quantitatem ejus quod datur, sicut docebat secunda; sed secundùm causam pro quâ indulgentia datur, ex quâ reputatur quis dignus ut talem indulgentiam consequatur. Unde secundùm quòd accedit ad illam causam, secundùm hoc consequitur remissionem indulgentiæ vel in toto, vel in parte. Sed hoc iterùm non potest salvare consuetudinem Ecclesiæ, quæ interdùm majorem pro eâdam causâ, interdùm minorem indulgentiam ponit; sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur unus annus visitantibus ecclesiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam Papa facere voluerit, indulgentiam constituens. Unde quantitas remissionis indulgentiæ non est mensuranda ex causâ quæ facit aliquem indulgentiâ dignum.

Et ideò aliter dicendum est quòd quantitas effectûs sequitur quantitatem suæ causæ. Causa autem remissionis pœnæ in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum Ecclesiæ, quæ se habet sufficienter ad totam pœnam expiandam; non autem causa remissionis effectiva est vel devotio, vel labor, vel datum recipientis indulgentiam, aut causa pro quâ datur indulgentia. Unde non oportet ad aliquid horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita Ecclesiæ, quæ semper superabundant. Et ideò secundùm quòd applicantur ad istum, secundùm hoc remissionem consequitur. Ad hoc autem quòd applicentur isti, requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum, et unio ejus cui dispensatur, ad eum qui merebatur (quod fit per charitatem), et ratio dispensationis, secundùm quam salvetur intentio illorum qui opera meritoria fecerunt: fecerunt enim ad honorem Dei, et utilitatem Ecclesiæ in generali. Unde quæcumque causa adsit quæ in utilitatem Ecclesiæ et honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentias faciendi.

Et ideò secundùm alios est dicendum quòd indulgentiæ simpliciter tantùm valent, quantùm prædicantur; dummodò ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis charitas; et ex parte causæ pietas, quæ comprehendit honorem Dei, et proximi utilitatem. Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordiâ Dei, ut quidam dicunt, nec divinæ justitiæ derogatur: quia nihil de pœnâ dimittitur, sed unius pœna alteri computatur.

Ad primum ergo dicendum quòd clavis, sicut supra dictum est, qu. 19, art. 3, est duplex, scilicet ordinis, et jurisdictionis. Clavis ordinis sacramentale quoddam est: et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed à Deo; ideò non potest taxare sacerdos quantùm per clavem ordinis in foro confessionis de pœnâ debitâ dimittatur; sed tantùm dimittitur, quantùm Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet: et hujusmodi clavis effectus est remissio quæ est per indulgentias; cùm non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium Ecclesiæ. Et ideò etiam legati non sacerdotes indulgentias facere possunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare, quantùm per indulgentiam de pœnâ remittitur. Si tamen inordinatè remittat, ita quòd homines quasi pro nihilo ab operibus pœnitentiæ revocentur, peccat faciens tales indulgentias: nihilominùs quis plenam indulgentiam consequitur.

Ad secundum dicendum quòd, quamvis indulgentiæ multùm valeant ad remissionem pœnæ, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu præmii essentialis: quod in infinitum melius est quàm dimissio pœnæ temporalis.

Ad tertium dicendum quòd quando datur indulgentia indeterminatè ei qui dat auxilium ad fabricam ecclesiæ, intelligitur tale auxilium quod sit conveniens ei qui auxilium dat: et secundùm quòd accedit ad hoc, secundùm hoc plus, vel minùs de indulgentiâ consequitur. Unde etiam aliquis pauper dans unum denarium consequitur totam indulgentiam, non autem dives, quem non decet ad opus tam pium et fructuosum ita parùm dare: sicut non diceretur rex alicui homini auxilium facere, si ei obolum daret.

Ad quartum dicendum quòd ille qui est vicinus ecclesiæ, et ecclesiæ sacerdotes, et clerici consequuntur tantam indulgentiam, sicut illi qui venirent à mille diætis: quia remissio non proportionatur labori, ut dictum est in corp., sed meritis quæ dispensantur,

sed ille qui plus laboraret, acquireret plus de merito. Sed hoc intelligendum est quando indistinctè indulgentia datur. Quandoque enim distinguitur : sicut Papa in generalibus absolutionibus, illis qui transeunt mare, dat quinque annos, aliis qui transeunt montes, tres, aliis unum. Nec tamen, quotiescumque vadit infra tempus indulgentiæ, toties eam consequitur; quandoque enim ad determinatum tempus datur; ut cùm dicitur : *Quicumque vadit ad ecclesiam talem usque ad tale tempus, habeat tantùm de indulgentiâ,* intelligitur semel tantùm. Sed si in aliquâ ecclesiâ sit indulgentia perennis, sicut in ecclesiâ beati Petri quadraginta dierum, tunc quoties aliquis vadit, toties indulgentiam consequitur.

Ad quintum dicendum quòd causa non requiritur ad hoc quòd secundùm eam mensurari debeat remissio pœnæ ; sed ad hoc quòd intentio illorum quorum merita communicantur, ad istum pervenire possit. Bonum autem unius communicatur alteri dupliciter : uno modo per charitatem ; et sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum particeps quæ fiunt, si in charitate sit. Alio modo per intentionem facientis ; et sic per indulgentias, si causa legitima adsit, potest intentio illius qui pro utilitate Ecclesiæ operatus est, ad istum continuari.

Articulus III. — *Utrùm pro temporali subsidio fieri debeat indulgentia.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd pro temporali subsidio non debeat fieri indulgentia, quia remissio peccatorum est quoddam spirituale. Sed dare spirituale pro temporali est simonia. Ergo fieri hoc non debet.

2. Præterea, spiritualia subsidia sunt magis necessaria quàm temporalia. Sed pro spiritualibus subsidiis non videntur fieri indulgentiæ. Ergo multò minùs pro temporalibus fieri debent.

Sed contra est communis Ecclesiæ consuetudo, quæ pro peregrinationibus et eleemosynis faciendis indulgentias facit.

Respondeo dicendum quòd temporalia ad spiritualia ordinantur; quia propter spiritualia debemus uti temporalibus. Et ideò pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia ; sicut est repressio inimicorum Ecclesiæ, qui pacem Ecclesiæ perturbant ; vel sicut constructio ecclesiarum, et pontium, et aliarum eleemosynarum largitio.

Et per hoc patet quòd non sit ibi simonia, quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd etiam pro purè spiritualibus potest fieri indulgentia, et fit quandoque : sicut quicumque orat pro rege Franciæ, habet decem dies de indulgentiâ à papâ Innocentio IV, et similiter crucem prædicantibus datur quandoque eadem indulgentia crucem quæ accipientibus.

QUÆSTIO XXVI.

De his qui possunt indulgentias facere. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his qui possunt indulgentias facere.

Circa quod quatuor quæruntur : 1° utrùm quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere ; 2° utrùm diaconus, vel alius non sacerdos, possit eas facere ; 3° utrùm episcopus possit eas facere; 4° utrùm existens in peccato mortali possit eas facere.

Articulus primus. — *Utrùm quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 20, *quæstiunc.* 1, *art.* 4, *qu.* 1 *et seq.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere. Indulgentia enim habet efficaciam ex abundantiâ meritorum Ecclesiæ. Sed non est aliqua congregatio in quâ non sit aliqua abundantia meritorum. Ergo quilibet sacerdos potest facere indulgentias, si habeat plebem subjectam : et similiter quilibet prælatus.

2. Præterea, prælatus quilibet gerit personam totius multitudinis, sicut unus homo particularis gerit personam suam. Sed quilibet potest alteri communicare bona sua, pro altero satisfaciendo. Ergo et prælatus potest communicare bona multitudinis sibi commissæ, et sic videtur quòd possit indulgentias facere.

Sed contra, minus est excommunicare quàm indulgentias facere. Sed hoc non potest sacerdos parochialis. Ergo nec illud.

Respondeo dicendum quòd indulgentiæ effectum habent, secundùm quòd opera satisfactoria unius alteri computantur, non solùm ex vi charitatis, sed etiam ex intentione operantis aliquo modo directâ ad ipsum. Sed intentio alicujus potest ad alterum dirigi tripliciter ; aut in speciali, aut in generali, aut in singulari. In singulari quidem sicut cùm quis pro alio satisfacit determinatè : et sic quilibet potest alteri sua opera communicare. In speciali autem, sicut cùm quis orat pro congregatione suâ, et familiaribus, et benefactoribus ; et ad hoc etiam ordinat sua opera satisfactoria : et sic ille qui congregationi præest, potest opera illa alii communicare, applicando intentionem illorum qui sunt de congregatione suâ ad hunc determinatè. Sed in generali, sicut cùm quis opera sua ordinat ad bonum Ecclesiæ in generali : et sic ille qui præest Ecclesiæ generaliter, potest opera illa communicare, applicando intentionem suam ad hunc, vel illum. Et quia homo est pars congregationis, et congregatio est pars Ecclesiæ, ideò in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis, et boni totius Ecclesiæ. Et ideò ille qui præest Ecclesiæ, potest communicare ea quæ sunt congregationis, et hujus hominis ; et ille qui præest congregationi, potest communicare ea quæ sunt hujus hominis : sed non convertitur. Sed neque prima communicatio, neque secunda, indulgentia dicitur, sed solùm tertia, propter duo : primò quia per illas communicationes quamvis homo solvatur à reatu pœnæ quantùm ad Deum, tamen non solvitur à debito faciendi satisfactionem injunctam, ad quam obligatus est ex præcepto Ecclesiæ ; sed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito solvitur ; secundò quia in unâ personâ, vel in unâ congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi, et omnibus aliis valere possint : unde iste non absolvitur à pœnâ debitâ pro toto, nisi tantùm determinatè pro eo fiat, quantùm debeat. Sed in Ecclesiâ totâ est indeficientia meritorum, præcipuè propter meritum Christi. Et ideò solus ille qui præficitur Ecclesiæ, potest indulgentias facere. Sed cùm Ecclesia sit congregatio fidelium, congregatio autem hominum sit duplex ; scilicet œconomica, sicut illi qui de unâ familiâ sunt, et politica, sicut illi qui sunt de uno populo : Ecclesia assimilatur congregationi politicæ, quia ipse populus Ecclesia dicitur ; sed conventus diversi, vel parochiæ in unâ diœcesi assimilantur congregationi in diversis familiis, vel in diversis officiis. Et ideò solus episcopus propriè prælatus Ecclesiæ dicitur : et ideò ipse solus quasi sponsus annulum Ecclesiæ recipit : et ideò solus ipse habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum (1) quasi persona publica; alii autem, secundùm quòd ab eo eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus præficiuntur, non sunt simpliciter prælati, sed quasi coadjutores : unde in consecratione sacerdotum episcopus dicit : *Quantò fragiliores sumus, tantò magis auxiliis his indigemus :* et propter hoc etiam non omnia sacramenta dispensant. Unde sacerdotes parochiales, vel abbates, aut alii hujusmodi prælati non possunt indulgentias facere.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus II. — *Utrùm diaconus, vel alius non sacerdos possit indulgentias facere.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd diaconus non possit indulgentias facere, vel alius non sacerdos, quia remissio peccatorum est effectus clavium. Sed non habet claves nisi solus sacerdos. Ergo ipse solus potest indulgentias facere.

(1) Al., *Ecclesiarum;* item, *Ecclesiæ.*

2. Præterea, plenior remissio pœnæ est in indulgentiis quàm in foro pœnitentiali. Sed hoc non potest nisi solus sacerdos. Ergo nec illud.

Sed contra, eidem confertur dispensatio thesauri Ecclesiæ cui committitur regimen Ecclesiæ. Sed hoc committitur quandoque non sacerdoti. Ergo potest indulgentias facere : nam ex dispensatione thesauri Ecclesiæ efficaciam habent.

Respondeo dicendum quòd potestas faciendi indulgentias sequitur jurisdictionem, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, in corp., et ad 1. Et quia diaconi, et alii non sacerdotes, possunt habere jurisdictionem vel commissam, sicut legati, vel ordinariam, sicut electi; ideò possunt indulgentias facere etiam non sacerdotes, quamvis non possint absolvere in pœnitentiali foro; quod est ordinis.

Et per hoc patet solutio ad objecta; indulgentias enim facere pertinet ad clavem jurisdictionis, et non ad clavem ordinis.

ARTICULUS III. — *Utrùm episcopus possit indulgentias facere.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam episcopus non possit indulgentias facere, quia thesaurus Ecclesiæ est communis toti Ecclesiæ. Sed id quod est commune toti Ecclesiæ, non potest dispensari nisi per illum qui toti Ecclesiæ præest. Ergo solus Papa potest indulgentias facere.

2. Præterea, nullus potest remittere pœnas à jure determinatas, nisi ille qui habet potestatem jus condendi. Sed pœnæ satisfactoriæ sunt pro peccatis determinatæ à jure. Ergo remittere hujusmodi pœnas potest solus Papa, qui conditor est juris.

Sed contra est consuetudo Ecclesiæ, secundùm quam episcopi dant indulgentias.

Respondeo dicendum quòd Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi rex in regno. Sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi judices singulis civitatibus præpositi : propter quod eos solos in suis litteris Papa *fratres* vocat; reliquos autem omnes vocat *filios*. Et ideò potestas faciendi indulgentias plenè residet in Papâ, quia potest facere, prout vult, causâ tamen existente legitimâ. Sed in episcopis est taxata secundùm ordinationem Papæ. Et ideò possunt facere secundùm quòd eis est taxatum; et non ampliùs.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrùm ille qui est in peccato mortali, possit indulgentias facere.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui est in peccato mortali, non possit facere indulgentias, quia rivus cui fons non influit, nihil profluere potest. Sed prælato in peccato mortali existenti non influit fons gratiæ, scilicet Spiritus sanctus. Ergo non potest in alios profluere faciendo indulgentias.

2. Præterea, majus est facere indulgentiam quàm recipere. Sed ille qui est in peccato mortali, non recipit, ut dicetur qu. seq., art. 1. Ergo nec facere potest.

Sed contra, indulgentiæ fiunt per potestatem prælatis Ecclesiæ traditam. Sed peccatum mortale non tollit potestatem, sed bonitatem. Ergo potest aliquis in peccato mortali existens indulgentias facere.

Respondeo dicendum quòd facere indulgentias pertinet ad jurisdictionem. Sed per peccatum homo non amittit jurisdictionem. Et ideò indulgentiæ æquè valent, si fiant ab eo qui est in peccato mortali, sicut si fierent ab eo qui est sanctissimus; cùm non remittat pœnam ex vi meritorum suorum, sed ex vi meritorum reconditorum in thesauris Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd iste prælatus in peccato mortali indulgentias faciens non profluit de suo aliquid : et ideò non requiritur quòd influxum recipiat à fonte, ad hoc quòd ejus indulgentiæ valeant.

Ad secundum dicendum quòd majus est facere indulgentias quàm recipere, quantùm ad potestatem, sed est minus quantùm ad propriam utilitatem.

QUÆSTIO XXVII.

DE HIS QUIBUS VALENT INDULGENTIÆ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quibus valent indulgentiæ.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm indulgentia valeat existentibus in mortali peccato; 2° utrùm valeat religiosis; 3° utrùm valeat non facienti illud pro quo indulgentia datur; 4° utrùm valeat ei qui indulgentiam facit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm indulgentia valeat existentibus in peccato mortali.* — (*S. Thom., ubi supra, art.* 5, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd indulgentia valeat existentibus in peccato mortali, quia aliquis potest alteri mereri, etiam in peccato mortali existenti, gratiam, et multa alia bona. Sed indulgentiæ habent efficaciam ex hoc quòd merita sanctorum applicantur ad istum. Ergo habent effectum in illis qui sunt in peccato mortali.

2. Præterea, ubi est major indulgentia, magis habet locum misericordia. Sed ille qui est in peccato mortali, maximè indiget. Ergo ei maximè debet fieri misericordia per indulgentiam.

Sed contra, membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis. Sed ille qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum. Ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt, indulgentias valere etiam existentibus in mortali peccato, non quidem ad dimissionem pœnæ, quia nulli potest dimitti pœna, nisi cui jam dimissa est culpa (qui enim non est consecutus operationem Dei in remissionem culpæ, non potest consequi remissionem pœnæ à ministro Ecclesiæ neque in indulgentiis, neque in foro pœnitentiali), valent tamen eis ad acquirendam gratiam. Sed hoc non videtur verum, quia quamvis merita illa quæ per indulgentiam communicantur, possint valere ad merendum gratiam (de congruo et per modum impetrationis), non tamen propter hoc dispensantur, sed determinantur ad remissionem pœnæ. Et ideò non valent existentibus in peccato mortali. Et ideò in omnibus indulgentiis fit mentio de verè contritis et confessis. Si autem fieret communicatio per hunc modum : *Facio te participem meritorum totius Ecclesiæ, vel unius congregationis, vel unius specialis personæ;* sic possent valere ad merendum aliquid illi qui est in peccato mortali, ut prædicta opinio dicit.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd quamvis sit magis indigens qui est in peccato mortali, tamen est minùs capax.

ARTICULUS II. — *Utrùm indulgentiæ valeant religiosis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd indulgentiæ non valeant religiosis. Non enim competit eis suppleri, ex quorum superabundantiâ aliis suppletur. Sed ex superabundantiâ operum satisfactionis, quæ sunt in religiosis, aliis suppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

2. Præterea, in Ecclesiâ non debet aliquid fieri quod inducat religionis dissolutionem. Sed si religiosis indulgentiæ prodessent, esset occasio dissolutionis disciplinæ regularis; quia religiosi nimis vagarentur per hujusmodi indulgentias, et pœnas impositas in capitulo sibi negligerent. Ergo religiosis non prosunt.

Sed contra, nullus ex bono reportat damnum. Sed religio bonum quoddam est. Ergo religiosi non consequuntur hoc damnum ut eis indulgentiæ non valeant.

Respondeo dicendum quòd tam secularibus quàm religiosis valent indulgentiæ; dummodò sint in charitate, et servent ea quæ pro indulgentiis inducuntur. Non enim religiosi sunt minùs adjuvabiles meritis aliorum quàm seculares.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis religiosi sint in statu perfectionis, tamen ipsi sine peccato vivere non possunt; et ideò si aliquando propter peccatum aliquod commissum sint rei alicujus pœnæ,

possunt per indulgentias ab hâc expiari. Non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans, aliquo tempore indigeat, et quantùm ad aliquid : et sic indigent supplemento, quo subleventur. Unde dicitur Gal. 6, 2 : *Alter alterius onera portate.*

Ad secundum dicendum quòd propter indulgentias non debet dissolvi regularis observantia ; quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantùm ad præmium vitæ æternæ, quàm indulgentias acquirendo ; quamvis minùs quantùm ad dimissionem pœnæ, quod est minus bonum. Nec iterùm per indulgentias dimittuntur pœnæ injunctæ in capitulo ; quia in capitulo agitur quasi forum judiciale magis quàm pœnitentiale ; unde etiam non sacerdotes capitulum tenent ; sed absolvitur à pœnâ injunctâ, vel debitâ pro peccato in foro pœnitentiali.

Articulus iii. — *Utrùm ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari, quia ei qui non potest operari, voluntas pro facto reputatur. Sed aliquando fit indulgentia pro aliquâ eleemosynâ faciendâ, quam aliquis pauper facere non potest, et tamen libenter faceret. Ergo indulgentia ei valet.

2. Præterea, unus potest pro alio satisfacere. Sed indulgentia ad remissionem pœnæ ordinatur, sicut et satisfactio. Ergo unus pro alio potest indulgentiam accipere : et sic ille consequetur indulgentiam qui non fecit hoc pro quo indulgentia datur.

Sed contra, remotâ causâ, removetur effectus. Si ergo aliquis non facit hoc pro quo indulgentia datur, quod est indulgentiæ causa, indulgentiam non consequitur.

Respondeo dicendum quòd non existente conditione, non consequitur illud quod sub conditione datur. Unde cùm indulgentia detur sub hâc conditione, quòd aliquis aliquid faciat vel det, si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc intelligitur quantùm ad præmium essentiale, sed non quantùm ad accidentalia aliqua præmia, sicut est dimissio pœnæ, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum quòd opus proprium potest quis applicare per intentionem cuicumque voluerit : et ideò potest pro quocumque vult, satisfacere. Sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione ejus qui dat indulgentiam. Et ideò cùm ipse applicat ad facientem, vel dantem hoc, aut illud, ille non potest qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre. Si tamen sic fieret indulgentia : *Ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam,* valeret ei pro quo fit. Nec tamen iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali formâ facit.

Articulus iv. — *Utrùm indulgentia valeat ei qui facit.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd indulgentia non valeat ei qui facit, quia facere indulgentiam est jurisdictionis. Sed nullus in seipsum potest exercere ea quæ sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare. Ergo nullus potest indulgentiæ à se factæ particeps esse.

2. Præterea, secundùm hoc, ille qui facit indulgentiam, posset pro aliquo modico facto sibi pœnam remittere omnium peccatorum ; et ita impunè peccaret : quod videtur absonum.

3. Præterea, ejusdem potestatis est facere indulgentias, et excommunicare. Sed aliquis non potest excommunicare seipsum. Ergo nec indulgentiæ quam fecit particeps esse potest.

Sed contra est quòd tunc esset ipse pejoris conditionis quàm alii, si ipse non posset uti thesauro Ecclesiæ, quem aliis dispensat.

Respondeo dicendum quòd indulgentia debet ex aliquâ causâ dari, ad hoc quòd aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in utilitatem Ecclesiæ, et honorem Dei vergat. Prælatus autem, cui cura Ecclesiæ utilitatis, et honoris divini propagandi est commissa, non habet causam ut seipsum ad hoc provocet. Et ideò non potest facere indulgentiam sibi tantùm ; sed potest uti indulgentiâ quam pro aliis facit, quia pro illis subest causa faciendi.

Ad primum ergo dicendum quòd actum jurisdictionis non potest aliquis in seipsum exercere ; sed eis quæ auctoritate jurisdictionis dantur aliis, potest etiam prælatus uti tam in temporalibus, quàm in spiritualibus ; sicut etiam sacerdos sibi Eucharistiam accipit, quam aliis dat. Et ita etiam episcopus potest accipere sibi suffragia Ecclesiæ quæ aliis dispensat, quorum effectus immediatus est remissio pœnæ per indulgentias, et non jurisdictionis (1).

Ad secundum patet solutio ex dictis in corp. articuli.

Ad tertium dicendum quòd excommunicatio profertur per modum sententiæ, quam nullus in seipsum ferre potest, eo quòd in judicio non potest idem esse judex et reus. Indulgentia autem non per modum sententiæ datur, sed per modum dispensationis cujusdam, quam homo potest facere ad seipsum.

QUÆSTIO XXVIII.

De solemni ritu pœnitentiæ. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de solemni ritu pœnitentiæ.

Circa quod tria quæruntur : 1° utrùm aliqua pœnitentia possit publicari, vel solemnizari ; 2° utrùm solemnis pœnitentia possit iterari ; 3° utrùm publica pœnitentia imponenda sit mulieribus.

Articulus primus.— *Utrùm aliqua pœnitentia debeat publicari, vel solemnizari.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 16, *quæstiunc.* 1, *art.* 5, *qu.* 1 *et seq*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeat aliqua pœnitentia publicari, vel solemnizari, quia non licet sacerdoti etiam metu peccatum alicujus confiteri, quantùmcumque publicum. Sed per pœnitentiam solemnem publicatur peccatum. Ergo non debet solemnizari.

2. Præterea, judicium debet esse secundùm conditionem fori. Sed pœnitentia est quoddam judicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari, vel solemnizari.

3. Præterea, *omnes defectus pœnitentia revocat ad perfectum,* ut Ambrosius dicit (hab. lib. 3 Hypognost., cap. 9, ad fin., inter op. Aug.). Sed solemnizatio facit contrarium, quia pœnitentem multis defectibus innectit : non enim laicus potest post solemnem pœnitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiores ordines. Ergo pœnitentia non est solemnizanda.

Sed contra, pœnitentia est quoddam sacramentum. Sed in quolibet sacramento solemnitas quædam adhibetur. Ergo et in pœnitentiâ adhiberi debet.

Præterea, medicina debet respondere morbo. Sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo et pœnitentia, quæ est medicina ejus, debet esse publica, et solemnis, quâ multi ædificentur.

Respondeo dicendum quòd aliqua pœnitentia debet esse publica et solemnis, propter quatuor : primò, ut peccatum publicum publicam habeat medicinam ; secundò, quia maximâ confusione in hoc mundo etiam est dignus qui gravissimum scelus commisit ; tertiò, ut aliis sit ad terrorem ; quartò, ut sit ad exemplum pœnitendi, ne desperent qui in gravibus peccatis detinentur.

Ad primum ergo dicendum quòd sacerdos non revelat confessionem, talem pœnitentiam injungendo ; quamvis suspicio oriatur illum aliquod enorme peccatum commisisse. Non enim culpa pro certo scitur ex pœnâ : quia quandoque aliquis pœnitentiam pro alio facit, sicut legitur in Vitis Patrum, lib. 2, cap.

(1) Ita passim optimè. Al. perperàm, *et non jurisdictionis actus.*

32, et lib. 5, libello 5, num. 27, de quodam, qui ut socium suum ad pœnitentiam provocaret, ipse cum eo pœnitentiam egit. Si autem sit peccatum publicum, ipse pœnitens exequendo pœnitentiam, confessionem à se factam manifestat.

Ad secundum dicendum quòd pœnitentia solemnis, quantùm ad injunctionem, non exit forum occultum; quia sicut occultè quis confitetur, ita occultè ei pœnitentia injungitur : sed executio exit forum occultum : et hoc non est inconveniens.

Ad tertium dicendum quòd pœnitentia quamvis revocet omnes defectus, restituendo in pristinam gratiam, non tamen semper restituit in pristinam dignitatem. Et ideò etiam mulieres post peractam pœnitentiam de fornicatione non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant. Et similiter post publicam pœnitentiam peccator non redit ad hanc dignitatem, ut possit ad clericatum assumi : et episcopus talem ordinans potestate ordinandi privari debet, nisi fortè necessitas Ecclesiæ id exposcat, aut consuetudo. Tunc enim dispensativè recipitur ad minores ordines, non autem ad sacros ordines : primò, propter dignitatem ordinum istorum; secundò, propter timorem recidivi; tertiò, propter scandalum vitandum, quod posset in populo oriri ex memorià præcedentium peccatorum; quartò, quia non haberet frontem alios corrigendi, cùm peccatum ejus fuerit publicum.

Articulus ii. — *Utrùm solemnis pœnitentia iterari possit.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd solemnis pœnitentia iterari possit. Sacramenta enim quæ characterem non imprimunt, cum suâ solemnitate iterari possunt, sicut Eucharistia, et extrema unctio, et hujusmodi. Sed pœnitentia non imprimit characterem. Ergo cum solemnitate iterari potest.

2. Præterea, pœnitentia solemnizatur propter gravitatem et manifestationem peccati. Sed post peractam pœnitentiam contingit similia peccata committere, vel etiam graviora. Ergo solemnis pœnitentia iterùm debet adhiberi.

Sed contra, solemnis pœnitentia significat ejectionem primi hominis de paradiso. Sed hæc tantùm semel est facta. Ergo et pœnitentia solemnis tantùm semel debet fieri.

Respondeo dicendum quòd solemnis pœnitentia iterari non debet, propter tria : primò, ne ex iteratione vilescat; secundò, propter significationem, quia significat expulsionem primi hominis de paradiso, quæ semel tantùm est facta; tertiò, quia solemnizatio est quasi quædam professio perpetuò pœnitentiam conservandi. Et ideò iteratio solemnitati repugnat. Si tamen postmodùm peccavit, non clauditur ei locus pœnitentiæ, sed pœnitentia solemnis iterùm ei injungenda non est.

Ad primum ergo dicendum quòd in illis sacramentis in quibus solemnitas iteratur, iteratio solemnitati non repugnat, ut est in proposito. Et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd quamvis ratione criminis deberetur ei eadem pœnitentia; tamen solemnitatis iteratio non competit, propter causas prædictas in corp.

Articulus iii. — *Utrùm solemnis pœnitentia sit imponenda mulieribus, atque clericis, et utrùm à quolibet sacerdote possit imponi.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd solemnis pœnitentia non sit imponenda mulieribus, quia vir cui imponitur solemnis pœnitentia, debet comam abjicere. Sed hoc non competit mulieri, ut patet 1 ad Corinth. 11. Ergo non debet agere solemnem pœnitentiam.

2. Item, videtur quòd clericis sit imponenda, quia imponitur propter gravitatem delicti; sed idem peccatum gravius est in clerico quàm in laico. Ergo magis debet imponi clerico quàm laico.

3. Item videtur quòd à quolibet sacerdote possit imponi, quia absolvere in foro pœnitentiali est ejus qui habet claves. Sed simplex sacerdos habet claves. Ergo potest esse minister hujusmodi pœnitentiæ.

Respondeo dicendum quòd omnis solemnis pœnitentia est publica; sed non convertitur. Pœnitentia enim solemnis hoc modo fit : *In capite Quadragesimæ tales pœnitentes præsentant se cum presbyteris suis episcopo civitatis ante fores ecclesiæ, sacco induti, nudis pedibus, vultibus in terram demissis, comà depositâ : et eis in ecclesiam introductis, episcopus cum omni clero septem psalmos pœnitentiales dicit, et postmodùm eis manum imponit, aquam benedictam super eos spargit, et cinerem capitibus superponit, cilicio colla eorum operit, et denuntiat eis lacrymabiliter, quòd sicut Adam ejectus est de paradiso, ita ipsi de ecclesià ejiciuntur. Postea jubet ministris ut eos ab ecclesià pellant, clero eos prosequente cum hoc responsorio : « In sudore vultùs tui, » etc. In cœnâ autem Domini quolibet anno à suis presbyteris in ecclesiam reducuntur; et erunt ibi usque ad octavas Paschæ, ita tamen quòd non communicabunt, nec pacem accipient. Et sic fiet quolibet anno, quousque aditus ecclesiæ est eis interdictus. Ultima autem reconciliatio reservatur episcopo, ad quem solum spectat solemnis pœnitentiæ impositio.* (Hæc habentur cap. 64, dist. 50.) Potest autem imponi viris, et mulieribus, sed non clericis, propter scandalum. Non autem talis pœnitentia debet imponi nisi pro peccato, quod totam commoverit urbem. Publica autem, et non solemnis pœnitentia est quæ in facie Ecclesiæ fit, sed non cum solemnitate prædictâ; sicut peregrinatio per mundum cum baculo cubitali. Et hæc potest iterari, et à simplici sacerdote injungi : et potest etiam clerico imponi. Tamen quandoque solemnis pœnitentia accipitur pro publicâ. Et secundùm hoc auctoritates quædam variè loquuntur de solemni.

Ad primum ergo dicendum quòd mulier habet comam in signum subjectionis, non autem vir. Et ideò non competit ut in pœnitentià mulieri coma deponatur, sicut viro.

Ad secundum dicendum quòd quamvis in eodem genere peccati clericus plus peccet quàm laicus, tamen non injungitur ei pœnitentia solemnis, ne ordo veniat in contemptum : unde non defertur personæ, sed ordini.

Ad tertium dicendum quòd magna peccata indigent magnâ cautelâ ad suî curationem. Et ideò injunctio pœnitentiæ solemnis, quæ nonnisi pro gravissimis peccatis fit, soli episcopo reservatur.

QUÆSTIO XXIX.

De sacramento extremæ unctionis quantum ad ipsius essentiam et institutionem. — (*In novem articulos divisa*).

Post hæc considerandum est de sacramento extremæ unctionis : de quo quinque videnda sunt : primò, de essentialibus ipsius, et de ejus institutione; secundò, de effectu ipsius; tertiò, de ministro ipsius; quartò, de eo cui conferri debet, et in quâ parte; quintò, de ejus iteratione.

Circa primum quæruntur novem : 1° utrùm extrema unctio sit sacramentum; 2° utrùm sit unum sacramentum; 3° utrùm hoc sacramentum fuerit à Christo institutum; 4° utrùm oleum olivæ sit conveniens materia hujus sacramenti; 5° utrùm oporteat oleum esse consecratum; 6° utrùm oporteat materiam hujus sacramenti per episcopum consecrari; 7° utrùm hoc sacramentum habeat aliquam formam; 8° utrùm forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem deprecativam; 9° utrùm prædicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.

Articulus primus. — *Utrùm extrema unctio sit sacramentum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd extrema unctio non sit sacramentum, quia sicut oleum assumitur ad infirmos, ita etiam ad catechumenos. Sed unctio quæ fit oleo ad catechumenos, non est sacramentum. Ergo nec extrema unctio quæ fit oleo ad infirmos.

2. Præterea, sacramenta veteris legis fuerunt signa sacramentorum novæ legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege. Ergo non est sacramentum novæ legis.

3 Præterea, secundùm Dionysium, cap. 3 et 5 eccles. Hierarch., omne sacramentum vel ad purgandum est, vel ad illuminandum, vel ad perficiendum. Sed extrema unctio non ponitur nec ad purgandum, nec ad illuminandum, quia hoc soli baptismo attribuitur; neque ad perficiendum, quia hoc, secundùm ipsum Dionysium, ibid., et cap. 2, pertinet ad chrisma, et ad Eucharistiam. Ergo extrema unctio non est sacramentum.

Sed contra, sacramenta Ecclesiæ sufficienter subveniunt defectibus hominum secundùm quemlibet statum. Sed exeuntibus non subvenit aliud quàm extrema unctio. Ergo ipsa est sacramentum.

Præterea, sacramenta nihil aliud sunt quàm quædam spirituales medicinæ. Sed extrema unctio est quædam spiritualis medicina, quia valet ad remissionem peccatorum, ut habetur Jacobi 5. Ergo est sacramentum.

Respondeo dicendum quòd in his quæ Ecclesia visibiliter operatur, quædam sunt sacramenta, ut baptismus; quædam sacramentalia, ut exorcismus: quorum est hæc differentia, quòd sacramentum dicitur illa actio Ecclesiæ quæ attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum; sed sacramentale dicitur illa actio quæ quamvis non pertingit ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in administratione sacramentorum est curatio morbi peccati. Unde Isai. 27, 9: *Hic est omnis fructus, ut tollatur peccatum.* Et ideò cùm ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinetur ad aliud sacramentum, quasi ei annexum, constat quòd extrema unctio non est sacramentale, sed sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd oleum quo catechumeni inunguntur, suâ unctione non perducit ad peccati remissionem, quia hoc ad baptismum pertinet; sed aliquo modo ad baptismum disponit, ut supra dictum est, 4, dist. 6, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, ad 4; et 3 p., quæst. 71, art. 3. Et ideò non est sacramentum illa unctio, sicut unctio extrema.

Ad secundum dicendum quòd hoc sacramentum immediatè hominem ad gloriam disponit, cùm exeuntibus à corpore detur. Et quia in veteri lege non erat tempus adhuc perveniendi ad gloriam, quia *neminem* (1) *ad perfectum adduxit lex*, Hebr. 7, 19, ideò istud sacramentum ibi præfigurari non debuit per aliquod sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus quæ leguntur in veteri Testamento.

Ad tertium dicendum quòd Dionysius non facit aliquam mentionem de extremâ unctione, sicut nec de pœnitentiâ, nec de matrimonio, quia ipse non intendit determinare de sacramentis, nisi quatenùs per ea innotescere potest ecclesiasticæ hierarchiæ ordinata dispositio quantùm ad ministros, et actiones ministrorum, et recipientes. Tamen cùm per extremam unctionem aliquis consequatur gratiam et remissionem peccatorum, non est dubium quòd extrema unctio habet vim illuminativam et purgativam, sicut baptismus, quamvis non ita plenam.

Articulus II. — *Utrùm extrema unctio sit unum sacramentum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd extrema unctio non sit unum sacramentum, quia unitas rei est ex suâ materiâ, et ex suâ formâ; cùm ex eodem habeat res *esse*, et unitatem. Sed forma hujus sacramenti frequenter iteratur etiam eâdem vice; et materia pluries inuncto adhibetur (2) secundùm diversas partes. Ergo non est unum sacramentum.

2. Præterea, ipsa unctio est sacramentum: ridiculum enim est dicere quòd oleum sit sacramentum. Sed sunt plures unctiones. Ergo sunt plura sacramenta.

3. Præterea, unum sacramentum ab uno ministro perfici debet. Sed in aliquo casu extrema unctio non potest perfici ab uno ministro; sicut si post primam unctionem factam sacerdos moriatur; tunc enim alius sacerdos debet ulteriùs procedere. Ergo extrema unctio non est unum sacramentum.

Sed contra, sicut se habet immersio ad baptismum, ita se habet unctio ad hoc sacramentum. Sed plures immersiones sunt unum sacramentum baptismi. Ergo et plures unctiones extremæ unctionis sunt unum sacramentum.

Præterea, si non esset unum sacramentum, tunc factâ primâ unctione, non oporteret ad perfectionem sacramenti quòd fieret secunda, quia quodlibet sacramentum per se habet esse perfectum. Sed hoc falsum est. Ergo est unum sacramentum.

Respondeo dicendum quòd unum numero, per se loquendo, dicitur tripliciter: uno modo sicut indivisibile, quod nec actu nec potentiâ est plura; ut punctus, et unitas: alio modo sicut continuum, quod quidem actu est unum, sed plura potentiâ; ut linea; tertio modo sicut perfectum aliquod, quod ex partibus pluribus constituitur; ut domus, quæ est multa quodammodò etiam in actu, sed illa multa conveniunt in aliquo uno. Et hoc modo quodlibet sacramentum dicitur unum, in quantum multa quæ sunt in uno sacramento, adunantur ad unum significandum, vel causandum, quia sacramentum significando causat. Et ideò quando una actio sufficit ad perfectam significationem, unitas sacramenti consistit in illâ actione tantùm; sicut patet in confirmatione. Quando autem significatio sacramenti potest esse et in unâ, et in multis actionibus, tunc sacramentum perfici potest et unâ actione, et pluribus, sicut baptismus unâ immersione, et tribus: quia ablutio, quæ significatur in baptismo, potest esse per unam immersionem, et per multas. Quando autem perfecta significatio non potest esse nisi per plures actiones, tunc plures actiones sunt de perfectione sacramenti; sicut patet in Eucharistiâ: quia refectio corporalis, quæ significat spiritualem, non potest esse nisi per cibum et potum. Et simile est in hoc sacramento; quia curatio interiorum vulnerum non potest perfectè significari nisi per appositionem medicinæ ad diversas vulnerum radices. Et ideò plures actiones sunt de perfectione hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum quòd unitas totius perfecti non tollitur propter diversitatem materiæ, aut formæ, quæ est in partibus totius; sicut constat quòd non est eadem materia carnis et ossis, ex quibus constituitur unus homo, nec eadem forma. Et similiter etiam in sacramento Eucharistiæ, et in hoc sacramento pluralitas materiæ et formæ, unitatem sacramenti non tollit.

Ad secundum dicendum quòd quamvis illæ actiones sint plures simpliciter, tamen uniuntur in unâ perfectâ actione, quæ est uncio omnium exteriorum sensuum, quibus hauritur morbus interior.

Ad tertium dicendum quòd quamvis in Eucharistiâ, si post consecrationem panis moriatur sacerdos, alius sacerdos possit procedere ad consecrationem vini, incipiens ubi ille dimisit, vel etiam incipere à capite supra aliam materiam; tamen in extremâ unctione non potest à capite incipere, sed debet semper procedere, quia unctio in eâdem parte facta tantùm valet, ac si consecraretur bis eadem hostia: quod nullo modo faciendum est. Nec tamen ministrorum pluralitas tollit unitatem hujus sacramenti, quia instrumentaliter tantùm operantur: mutatio autem martellorum non tollit unitatem operationis fabri.

(2) Vulgata, *nihil*.
(1) Ita passim. Al.: *Etiam in eâdem vice et materiâ pluries. Sed inunctiô adhibetur*, etc.

ARTICULUS III. — *Utrùm hoc sacramentum fuerit à Christo institutum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum non fuerit institutum à Christo, quia de institutione sacramentorum, quæ Christus instituit, fit mentio in Evangelio, sicut de Eucharistiâ et baptismo. Sed nulla fit mentio de extremâ unctione. Ergo non est à Christo institutum.

2. Præterea, Magister expressè dicit, in 4, dist. 23, quòd est institutum ab apostolis. Ergo ipse Christus per se non instituit.

3. Præterea, sacramentum quod Christus instituit, etiam ipse per se exhibuit, ut patet de Eucharistiâ et baptismo. Sed hoc sacramentum nulli ipse exhibuit. Ergo per se non instituit.

Sed contra, sacramenta novæ legis sunt digniora quàm sacramenta veteris legis. Sed omnia sacramenta veteris legis sunt à Deo instituta. Ergo multò fortiùs omnia sacramenta novæ legis habent institutionem ab ipso Christo.

Præterea, ejusdem est instituere, et statutum removere. Sed Ecclesia, quæ in successoribus apostolorum habet eamdem auctoritatem quam apostoli habuerunt, non posset auferre sacramentum extremæ unctionis. Ergo apostoli non instituerunt, sed ipse Christus.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd sacramentum istud, et confirmationis, Christus non instituit per se, sed apostolis instituendum dimisit : quia hæc duo propter plenitudinem gratiæ, quæ in eis confertur, non potuerunt ante Spiritûs sancti missionem plenissimam institui. Unde sunt ita sacramenta novæ legis, quòd in veteri lege figuram non habuerunt. Sed hæc ratio non multùm cogit : quia sicut Christus ante passionem suam promisit plenam Spiritûs sancti missionem, ita potuit instituere hæc sacramenta.

Et ideò alii dicunt quòd omnia sacramenta Christus instituit per seipsum ; sed quædam per seipsum promulgavit, quæ sunt majoris difficultatis ad credendum ; quædam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem, et confirmationem. Et hæc opinio pro tanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent; et ideò ad legislatorem pertinet eorum institutio : et iterùm quia ex institutione efficaciam habent, quæ in eis non nisi divinitùs inest.

Ad primum ergo dicendum quòd multa Dominus fecit, et dixit, quæ in Evangelio non continentur. Illa enim præcipuè curaverunt evangelistæ tradere quæ ad necessitatem salutis, et ecclesiasticæ dispositionis pertinent. Et ideò potiùs institutionem baptismi, et pœnitentiæ, et Eucharistiæ, et ordinis factam à Christo narraverunt, quàm extremæ unctionis, vel confirmationis, quæ neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem, sive distinctionem Ecclesiæ pertinent. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio, Marc. 6, ubi dicitur quòd apostoli *oleo ungebant infirmos.*

Ad secundum dicendum quòd Magister dicit ab apostolis institutum, quia per doctrinam apostolorum nobis promulgata est ejus institutio.

Ad tertium dicendum quòd Christus non exhibuit aliquod sacramentum, nisi quod ipse accepit in exemplum. Accipere autem pœnitentiam, et extremam unctionem ei non competebat, quia sine peccato erat : et ideò ipse non exhibuit.

ARTICULUS IV.— *Utrùm oleum olivæ sit conveniens materia hujus sacramenti.* — (*S. Thom., ubi sup., art.* 3, *quæstiunc.*. 1 *et seq.*).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd oleum olivæ non sit conveniens materia hujus sacramenti, quia hoc sacramentum immediatè ad incorruptionem ordinatur. Sed incorruptio significatur per balsamum, quod in chrismate ponitur. Ergo chrisma esset convenientior materia hujus sacramenti.

2. Præterea, hoc sacramentum est spiritualis medicatio. Sed spiritualis medicatio per vini appositionem significatur, sicut patet Luc. 10, in parabolâ de sauciato. Ergo vinum etiam esset convenientior materia hujus sacramenti.

3. Præterea, ubi est majus periculum, ibi debet esse commune remedium. Sed oleum olivæ non est commune remedium, quia non invenitur in quâlibet terrâ. Ergo cùm hoc sacramentum detur exeuntibus, qui sunt in maximo periculo, videtur quòd oleum olivæ non sit materia conveniens.

Sed contra est quòd Jacobi 5 oleum materia hujus sacramenti determinatur. Sed oleum propriè non dicitur nisi oleum olivæ. Ergo hoc est materia hujus sacramenti.

Præterea, spiritualis sanatio per olei unctionem significatur, ut patet Isai. 1, 6, ubi dicitur : *Plaga tumens non est curata medicamine, neque fota oleo.* Ergo conveniens materia hujus sacramenti est oleum.

Respondeo dicendum quòd spiritualis sanatio quæ in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur ; et lenis, ut spes, quæ exeuntibus est maximè necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum. Et ideò quantùm ad utrumque prædictorum est conveniens materia hujus sacramenti. Et quia oleum principaliter nominatur olivæ liquor, cùm alii liquores solùm ex similitudine ad ipsum, olei nomen accipiant, ideò oleum olivæ etiam debet esse quod assumitur in materiam hujus sacramenti (1).

Ad primum ergo dicendum quòd incorruptio gloriæ est res non contenta in hoc sacramento : nec oportet quòd talis rei significatio materiæ respondeat. Unde non oportet quòd balsamum ponatur in materiâ hujus sacramenti, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famæ, quâ de cætero non indigent propter se exeuntes ; sed indigent tantùm nitore conscientiæ, qui per oleum significatur.

Ad secundum dicendum quòd vinum sanat mordendo, sed oleum leniendo : et ideò curatio per vinum magis pertinet ad pœnitentiam, quàm ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd oleum olivæ quamvis non ubique crescat, tamen de facili potest ad quemlibet locum transferri.

Et præterea hoc sacramentum non est tantæ necessitatis quòd exeuntes sine hoc sacramento non possint salutem consequi.

ARTICULUS V.—*Utrùm oporteat oleum esse consecratum.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non oporteat oleum esse consecratum, quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum. Ergo superfluit alia sanctificatio, si ad materiam ipsius fiat.

2. Præterea, sacramenta habent efficaciam et sanctificationem in ipsâ materiâ. Sed significatio effectûs hujus sacramenti competit oleo ex naturali proprietate ipsius, efficacia autem ex institutione divin. Ergo non est necessaria aliqua sanctificatio materiæ.

3. Præterea, baptismus est perfectius sacramentum quàm extrema unctio. Sed in baptismo non præexigitur materiæ sanctificatio, quantùm estde necessitate sacramenti. Ergo nec in extremâ unctione.

Sed contra est, quia in omnibus aliis unctionibus est materia consecrata priùs. Ergo cùm hoc sacramentum sit quædam unctio, requirit materiam consecratam.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt, quòd oleum simplex est materia hujus sacramenti ; et in ipsâ sanctificatione olei, quæ fit per episcopum, perficitur sacramentum. Sed hoc patet esse falsum ex his quæ de Eucharistiâ dicta sunt, in 4, dist. 8, qu. 2, art. 1, qu. 1, ad 2, ubi ostensum est quòd

(1) In Nicol. additur hìc : « Unde *oleum* ab *olivâ*, vel ab « *oleâ*, sicut ἔλαιον græcè, ab ἐλαία denominatur. »

solum illud sacramentum consistit in consecratione materiæ.

Et ideò dicendum est quòd hoc sacramentum consistit in ipsâ unctione, sicut baptismus in ipsâ ablutione : et materia hujus sacramenti est oleum sanctificatum. Potest autem triplex ratio assignari, quare exigitur materiæ sanctificatio in hoc sacramento, et in quibusdam aliis. Prima est, quia omnis efficacia sacramentorum à Christo descendit. Et ideò sacramenta illa quibus ipse est usus, habent efficaciam ex ipso usu suo; sicut tactu suæ carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc sacramento non est usus, nec aliquâ corporali unctione : et ideò in omnibus unctionibus requiritur sanctificatio materiæ. Secunda causa est propter plenitudinem gratiæ, quæ confertur, non solùm ut tollat culpam, sed etiam reliquias culpæ, et infirmitatem corporis. Tertia est ex hoc quòd effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporalis, non causatur ex materiæ naturali proprietate : et ideò oportet quòd hæc efficacia ei per sanctificationem detur.

Ad primum ergo dicendum quòd prima sanctificatio est materiæ secundùm se; sed secunda magis pertinet ad usum ipsius, secundùm quòd est actu conferens effectum suum. Et ideò neutra superfluit : quia etiam instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice et dùm fiunt, et dùm ad actum applicantur.

Ad secundum dicendum quòd illa efficacia quæ est ex ipsâ institutione sacramenti, applicatur huic materiæ per sanctificationem.

Ad tertium patet solutio ex dictis in corp.

Articulus vi. — *Utrùm oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum, quia dignior est consecratio materiæ in sacramento Eucharistiæ quàm in hoc sacramento. Sed in Eucharistiâ materiam sacerdos potest consecrare. Ergo etiam in hoc sacramento.

2. Præterea, in operibus corporalibus ars dignior nunquàm præparat materiam inferiori : quia dignior est ars quæ utitur, eâ quæ præparat, ut dicitur in 2 Physic., text. 25. Sed episcopus est supra sacerdotem. Ergo non præparat materiam in illo sacramento quo sacerdos utitur. Sed sacerdos dispensat hoc sacramentum, ut dicetur qu. 31. Ergo consecratio materiæ ad episcopum non pertinet.

Sed contra est quòd etiam in aliis unctionibus materia per episcopum consecratur. Ergo ita debet esse in istâ.

Respondeo dicendum quòd minister sacramenti non inducit effectum sacramenti propriâ virtute, ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti quod dispensat : quæ quidem efficacia primò est à Christo, et ab ipso in alios descendit ordinatè, scilicet in populum, mediantibus ministris, qui sacramenta dispensant, et in ministros inferiores, mediantibus superioribus, qui materiam sanctificant. Et ideò in omnibus sacramentis quæ indigent materiâ sanctificatâ, prima sanctificatio materiæ fit per episcopum, et usus quandoque per sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata, secundùm illud psal. 132, 2 : *Sicut unguentum in capite*, scilicet in Christo, *quod* priùs *descendit in barbam Aaron*, deinde *usque ad oram vestimenti.*

Ad primum ergo dicendum quòd sacramentum Eucharistiæ consistit in ipsâ materiæ sanctificatione, non autem in usu. Et ideò, propriè loquendo, illud quod est materia sacramenti, non est quid consecratum. Unde non præexigitur aliqua sanctificatio circa materiam per episcopum facta; sed exigitur sanctificatio altaris, et hujusmodi, et etiam ipsius sacerdotis, quæ non nisi per episcopum fieri potest. Unde in illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotalis ab episcopo derivata, ut Dionysius dicit, cap. 3 eccl. Hierarch. Ideò autem illam consecrationem materiæ potest facere sacerdos quæ est in se sacramentum, et non illam quæ ut sacramentale quoddam ordinatur ad sacramentum, quod consistit in usu fidelium; quia quantùm ad corpus Christi verum nullus ordo est supra sacerdotium; sed quantùm ad corpus Christi mysticum episcopalis ordo est supra sacerdotalem, ut infra dicetur, qu. 40, art. 4.

Ad secundum dicendum quòd materia sacramenti non est talis materia, ut in quâ fiat aliquid per eum qui eâ utitur, sicut est in artibus mechanicis; sed ut cujus virtute aliquid fiat : et sic participat aliquid de ratione causæ agentis, in quantum est instrumentum quoddam divinæ operationis. Et ideò oportet quòd à superiori arte, vel potestate, talis virtus (1) materiæ acquiratur, quia in causis agentibus quantò aliquod agens est prius, tantò est perfectius; in causis autem purè materialibus quantò materia est prior, tantò est imperfectior.

Articulus vii. — *Utrùm hoc sacramentum habeat aliquam formam.* — (*S. Thom., ubi sup., art. 4, quæstiunc. 1 et seq.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum non habeat aliquam formam. Cùm enim efficacia sacramentorum sit ab institutione, et item à formâ, oportet quòd forma tradatur ab ipso qui sacramentum instituit. Sed forma hujus sacramenti non invenitur tradita neque à Christo, neque ab apostolis. Ergo hoc sacramentum non habet aliquam formam.

2. Præterea, ea quæ sunt de necessitate sacramenti, observantur eodem modo apud omnes. Sed nihil magis est de necessitate sacramenti habentis formam quàm ipsa forma. Ergo cùm non sit aliqua forma communiter observata ab omnibus in hoc sacramento, quia diversis verbis utuntur, videtur quòd hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

3. Præterea, in baptismo non requiritur forma nisi ad sanctificationem materiæ, quia est aqua *verbo vitæ diluendis criminibus sanctificata*, ut ait Hugo, lib. 2 de Sacram., part. 6, cap. 2. Sed hoc sacramentum habet materiam priùs sanctificatam. Ergo non indiget aliquâ formâ verborum.

Sed contra est quod Magister dicit, 4, dist. 1, quòd omne sacramentum novæ legis consistit in rebus et verbis. Verba autem sunt forma sacramenti. Ergo cùm hoc sit sacramentum novæ legis, videtur quòd habeat formam.

Præterea, ad hoc est ritus universalis Ecclesiæ, quæ quibusdam verbis utitur in collatione hujus sacramenti.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quòd nulla est forma de necessitate hujus sacramenti. Sed hoc videtur derogare effectui hujus sacramenti, quia omne sacramentum efficit significando. Significatio autem materiæ non determinatur ad effectum determinatum, cùm ad multa se possit habere, nisi per formam verborum. Et ideò in omnibus sacramentis novæ legis, quæ efficiunt quod figurant, oportet esse et res, et verba. Et præterea Jacobus, cap. 5, totam vim hujus sacramenti videtur constituere in oratione, quæ est forma hujus sacramenti, ut dicetur in resp. ad 2, et art. 8 et 9, seq. Et ideò prædicta opinio præsumptuosa videtur et erronea.

Et propter hoc dicendum, sicut communiter dicitur, quòd habet formam determinatam, sicut et alia sacramenta.

Ad primum ergo dicendum quòd sacra Scriptura omnibus communiter proponitur. Et ideò forma baptismi, qui ab omnibus dari potest, debet in sacrâ Scripturâ exprimi : et similiter forma Eucharistiæ, quæ exprimit sacramenti illius fidem, quæ est de necessitate salutis. Sed formæ aliorum sacramentorum non inveniuntur in sacrâ Scripturâ traditæ; sed has Ecclesia ex traditione apostolorum habet, qui à Domino acceperunt, ut dicit Apostolus, 1 Corinth. 11, 23: *Ego enim accepi à Domino, quod et tradidi vobis*, etc.

(1) Ita cum theologis editi passim. Al., *agens virtus;* item infra, *requiratur.*

Ad secundum dicendum quòd illa verba quæ sunt de essentiâ formæ, scilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur; sed alia quæ sunt de benè *esse*, non observantur ab omnibus.

Ad tertium dicendum quòd materia baptismi habet quamdam sanctificationem per se ex ipso tactu carnis Salvatoris; sed ex formâ verborum accipit sanctificationem actù sanctificantem. Et similiter post sanctificationem materiæ hujus sacramenti secundùm se requiritur sanctificatio in usu, per quam actu sanctificet.

Articulus viii. — *Utrùm forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam, quia omnia sacramenta novæ legis habent certum effectum. Sed certitudo effectûs non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam; ut cùm dicitur: *Hoc est corpus meum*, vel: *Ego te baptizo*, etc. Ergo forma hujus sacramenti debet esse oratio indicativa.

2. Præterea, in formis sacramentorum debet exprimi intentio ministri, quæ requiritur ad sacramentum. Sed intentio conferendi sacramentum non exprimitur nisi per orationem indicativam. Ergo, etc.

3. Præterea, in quibusdam Ecclesiis dicuntur hæc verba in collatione hujus sacramenti: *Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris*, etc.; et hoc est conforme aliis formis sacramentorum. Ergo videtur quòd in hoc consistat forma hujus sacramenti.

Sed contra, illud quod est forma sacramenti, ab omnibus oportet quòd servetur. Sed verba prædicta non dicuntur secundùm consuetudinem omnium Ecclesiarum, sed tantùm verba deprecativa, scilicet: *Per istam sanctam unctionem, et piissimam suam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum*, etc. Ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecativa.

Præterea, hoc videtur ex verbis Jacobi, qui attribuit efficaciam hujus sacramenti orationi: *Oratio fidei*, inquit, cap. 5, 15, *salvabit infirmum*. Ergo cùm efficacia sacramenti sit ex formâ, videtur quòd forma hujus sacramenti sit oratio deprecativa.

Respondeo dicendum quòd forma hujus sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Jacobi, et ex usu Romanæ Ecclesiæ, quæ solùm verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti. Cujus ratio multiplex assignatur: primò, quia suscipiens sacramentum hoc est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari; secundò, quia datur exeuntibus, qui jam desinunt esse de foro Ecclesiæ, et in solius Dei manu requiescunt: unde et ei per orationem committuntur; tertiò, quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum, qui semper ex oratione ministri (1) consequatur, omnibus quæ sunt de essentiâ sacramenti etiam ritè peractis, sicut character in baptismo et confirmatione, et transubstantiatio in Eucharistiâ, et remissio peccati in pœnitentiâ, existente contritione, quæ (remissio) est de essentiâ sacramenti pœnitentiæ, non autem de essentiâ hujus sacramenti. Et ideò in hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi, sicut in prædictis sacramentis.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc sacramentum, sicut et prædicta, quantùm est de se, habet certitudinem; sed potest ex fictione recipientis impediri, etiamsi sacramento se subjiciat per intentionem, sic quòd nullum effectum consequatur. Et propter hoc non est simile de hoc, et de aliis sacramentis, in quibus semper aliquis effectus consequitur.

Ad secundum dicendum quòd per ipsum actum, qui ponitur in formâ, scilicet: *Per istam sanctam unctionem*, satis exprimitur intentio.

(1) Al., *ex operatione ministri*; item, *ex oratione mysterii*.

Ad tertium dicendum quòd verba illa indicativi modi, quæ secundùm morem quorumdam præmittuntur orationi, non sunt forma hujus sacramenti, sed sunt dispositio ad formam, in quantum intentio ministri determinatur ad actum illum per illa verba.

Articulus ix. — *Utrùm prædicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædicta oratio non sit competens forma hujus sacramenti, quia in formis aliorum sacramentorum fit mentio de materiâ, sicut patet in confirmatione, quæ non fit in prædictis verbis. Ergo non est conveniens forma.

2. Præterea, sicut effectus hujus sacramenti provenit in nos per misericordiam divinam, ita et aliorum sacramentorum. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordiâ divinâ, sed magis de Trinitate et passione. Ergo similiter debet esse hìc.

3. Præterea, duplex effectus hujus sacramenti in litterâ ponitur, 4, dist. 23. Sed in verbis prædictis non fit mentio nisi de uno, scilicet remissione peccatorum, non autem de corporali sanatione, ad quam Jacobus ordinat orationem fidei, dicens, cap. 5, 15: *Oratio fidei salvabit infirmum*. Ergo forma prædicta est incompetens.

Respondeo dicendum quòd prædicta oratio est competens forma hujus sacramenti, quia tangit sacramentum in hoc quod dicitur: *Per istam sanctam unctionem*; et illud quod operatur in sacramento, scilicet *divinam misericordiam*; et effectum, scilicet *remissionis peccatorum*.

Ad primum ergo dicendum quòd materia hujus sacramenti potest intelligi per actum unctionis, non autem materia confirmationis per actum in formâ expressum. Et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd misericordia respicit miseriam: et quia hoc sacramentum datur in statu miseriæ, scilicet infirmitatis, ideò potiùs hìc quàm in aliis fit mentio de misericordiâ.

Ad tertium dicendum quòd in formâ debet exprimi effectus principalis, et qui semper inducitur ex sacramento, nisi sit defectus ex parte recipientis: non autem talis effectus est corporalis sanitas, ut dicetur quæst. seq., art. 1 et 2, quamvis quandoque sequatur, ratione cujus Jacobus hunc effectum attribuit orationi, quæ est forma hujus sacramenti.

QUÆSTIO XXX.

De effectu hujus sacramenti. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectu hujus sacramenti.

Circa quod quæruntur tria: 1° utrùm extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum; 2° utrùm sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti; 3° utrùm hoc sacramentum characterem imprimat.

Articulus primus. — *Utrùm extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum.* — (*S. Thom., 4, dist. 23, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur pœnitentia de peccatorum remissione. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

2. Præterea, in peccato non sunt nisi tria: macula, reatus pœnæ, et reliquiæ peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quoad maculam sine contritione, quæ etiam sine unctione remittit; nec iterùm quoad pœnam, quia adhuc si convalescat, tenetur perficere satisfactionem injunctam; nec quoad reliquias culpæ, quia adhuc remanent dispositiones ex actibus præcedentibus relictæ, ut patet post convalescentiam. Ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remissio.

3. Præterea, remissio peccatorum non fit successivè, sed in instanti. Sed extrema unctio non fit tota

simul, quia plures unctiones requiruntur. Ergo ejus effectus non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 5, 15 : *Si in peccatis sit, dimittentur ei.*

Præterea, omne sacramentum novæ legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remissio peccatorum. Ergo extrema unctio, cùm sit sacramentum novæ legis, operatur ad remissionem peccatorum.

Respondeo dicendum quòd quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum, quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit. Et quia sacramentum efficit quod figurat, ideò ex ipsâ significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundùm modum cujusdam medicationis, sicut baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendam infirmitatem. Unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati. Unde sicut baptismus est quædam spiritualis regeneratio, et pœnitentia quædam spiritualis suscitatio, ita et extrema unctio est quædam spiritualis sanatio, vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio præsupponit corporalem vitam in medicato; ita spiritualis spiritualem. Et ideò hoc sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur; scilicet contra peccatum originale, vel mortale; sed contra illos defectus quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitæ gratiæ vel gloriæ : et hic defectus nihil aliud est quàm quædam debilitas, et ineptitudo, quæ in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali : et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quæ secum non compatitur peccatum, ideò ex consequenti si invenit peccatum aliquod vel mortale, vel veniale, quoad culpam tollit ipsum; dummodò non ponatur obex ex parte recipientis; sicut etiam de Eucharistiâ et confirmatione supra dictum est, 4, dist. 7, quæst. 2, art. 2; quæst. 1, ad 3; et quæst. 3, art. 2, quæst. 2; et dist. 19, quæst. 1, art. 3, quæst. 1; et 3 part., quæst. 72, art. 7; et quæst. 79, art. 3. Et ideò etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur, dicens : *Si in peccatis sit, dimittentur ei*, scilicet quoad culpam : non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit; sed semper remittit quoad debilitatem prædictam quam quidam *reliquias peccati* dicunt.

Quidam verò dicunt quòd principaliter est institutum contra veniale, quod quidem non potest, dùm hæc vita agitur, perfectè curari : et ideò sacramentum exeuntium specialiter contra veniale ordinatur. Sed hoc non videtur verum, quia pœnitentia etiam sufficienter in hâc vitâ delet venialia peccata quoad culpam : quòd autem non possunt evitari post peractam pœnitentiam, non aufert præcedenti pœnitentiæ suum effectum; et iterùm hoc pertinet ad debilitatem prædictam.

Unde dicendum quòd principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati, et ex consequenti etiam quoad culpam, si eam inveniat.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis effectus principalis alicujus sacramenti possit haberi sine actuali perceptione hujus sacramenti, vel sine sacramento, vel per aliud sacramentum ex consequenti; nunquàm tamen haberi potest sine proposito illius sacramenti. Et ideò quia pœnitentia est principaliter instituta contra actualem culpam, quodcumque aliud sacramentum actualem culpam deleat ex consequenti, non excludit necessitatem pœnitentiæ.

Ad secundum dicendum quòd extrema unctio aliquo modo quantùm ad illa tria remittit peccatum : quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit quòd ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in Eucharistiâ et confirmatione potest accidere. Similiter etiam et reatum pœnæ temporalis diminuit, sed ex consequenti, in quantum debilitatem tollit, quia eamdem pœnam leviùs portat fortis quàm debilis. Unde non oportet quòd propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Reliquiæ autem peccati non dicuntur hìc dispositiones ex actibus relictæ, quæ sunt quidam habitus inchoati, sed quædam spiritualis debilitas in ipsâ mente existens, quâ sublatâ, etiam eisdem habitibus vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccatum.

Ad tertium dicendum quòd quando sunt multæ actiones ordinatæ ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium præcedentium, et agit in virtute earum : et ideò in ultimâ unctione gratia infunditur, quæ effectum sacramento præbet.

Articulus II. — *Utrùm sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti. Omne enim sacramentum est medicina spiritualis. Sed spiritualis medicina ad spiritualem sanitatem ordinatur, sicut corporalis ad corporalem. Ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

2. Præterea, sacramentum semper habet effectum suum in eo qui non fictus accedit. Sed quandoque non sanatur corporaliter suscipiens hoc sacramentum, quantùmcumque devotus accipiat. Ergo sanitas corporalis non est effectus ejus.

3. Præterea, efficacia hujus sacramenti nobis ostenditur, Jacobi 5. Sed ibi non attribuitur sanationis effectus unctioni, sed orationi; dicit enim : *Oratio fidei salvabit infirmum.* Ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti.

Sed contra, operatio Ecclesiæ habet majorem efficaciam post Christi passionem quàm ante. Sed ante oleo inuncti per apostolos sanabantur, ut patet Marci 6. Ergo et nunc habet effectum in corporali sanatione.

Præterea, sacramenta significando efficiunt. Sed baptismus per ablutionem corporalem, quam exteriùs facit, significat et efficit spiritualem. Ergo et extrema unctio per sanationem corporalem, quam exteriùs efficit, significat et causat spiritualem.

Respondeo dicendum quòd sicut baptismus per ablutionem corporalem facit spiritualem emundationem à maculis spiritualibus, ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorem facit sanationem interiorem : et sicut ablutio baptismi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit, ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, scilicet corporalem sanationem. Sed hæc est differentia, quòd corporalis ablutio ex ipsâ naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem; et ideò semper eam facit : sed extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiæ, sed ex virtute divinâ, quæ rationabiliter operatur. Et quia ratio operans nunquàm inducit secundarium effectum, nisi secundùm quòd expedit ad principalem, ideò ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem; et tunc semper eam inducit, dummodò non sit impedimentum ex parte recipientis.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa probat quòd corporalis sanitas non sit effectus principalis hujus sacramenti : et hoc verum est.

Ad secundum patet solutio ex dictis in corp., et quæst. 29, art. 8.

Ad tertium dicendum quòd oratio illa est forma hujus sacramenti, ut dictum est quæst. præc., art. 8 et 9. Et ideò hoc sacramentum ex suâ formâ habet efficaciam, quantùm est de se, ad sanationem corporalem.

Articulus III. — *Utrùm hoc sacramentum characterem imprimat.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum characterem imprimat. Character enim signum distinctivum est. Sed sicut baptizatus distin-

guitur à non baptizato, ita unctus à non uncto. Ergo sicut baptismus imprimit characterem, ita et extrema unctio.

2. Præterea, in ordinis et confirmationis sacramentis est unctio, sicut et in hoc sacramento. Sed in illis imprimitur character. Ergo et in isto.

3. Præterea, in omni sacramento est aliquid quod est res tantùm, et aliquid quod est sacramentum tantùm, et aliquid quod est res et sacramentum. Sed non potest aliquid assignari in hoc sacramento quod sit res et sacramentum, nisi character. Ergo et in hoc sacramento imprimitur character.

Sed contra, nullum sacramentum imprimens characterem iteratur. Hoc autem iteratur, ut dicetur quæst. 33. Ergo non imprimit characterem.

Præterea, distinctio quæ fit secundùm characterem sacramentalem, est distinctio eorum qui sunt in præsenti Ecclesiâ. Sed extrema unctio confertur ei qui exit de præsenti Ecclesiâ. Ergo in eo non imprimitur character.

Respondeo dicendum quòd character non imprimitur nisi in illis sacramentis quibus homo ad aliquid sacrum deputatur. Hoc autem sacramentum est solùm in remedium : et non deputatur per ipsum homo ad aliquid sacrum agendum, vel suscipiendum. Et ideò non imprimitur in eo character.

Ad primum ergo dicendum quòd character facit distinctionem statuum quantùm ad ea quæ in Ecclesiâ sunt agenda ; et talem distinctionem homo non habet ab aliis, per hoc quòd ipse est inunctus.

Ad secundum dicendum quòd unctio quæ fit in ordine et confirmatione, est unctio consecrationis, quâ homo deputatur ad aliquid sacrum, sed hæc unctio est unctio medicationis. Et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd in hoc sacramento res et sacramentum, non est character, sed quædam interior devotio, quæ est spiritualis unctio.

QUÆSTIO XXXI.

De ministro hujus sacramenti. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de administratione hujus sacramenti.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrùm laicus possit hoc sacramentum conferre; 2° utrùm diaconus ; 3° utrùm solus episcopus.

Articulus primus. — *Utrùm laicus possit hoc sacramentum conferre.* — (*S. Th., ubi sup., quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 2 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam laicus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Jacobus dicit, cap. 5. Sed oratio laici quandoque est ita Deo accepta, sicut sacerdotis. Ergo potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea, de quibusdam patribus in Ægypto legitur quòd oleum ad infirmos transmittebant, et sanabantur : et similiter dicitur de beatâ Genovefâ, quòd oleo infirmos ungebat. Ergo hoc sacramentum potest conferri etiam à laicis.

Sed contra est quòd in hoc sacramento fit remissio peccatorum. Sed laici non habent potestatem dimittendi peccata. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd secundùm Dionysium in eccles. Hierar., cap. 5, parùm à princ., sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, et quidam recipientes tantùm, qui sunt laici. Et ideò nullius sacramenti dispensatio laicis ex officio competit ; sed quòd baptizare possunt in casu necessitatis, ex divinâ dispensatione factum est, ut nulli regenerationis spiritualis facultas desit.

Ad primum ergo dicendum quòd oratio illa non fit à sacerdote in personâ suâ ; quia cùm sit quandoque peccator, non esset exaudibilis : sed fit in personâ totius Ecclesiæ, in cujus personâ orare potest ; quasi persona publica, non autem laicus, qui persona privata est.

Ad secundum dicendum quòd illæ unctiones non erant sacramentales ; sed ex quâdam devotione recipientium talem unctionem, et ex meritis ungentium, vel oleum mittentium, consequebatur effectus sanitatis corporalis per gratiam sanitatum, non autem per gratiam sacramentalem.

Articulus ii. — *Utrùm diaconi possint hoc sacramentum conferre.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd diaconi possint hoc sacramentum conferre, quia, secundùm Dionysium, cap. 5 eccl. Hier., circ. med., *diaconi habent virtutem purgativam.* Sed hoc sacramentum est institutum tantùm ad purgandum ab infirmitate mentis et corporis. Ergo et diaconi possunt conferre.

2. Præterea, dignius sacramentum est baptismus quàm hoc de quo hìc agimus. Sed diaconi possunt baptizare, ut patet de beato Laurentio. Ergo et possunt hoc sacramentum conferre.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 5, 14 : *Inducat presbyteros Ecclesiæ.*

Respondeo dicendum quòd diaconus habet vim purgativam tantùm, non illuminativam. Unde cùm illuminatio fiat per gratiam, nullum sacramentum, in quo gratia confertur, diaconus potest dare ex officio : et ideò nec hoc, cùm in eo gratia conferatur.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc sacramentum illuminando per gratiæ collationem purgat ; et ideò diacono ejus collatio non competit.

Ad secundum dicendum quòd hoc sacramentum non est necessitatis sacramentum, sicut baptismus. Unde non ita committitur dispensatio ejus omnibus in articulo necessitatis, sed solùm illis quibus ex officio competit. Diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

Articulus iii. — *Utrùm solus episcopus possit hoc sacramentum conferre.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd solus episcopus possit hoc sacramentum conferre, quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut et confirmatio. Sed solus episcopus potest confirmare. Ergo solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea, qui non potest quod minus est, non potest quod est majus. Sed major est usus materiæ sanctificatæ quàm sanctificatio ejus, quia est finis ipsius. Ergo cùm sacerdos non possit sanctificare materiam, nec potest materiâ sanctificatâ uti.

Sed contra, hujus sacramenti minister inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum, ut patet Jacobi 5. Sed episcopus non posset accedere ad omnes infirmos suæ diœcesis. Ergo non solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

Respondeo dicendum quòd secundùm Dionysium, cap. 5 eccles. Hier., ante med., episcopus propriè habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi. Unde illa sacramenta dispensanda solis episcopis reservantur quæ suscipientem in aliquo statu perfectionis super alios ponunt. Hoc autem non est in hoc sacramento, cùm omnibus detur. Et ideò per simplices sacerdotes potest administrari.

Ad primum ergo dicendum quòd confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, ut supra dictum est, 4, dist. 7, qu. 2, art. 1, qu. 1, et 3 part., qu. 63, art. 1, 2 et 6. Non autem hoc est in hoc sacramento. Et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd quamvis in genere causæ finalis usus materiæ sanctificatæ sit potior quàm sanctificatio materiæ ; tamen in genere causæ efficientis sanctificatio materiæ est potior, quia ab eâdem pendet usus, sicut ab activâ causâ : et ideò sanctificatio requirit altiorem virtutem activam quàm usus.

QUÆSTIO XXXII.

Quibus hoc sacramentum conferri debeat, et in qua parte corporis. — (*In septem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quibus hoc sacra-

mentum conferri debet, et in quâ parte corporis.

Circa quod quæruntur septem : 1° utrùm sanis debeat hoc sacramentum conferri; 2° utrùm debeat conferri in quâlibet infirmitate; 3° utrùm debeat conferri furiosis, et amentibus; 4° utrùm pueris; 5° utrùm totum corpus in hoc sacramento inungi debeat; 6° utrùm convenienter determinentur partes in quibus inungitur; 7° utrùm mutilati in prædictis partibus inungi debeant.

Articulus primus. — *Utrùm hoc sacramentum sanis conferri debeat.* (*S. Thom.* 4, *dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 2, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam sanis conferri debeat hoc sacramentum, quia principalior effectus hujus sacramenti est sanatio mentis quàm sanatio corporis, ut dictum est, qu. 30, art. 2. Sed etiam sani corpore indigent sanatione mentis. Ergo eis etiam debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea, hoc sacramentum est exeuntium, sicut baptismus est sacramentum intrantium. Sed omnibus intrantibus baptismus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc sacramentum. Sed quandoque illi qui sunt in propinquo exitûs, sunt sani; sicut illi qui decapitandi sunt. Ergo talibus debet hoc sacramentum dari.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 5, 14 : *Infirmatur quis in vobis?* etc. Ergo solis infirmis competit hoc sacramentum.

Respondeo dicendum quòd hoc sacramentum est quædam spiritualis curatio, ut dictum est qu. 30, art. 1 et 2, quæ quidem per quemdam corporalis curationis modum significatur. Et ideò illis quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet hoc sacramentum conferri.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis spiritualis sanitas sit principalis effectus hujus sacramenti; tamen oportet quòd per curationem corporalem significetur curatio spiritualis hujus sacramenti, etiamsi corporalis sanatio non sequatur. Et ideò solùm illis hoc sacramento sanitas spiritualis dari potest quibus corporalis curatio competit, scilicet infirmis; sicut ille solus potest baptismum suscipere qui potest corporalis ablutionis esse particeps, non autem puer in ventre matris existens.

Ad secundum dicendum quòd etiam baptismus non est nisi illorum intrantium qui corporali ablutioni subjici possunt. Et ideò hoc sacramentum illorum tantùm exeuntium est quibus corporalis curatio competit.

Articulus ii. — *Utrùm hoc sacramentum dari debeat in quâlibet infirmitate.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum dari debeat in quâlibet infirmitate. Quia Jacobi 5, ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur. Ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea, quantò remedium est dignius, tantò debet esse generalius. Sed hoc sacramentum est dignius quàm medicina corporalis. Cùm ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur etiam quòd hoc sacramentum similiter conferri debeat.

Sed contra, hoc sacramentum dicitur ab omnibus extremæ unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitæ perducit, cùm quædam ægritudines sint causa longioris vitæ, ut dicit Philosophus, Lib. de Longitud. et Brevit. vitæ, cap. 1, parùm à princ. Ergo non in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum dari.

Respondeo dicendum quòd hoc sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediatè disponens ad gloriam. Et ideò illis tantùm infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium, propter hoc quòd ægritudo nata est inducere mortem, et de periculo timetur.

Ad primum ergo dicendum quòd quælibet infirmitas augmentata potest mortem inducere. Et ideò si genera infirmitatum pensentur, in quâlibet ægritudine potest dari hoc sacramentum : et hinc est quòd Apostolus non determinat infirmitatem aliquam. Sed si pensentur infirmitatis modus et status, non semper debet infirmantibus hoc sacramentum dari.

Ad secundum dicendum quòd medicina corporalis habet pro principali effectu sanitatem corporalem, quâ omnes infirmi in quolibet statu indigent. Sed hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem quæ exeuntibus, et iter ad gloriam agentibus est necessaria. Et ideò non est simile.

Articulus iii. — *Utrùm hoc sacramentum dari debeat furiosis et amentibus.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd furiosis et amentibus hoc sacramentum dari debeat, quia tales ægritudines sunt periculosissimæ et citò ad mortem disponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium. Ergo hoc sacramentum, quod est in remedium infirmitatis humanæ, debet talibus conferri.

2. Præterea, dignius sacramentum est baptismus quàm istud. Sed baptismus datur furiosis, ut supra dictum est 4, dist. 4, quæst. 3, art. 1, quæst. 2; et 3 part., qu. 68, art. 12. Ergo et hoc sacramentum eis debet dari.

Sed contra, hoc sacramentum non est dandum nisi recognoscentibus ipsum. Sed tales non sunt furiosi et amentes. Ergo eis dari non debet.

Respondeo dicendum quòd ad effectum hujus sacramenti percipiendum plurimùm valet devotio suscipientis, et personale meritum conferentium, et generale totius Ecclesiæ : quod patet ex hoc quòd per modum deprecationis forma hujus sacramenti confertur. Et ideò illis qui non possunt recognoscere, et cum devotione suscipere hoc sacramentum, dari non debet, et præcipuè furiosis et amentibus; qui possent irreverentiam sacramento per aliquam immunditiam facere; nisi haberent lucida intervalla, in quibus sacramentum recognoscerent : et sic eis conferri in statu illo posset.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis in periculo mortis tales quandoque sint; tamen remedium per devotionem propriam non potest eis applicari : et ideò non debet eis conferri.

Ad secundum dicendum quòd baptismus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex nostro libero arbitrio; sed in hoc sacramento requiritur motus liberi arbitrii : et ideò non est simile. Et præterea baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio.

Articulus iv. — *Utrùm hoc sacramentum debeat dari pueris.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum debeat dari pueris, quia eisdem infirmitatibus quandoque laborant pueri et adulti. Sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo sicut adultis, ita et pueris debet hoc sacramentum dari.

2. Præterea, hoc sacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut supra dictum est, qu. 30, art. 1, tam originalis, quàm actualis. Sed in pueris sunt reliquiæ originalis peccati. Ergo eis debet hoc sacramentum dari.

Sed contra est quòd nulli debet dari hoc sacramentum, cui non competit forma sacramenti. Sed forma hujus sacramenti non competit pueris, quia non peccaverunt per visum et auditum, ut in formâ exprimitur. Ergo eis dari non debet hoc sacramentum.

Respondeo dicendum quòd hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente, sicut et Eucharistia. Unde sicut Eucharistia non debet dari pueris, ita nec hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd infirmitates in pueris non sunt ex peccato actuali causatæ, sicut in adultis : et contra illas præcipuè infirmitates hoc sacramentum datur quæ sunt ex peccato causatæ, quasi peccati reliquiæ.

Ad secundum dicendum quòd non datur contra

reliquias originalis peccati, nisi secundùm quòd sunt per actualia peccata quodammodo confortatæ. Unde principaliter contra actualia peccata datur (ut ex ipsâ formâ patet), quæ non sunt in pueris.

Articulus v. — *Utrùm in hoc sacramento totum corpus inungi debeat.* — (*S. Thom., ubi sup., art.* 2, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad quintum sic proceditur. 1 Videtur quòd in (1) hoc sacramento totum corpus inungi debeat, quia secundùm Augustinum, lib. 6 de Trinit., cap. 6, ad fin., *anima tota est in toto corpore.* Sed præcipuè datur hoc sacramentum ad sanandum animam. Ergo in corpore toto debet inunctio fieri.

2. Præterea, ubi est morbus, ibi debet apponi medicina. Sed quandoque morbus est universalis, et in toto corpore, sicut febris. Ergo totum corpus debet inungi.

3. Præterea, in baptismo totum corpus immergitur. Ergo et hic totum debet inungi.

Sed contra est universalis Ecclesiæ ritus, secundùm quem non inungitur infirmus hoc sacramento (2), nisi in determinatis partibus corporis.

Respondeo dicendum quòd hoc sacramentum per modum curationis exhibetur. Curatio autem corporalis non oportet quòd fiat per medicinam toti corpori appositam, sed illis partibus ubi est radix morbi. Et ideò etiam unctio sacramentalis debet fieri in illis partibus tantùm in quibus est radix spiritualis infirmitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd anima quamvis sit tota in quâlibet parte corporis quantùm ad essentiam, non tamen quantùm ad potentias, quæ sunt radices actuum peccati. Et ideò oportet quòd in determinatis partibus fiat, in quibus illæ potentiæ habent *esse.*

Ad secundum dicendum quòd non semper apponitur medicina ubi est morbus, sed congruentiùs ubi est radix morbi.

Ad tertium dicendum quòd baptismus fit per modum ablutionis : ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliquâ parte, nisi cui apponitur : et ideò baptismus toti corpori adhibetur. Secùs autem est de extremâ unctione, ratione jam dictâ in corp., et ad 1 et 2.

Articulus vi. — *Utrùm convenienter determinentur partes ungendæ.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter determinentur istæ partes, ut scilicet infirmus inungatur in oculis, in naribus, auribus, labiis, manibus et pedibus, quia sapiens medicus curat morbum in radice. Sed *de corde exeunt cogitationes, quæ coinquinant hominem*, ut dicitur Matth. 15, 19. Ergo in pectore debet fieri inunctio.

2. Præterea, puritas mentis non minùs est necessaria exeuntibus quàm intrantibus. Sed intrantes unguntur chrismate in vertice à sacerdote, ad significandum mentis puritatem. Ergo et exeuntes hoc sacramento ungi debent in vertice.

3. Præterea, ibi debet adhiberi remedium, ubi est major vis morbi. Sed spiritualis morbus præcipuè viget in viris in renibus, et in mulieribus in umbilico, ut dicitur Job. 40, 2 : *Fortitudo ejus in lumbis ejus, et fortitudo illius in umbilico ventris ejus,* secundùm expositionem Gregorii, lib. 32 Moral., cap. 11. Ergo ibi debet fieri inunctio.

4. Præterea, sicut per pedes peccatur, ita et per alia membra corporis. Ergo sicut inunguntur pedes, ita et alia corporis membra inungi debent.

Respondeo dicendum quòd principia peccandi in nobis sunt eadem quæ et principia agendi, quia peccatum consistit in actu. Principia autem agendi in nobis sunt tria : primum est dirigens, scilicet vis cognoscitiva; secundum est imperans, scilicet vis appetitiva; tertium est exequens, scilicet vis motiva.

(1) Al. deest, *in.*
(2) Al. deest, *hoc sacramento.*

Omnis autem nostra cognitio à sensu ortum habet. Et quia ubi est in nobis prima origo peccati, ibi debet medicina (1) adhiberi; ideò inunguntur loca quinque sensuum ; scilicet oculi propter visum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter gustum, manus propter tactum, qui in pulpis digitorum præcipuè viget, et propter appetitivam inunguntur aliquibus renes; pedes autem inunguntur propter motivam, qui sunt principalius ejus instrumentum. Et quia primum principium operationis humanæ est cognoscitiva, ideo illa unctio ab omnibus observatur quæ fit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti; sed quidam non servant alias; quidam verò illam servant quæ fit ad pedes, et non quæ ad renes : quia appetitiva et motiva sunt secundaria principia.

Ad primum ergo dicendum quòd cogitatio à corde non exit, nisi per aliquam imaginationem, quæ est motus à sensu factus (2), ut dicitur in 2 de Animâ, text. 160. Et ideò cor non est prima radix cogitationis, sed organa sensuum, nisi quatenùs cor est principium totius corporis. Sed hoc principium est radix remota.

Ad secundum dicendum quòd intrantes debent acquirere puritatem mentis, sed exeuntes debent eam purgare. Et ideò exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad tertium dicendum quòd secundùm quorumdam consuetudinem fit in renibus, propter hoc quòd ibi maximè viget appetitus concupiscibilis; sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est in corp.

Ad quartum dicendum quòd organa corporis, quibus actus peccati exercentur, sunt pedes, manus et lingua, quibus etiam exhibetur unctio, et membra genitalia, quibus, propter immunditiam illarum partium, et honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

Articulus vii. — *Utrùm mutilati debeant inungi in illis dictis partibus.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd mutilati non sunt inungendi in illis dictis partibus (3), quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispositionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita et determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non potest inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam in quâ debet fieri unctio.

2. Præterea, ille qui est cæcus à nativitate, non delinquit per visum. Sed in unctione quæ fit in oculis, fit mentio de delicto per visum. Ergo talis unctio cæco nato non debet fieri ; et sic de aliis.

Sed contra est quòd defectus corporis non impedit aliquod aliud sacramentum. Ergo nec istud impedire debet. Sed de necessitate istius sacramenti est quælibet unctionum. Ergo omnes debent fieri mutilatis.

Respondeo dicendum quòd mutilati etiam inungi debent, quantò propinquiùs fieri potest ad partes illas in quibus unctio fieri debuerat : quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animæ, quæ illis membris debentur, saltem in radice ; et interiùs peccare possunt per ea quæ ad partes illas pertinent, quamvis non exteriùs.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIII.

De iteratione hujus sacramenti. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de iteratione hujus sacramenti.

Circa quod quæruntur duo : 1° utrùm hoc sacramentum debeat iterari; 2° utrùm in eâdem infirmitate debeat iterari.

(1) Al., *unctio.*
(2) Al., *facto.*
(3) Ita passim. Exemplum anno 1486 venetiis cusum : *Quod mutilati non sunt ungendi illis unctionibus quæ partibus illis competunt.*

Articulus primus. — *Utrùm hoc sacramentum debeat iterari.*—(*S. Thom., ubi sup., art.* 4, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum non debeat iterari, quia dignior est unctio quæ fit homini, quàm quæ fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, quæ adhibetur homini, debet iterari.

2. Præterea, post extremum nihil est. Sed hæc unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

Sed contra, hoc sacramentum est quædam spiritualis curatio per modum corporalis curationis exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo et hoc sacramentum iterari potest.

Respondeo dicendum quòd nullum sacramentale, nec sacramentum, quod habet effectum perpetuum, debet iterari, quià ostenderetur sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; et sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus deperditus iteratò recuperetur. Et quia sanitas corporis et mentis, quæ est effectus hujusmodi sacramenti, potest amitti, postquàm fuerit per sacramentum effecta; ideò hoc sacramentum sine suî injuriâ potest iterari.

Ad primum ergo dicendum quòd unctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, quæ est perpetuò in lapide, quamdiù altare manet, et ideò non potest iterari. Sed hæc unctio non fit ad consecrationem hominis, cùm non imprimatur per eam character. Et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd illud quod secundùm æstimationem hominum est extremum, quandoque secundùm rei veritatem non est extremum. Et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet dari nisi illis quorum mors est propinqua secundùm existimationem hominum.

Articulus ii. — *Utrùm in eâdem infirmitate debeat iterari.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in eâdem infirmitate non debeat iterari, quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum est quædam spiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. Præterea, secundùm hoc posset aliquis infirmus totâ die inungi, si in eodem morbo posset iterari unctio: quod est absurdum.

Sed contra est quod aliquando morbus diù durat post sacramenti perceptionem: et sic reliquiæ peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur. Ergo debet iterari.

Respondeo dicendum quòd hoc sacramentum non respicit tantùm infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum: quia non debet dari nisi infirmis qui secundùm humanam æstimationem videntur morti appropinquare. Quædam autem infirmitates non sunt diuturnæ: unde si in eis datur hoc sacramentum tunc quando homo ad statum illum pervenit quòd sit in periculo mortis, non recedit à statu illo nisi infirmitate curatâ: et ita non debet iterùm inungi. Sed si recidivum patiatur, erit alia infirmitas; et poterit fieri alia inunctio. Quædam verò sunt ægritudines diuturnæ, ut hectica, hydropisis et hujusmodi: et in talibus non debet fieri unctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis: et si homo illum articulum evadat, eâdem infirmitate durante, et iterùm ad similem statum per illam ægritudinem reducatur, iterùm potest inungi, quia jam quasi est alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIV.

De sacramento ordinis quoad ejus essentiam et ejus partes. — (*In quinque articulos divisa.*)

Post hæc considerandum est de sacramento ordinis. Et primò, de ordine in communi; secundò, de distinctione ordinum; tertiò, de conferentibus ordinem; quartò, de impedimentis ordinandorum; quintò de his quæ sunt ordinibus annexa.

De ipso autem ordine in communi tria videnda sunt: primò, de ejus entitate, et quidditate, et partibus ejus; secundò, de ejus effectu; tertiò, de suscipientibus ipsum.

Circa primum quæruntur quinque: 1° utrùm ordo in Ecclesiâ esse debeat; 2° utrùm convenienter definiatur; 3° utrùm sit sacramentum; 4° utrùm ejus forma convenienter exprimatur; 5° utrùm hoc sacramentum habeat materiam.

Articulus primus. — *Utrùm ordo in Ecclesiâ esse debeat.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 24, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordo in Ecclesiâ esse non debeat. Ordo enim requirit subjectionem et prælationem. Sed subjectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum. Ergo ordo in Ecclesiâ esse non debet.

2. Præterea, ille qui in ordine constituitur, alio superior fit. Sed in Ecclesiâ quilibet debet se altero inferiorem reputare, Philipp. 2, 3: *Superiores invicem arbitrantes.* Ergo non debet in Ecclesiâ esse ordo.

3. Præterea, ordo invenitur in angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus et gratuitis. Sed omnes homines sunt in naturâ unum: gratiarum etiam dona quis eminentiùs habeat, ignotum est. Ergo ordo in Ecclesiâ esse non debet.

Sed contra, ad Rom. 13, 1: *Quæ sunt, à Deo ordinata sunt.* Sed Ecclesia à Deo est, quia ipse eam ædificavit sanguine suo. Ergo ordo in Ecclesiâ esse debet.

Præterea, status Ecclesiæ est medius inter statum naturæ et gloriæ. Sed in naturâ invenitur ordo, quo quædam aliis superiora sunt; et similiter in gloriâ, ut patet in Angelis. Ergo in Ecclesiâ debet esse ordo.

Respondeo dicendum quòd Deus sua opera in suî similitudinem producere voluit, quantùm possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset. Et ideò ut in suis operibus repræsentaretur, non solùm secundùm quòd in se est, sed etiam secundùm quòd aliis influit, hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut ultima per media reducerentur et perficerentur, et media per prima, ut Dionysius dicit cap. 5 eccles. Hierarch., inter princ. et med. Et ideò ut ista pulchritudo Ecclesiæ non deesset, posuit ordinem in eâ, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes; sicut et in corpore naturali quædam membra aliis influunt.

Ad primum ergo dicendum quòd subjectio servitutis repugnat libertati: quæ servitus est cùm aliquis dominatur aliis, ad suî utilitatem subjectis utens (1). Talis autem subjectio non requiritur in ordine, per quem qui præsunt, salutem subditorum quærere debent, non propriam utilitatem.

Ad secundum dicendum quòd quilibet debet se reputare inferiorem merito, sed non officio. Ordines autem officia quædam sunt.

Ad tertium dicendum quòd ordo in angelis non attenditur secundùm distinctionem naturæ, nisi per accidens, in quantum ad distinctionem naturæ, sequitur in eis distinctio gratiæ. Attenditur autem in eis (2) per se secundùm distinctionem in gratiâ: quia eorum ordines respiciunt participationem divinorum, et communicationem in statu gloriæ, quæ est secundùm mensuram gratiæ, quasi gratiæ finis, et effectus quodammodò. Sed ordines Ecclesiæ militantis respiciunt participationem sacramentorum, et communicationem, quæ sunt causa gratiæ, et quodammodò gratiam præcedunt: et sic non est de necessitate no-

(1) Ita communiter. Exemplum supra citatum: *Cùm aliquis dominatur ad suî utilitatem subjectis utens.*

(2) Al. deest, *in eis.*

strorum ordinum gratia gratum faciens, sed solùm potestas dispensandi sacramenta : et propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiæ gratum facientis, sed per distinctionem potestatis.

ARTICULUS II. — *Utrùm convenienter ordo definiatur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ordo à Magistro, 4 Sentent., dist. 24, definiatur, ubi dicitur : *Ordo est signaculum quoddam Ecclesiæ, quo spiritualis potestas traditur ordinato.* Pars enim non debet poni quasi genus totius. Sed character, per quem signaculum exponitur in sequenti definitione (1), est pars ordinis, quia dividitur contra id quod est res tantùm, vel sacramentum tantùm, cùm sit res et sacramentum. Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.

2. Præterea, sicut in sacramento ordinis imprimitur character, ita in sacramento baptismi. Sed in definitione baptismi non ponebatur character. Ergo nec in definitione ordinis poni debet.

3. Præterea, in baptismo etiam quædam spiritualis datur potestas accedendi ad sacramenta. Et iterùm est quoddam signaculum, cùm sit sacramentum. Ergo hæc definitio convenit baptismo : et sic inconvenienter assignatur de ordine.

4. Præterea, ordo relatio quædam est, quæ in utroque extremorum salvatur. Extrema autem relationis ordinis sunt superior et inferior. Ergo inferiores habent ordinem, sicut et superiores. Sed in eis non est aliqua potestas præeminentiæ, qualis ponitur hìc in definitione ordinis, ut patet per expositionem sequentem, loc. sup cit., ubi ponitur promotio potestatis. Ergo inconvenienter definitur hìc ordo.

Respondeo dicendum quòd definitio quam Magister de ordine ponit, convenit ordini, secundùm quòd est Ecclesiæ sacramentum. Et ideò duo ponit, scilicet signum exterius, ibi *signaculum quoddam*, id est, signum quoddam ; et effectum interiorem, ibi *quo spiritualis potestas*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd signaculum non ponitur hìc pro charactere interiori, sed pro eo quod exteriùs geritur, quod est signum interioris potestatis et causa : et sic etiam sumitur character in aliâ definitione. Si tamen pro interiori charactere sumeretur, non esset inconveniens ; quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales, propriè loquendo : quia illud quod est res tantùm, non est de essentiâ sacramenti ; quod est etiam sacramentum tantùm, transit ; et sacramentum, et res manere dicitur (2). Unde relinquitur quòd ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.

Ad secundum dicendum quòd quamvis in baptismo conferatur aliqua spiritualis potestas recipiendi alia sacramenta, ratione cujus characterem imprimit ; non tamen hìc est principalis effectus ejus, sed ablutio interior : propter quam baptismus fieret, etiam priori causâ non existente. Sed ordo potestatem principaliter importat. Et ideò character, qui est spiritualis potestas, in definitione ordinis ponitur, non autem in definitione baptismi.

Ad tertium dicendum quòd in baptismo datur quædam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodò passiva. Potestas autem propriè nominat potentiam activam cum aliquâ præeminentiâ. Et ideò hæc definitio baptismo non competit.

Ad quartum dicendum quòd nomen ordinis dupliciter accipitur. Quandoque enim significat ipsam relationem ; et sic est tam in inferiori, quàm in superiori, ut objectio tangit : et sic non accipitur hìc. Quandoque autem accipitur pro ipso gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit : et quia ratio ordinis, prout est relatio, invenitur ubi primo aliquid superius altero occurrit ; ideò hic gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur.

(1) Al., *distinctione.*
(2) Ita edit. Patav. Al., *et sacramentum manere dicitur.*

ARTICULUS III. — *Utrùm ordo sit sacramentum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ordo non sit sacramentum. Sacramentum enim, ut dicit Hugo de S. Victore, lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 2, à princ., *est materiale elementum.* Sed ordo non nominat aliquid hujusmodi, sed magis relationem vel potestatem : quia ordo est pars potestatis, secundùm Isidorum. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta non sunt de Ecclesiâ triumphante. Sed ibi ordo est, ut patet in angelis. Ergo ordo non est sacramentum.

3. Præterea, sicut prælatio spiritualis, quæ est ordo, datur cum quâdam consecratione, ita et prælatio secularis : quia et reges inunguntur, ut dictum est quæst. 19, art. 3, ad 2. Sed regia potestas non est sacramentum. Ergo nec ordo, de quo loquimur.

Sed contra est quòd ab omnibus enumeratur inter septem Ecclesiæ sacramenta.

Præterea, *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Sed propter ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum. Ergo ordo habet magis rationem quòd sit sacramentum quàm alia.

Respondeo dicendum quòd sacramentum, ut ex dictis patet, quæst. 29, art. 1 et 4, dist. 1, quæst. 1, art. 1, et 3 part., quæst. 60, nihil est aliud quàm quædam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili. Unde cùm in susceptione ordinis quædam consecratio homini exhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis ordo in suo nomine non exprimat aliquod materiale elementum, tamen ordo non confertur sine aliquo elemento materiali.

Ad secundum dicendum quòd potestates proportionari debent illis ad quæ sunt. Communicatio autem divinorum, ad quam datur spiritualis potestas, non fit in angelis per aliqua sensibilia signa, sicut in hominibus contingit. Et ideò potestas spiritualis, quæ est ordo, non adhibetur angelis cum aliquibus signis visibilibus, sicut hominibus. Et ideò in hominibus ordo est sacramentum, sed non in angelis.

Ad tertium dicendum quòd non omnis benedictio quæ hominibus adhibetur, vel consecratio, est sacramentum : quia et monachi et abbates benedicuntur ; tamen illæ benedictiones non sunt sacramenta : et similiter nec regalis inunctio : quia per hujusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictiones ordinis. Et ideò non est simile.

ARTICULUS IV. — *Utrùm forma hujus sacramenti convenienter exprimatur.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd forma hujus sacramenti inconvenienter in litterâ, 4, dist. 24, exprimatur, quia sacramenta efficaciam habent ex formâ. Sed efficacia sacramentorum est ex virtute divinâ, quæ in eis secretiùs operatur salutem. Ergo in formâ hujus sacramenti debet fieri mentio de virtute divinâ per invocationem Trinitatis, sicut in aliis sacramentis.

2. Præterea, imperare est ejus qui habet auctoritatem. Sed auctoritas non residet penès eum qui sacramenta dispensat, sed ministerium tantùm. Ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret : *Agite*, vel : *Accipite*, hoc aut illud, vel aliquid hujusmodi.

3. Præterea, in formâ sacramenti non debet fieri mentio nisi de illis quæ sunt de essentiâ sacramenti. Sed usus potestatis acceptæ non est de essentiâ hujus sacramenti, sed consequitur ad ipsum. Ergo non deberet de eo fieri mentio in formâ hujus sacramenti.

4. Præterea, omnia sacramenta ordinant ad æternam remunerationem. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de remuneratione. Ergo nec in formâ hujus sacramenti deberet de eâ fieri mentio ; sicut fit cùm dicitur : *Habiturus partem, si fideliter*, etc.

Respondeo dicendum quòd hoc sacramentum principaliter consistit in potestate traditâ. Potestas autem à potestate traducitur, sicut simile ex simili : et iterùm potestas per usum innotescit, quia potentiæ notificantur per actus. Et ideò in formâ ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur; et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum.

Ad primum ergo dicendum quòd alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati per quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum. Et ideò in hoc sacramento est quasi quædam communicatio univoca. Unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinæ virtutis; cui effectus sacramenti assimilatur; non autem in hoc sacramento.

(1) Ad secundum dicendum quòd propter causam specialem hoc sacramentum præ cæteris per modum quemdam imperativum exhibetur. Quamvis enim in episcopo, qui est minister hujus sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis hujus sacramenti, tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis, quæ confertur per ipsum, in quantum hæc potestas à potestate ipsius derivatur.

Ad tertium dicendum quòd usus potestatis est effectus potestatis in genere causæ efficientis, et sic non habet quòd in definitione ordinis ponatur : sed est quodammodò causa in genere causæ finalis; et ideò secundùm hanc rationem poni potest in definitione ordinis (2).

Ad quartum dicendum quòd aliter se habet in hoc et in aliis sacramentis. Nam per hoc sacramentum confertur officium aliquod, vel potestas aliquid faciendi; et ideò convenienter fit mentio remunerationis acquirendæ, si fideliter administretur : sed in aliis non confertur simile officium, vel similis potestas ad agendum, et ideò in illis nulla remunerationis mentio fit. Ad alia igitur sacramenta velut passivè quodammodò se habet suscipiens, quia recipit ea propter proprium statum perficiendum tantùm; sed ad hoc sacramentum se habet quodammodò activè, quia illud suscipit propter hierarchicas functiones in Ecclesiâ exercendas. Unde quamvis alia eo ipso quòd gratiam conferunt, ordinent ad salutem; propriè tamen ad remunerationem non ordinant, sicut hoc sacramentum.

Articulus v. — *Utrùm hoc sacramentum habeat materiam.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc sacramentum non habeat materiam, quia in omni sacramento quod habet materiam, virtus operans in sacramento est in materiâ. Sed in rebus materialibus, quæ hìc adhibentur, sicut claves, candelabra, et hujusmodi, non videtur esse aliqua virtus sanctificandi. Ergo non habet materiam.

2. Præterea, in isto sacramento confertur plenitudo gratiæ septiformis, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 24, sicut in confirmatione. Sed materia confirmationis præexigit sanctificationem. Cùm ergo ea quæ in hoc sacramento videntur esse materialia, non sint præsanctificata, videtur quòd non sint materia hujus sacramenti.

3. Præterea, in quolibet sacramento habente materiam requiritur contactus materiæ ad eum qui suscipit sacramentum. Sed, ut à quibusdam dicitur, contactus dictorum materialium ad eum qui suscipit sacramentum, non est de necessitate sacramenti, sed solùm porrectio. Ergo prædictæ res materiales non sunt materia hujus sacramenti.

(1) Sequentia usque ad verbum *exhibetur* primus supplevit Nicolaius; in Mss. et cusis exemplis post ultimum verbum primæ solutionis sequebatur uno contextu solutio secunda, sic : *Non autem in hoc sacramento; quamvis enim in episcopo*, etc.

(2) Hucusque Mss. et editi libri. Deerat in omnibus solutio ad quartum quam habemus ex Nicolaio; licèt Sylvius aliter antea suppleverit. Vide 4 Sentent., dist. 24, quæst. 1, art. 1, quæst. 4.

Sed contra est quòd omne sacramentum consistit in rebus et in verbis. Sed res in quolibet sacramento sunt materia ipsius. Ergo et res quæ in hoc sacramento adhibentur, sunt materia hujus sacramenti.

Præterea, plus requiritur ad dispensandum sacramenta, quàm ad suscipiendum. Sed baptismus, in quo datur potestas ad suscipiendum sacramenta, indiget materiâ. Ergo et ordo, in quo datur potestas ad ea dispensanda.

Respondeo dicendum quòd materia in sacramentis exteriùs adhibita, significat virtutem in sacramentis agentem ab extrinseco omninò advenire. Unde cùm effectus proprius hujus sacramenti, scilicet character, non percipiatur ex aliquâ operatione ipsius qui ad sacramentum accedit, sicut erat in pœnitentiâ, sed omninò ex extrinseco adveniat, competit ei materiam habere; tamen diversimodè ab aliis sacramentis quæ materiam habent : quia hoc quod confertur in aliis sacramentis, derivatur tantùm à Deo, non à ministro, qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta à perfectâ. Et ideò efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materiâ, quæ virtutem divinam et significat, et continet, ex sanctificatione per ministrum adhibitâ; sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penès eum qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad demonstrandum potestatem, quæ traditur particulariter ab habente eam completè, quàm ad potestatem causandam : quod patet ex hoc quòd materia competit usui potestatis.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd materiam in aliis sacramentis oportet sanctificari, propter virtutem quam continet; sed non est ita in proposito.

Ad tertium dicendum quòd sustinendo illud dictum, ex dictis in corp. art. apparet causa ejus; quia enim potestas ordinis accipitur à ministro, sed non à materiâ; ideò porrectio materiæ magis est de essentiâ sacramenti quàm tactus. Tamen ipsa verba formæ videntur ostendere quòd tactus materiæ sit de essentiâ sacramenti, quia dicitur : *Accipe* hoc, vel illud.

QUÆSTIO XXXV.

De effectu hujus sacramenti. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectu hujus sacramenti.

Circa quod quæruntur quinque : 1° utrùm in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens; 2° utrùm imprimatur character quantùm ad omnes ordines; 3° utrùm character ordinis præsupponat characterem baptismalem; 4° utrùm præsupponat de necessitate characterem confirmationis; 5° utrùm character unius ordinis præsupponat de necessitate characterem alterius ordinis.

Articulus primus. — *Utrùm in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.* — (*S. Thom., ubi supra, art.* 2, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens, quia communiter dicitur quòd sacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiæ. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, sed gratia gratis data; quia gratia gratum faciens magis respicit affectum. Ergo in sacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

2. Præterea, ordo distinctionem importat. Sed membra Ecclesiæ non distinguuntur per gratiam gratum facientem, sed secundùm gratiam gratis datam, de quâ dicitur 1 Corinth. 12, 4 : *Divisiones gratiarum sunt.* Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

3. Præterea, nulla causa præsupponit effectum suum. Sed in eo qui accedit ad ordines, præsupponitur gratia, per quam fit idoneus ad susceptionem

ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

Sed contra, sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed ordo per numerum septenarium significat septem dona Spiritûs sancti, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 24. Ergo dona Spiritûs sancti, quæ non sunt sine gratiâ gratum faciente, in ordine dantur.

Præterea, ordo est sacramentum novæ legis. Sed in definitione talis sacramenti ponitur, *ut causa gratiæ existat.* Ergo causat gratiam in suscipiente.

Respondeo dicendum quòd *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. 32, 4. Et ideò cuicumque datur potentia aliqua divinitùs, dantur etiam ea per quæ executio illius potentiæ possit congruè fieri. Et hoc etiam in naturalibus patet, quia animalibus dantur membra, quibus potentiæ animæ possint exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materiæ. Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc quòd homo dignè sacramenta recipiat; ita etiam ad hoc quòd dignè sacramenta dispenset. Et ideò sicut in baptismo, per quem fit homo susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens; ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem.

Ad primum ergo dicendum quòd ordo datur non in remedium unius personæ, sed totius Ecclesiæ. Unde quòd dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita quòd per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente; sed quia suscipiens ordinem præficitur ad pellendam ignorantiam in plebe.

Ad secundum dicendum quòd quamvis dona gratiæ gratum facientis communia sint omnibus membris Ecclesiæ; tamen illorum donorum, secundùm quæ attenditur distinctio in membris Ecclesiæ, idoneus susceptor aliquis esse non potest, nisi charitas adsit: quæ quidem sine gratiâ gratum faciente esse non potest.

Ad tertium dicendum quòd ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur bonitas excellens; ut sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis. Et ideò præexigitur gratia quæ sufficiat ad hoc quòd dignè connumerentur in plebe Christi; sed confertur in ipsâ susceptione ordinis amplius gratiæ munus, per quod ad majora reddantur idonei.

Articulus II. — *Utrùm in sacramento ordinis imprimatur character quantùm ad omnes ordines.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sacramento ordinis non imprimatur character quantùm ad omnes ordines, quia ordinis character est quædam spiritualis potestas. Sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, scilicet ostiarii vel acolythi. Ergo in his non imprimitur character.

2. Præterea, omnis character est indelebilis. Ergo per characterem homo ponitur in tali statu, à quo non possit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines, possunt licitè redire ad laicatum. Ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

3. Præterea, per characterem homo adscribitur ad aliquid sacrum dandum, vel suscipiendum. Sed ad susceptionem sacramentorum homo sufficienter ordinatur per characterem baptismalem: dispensator autem sacramentorum non constituitur homo nisi in ordine sacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

Sed contra, omne sacramentum in quo non imprimitur character, est iterabile. Sed nullus ordo est iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Præterea, character est signum distinctivum. Sed in quolibet ordine est aliqua distinctio. Ergo quilibet ordo imprimit characterem.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuit triplex opinio.

Quidam enim dixerunt quòd in solo ordine sacerdotali character imprimitur; sed hoc non est verum, quia actum diaconi nullus potest exercere licitè, nisi diaconus; et ita patet quòd habet aliquam spiritualem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent.

Et propter hoc alii dixerunt quòd in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc iterùm nihil est, quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatæ ad sacramentorum dispensationem.

Unde cùm character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quòd in omnibus character imprimatur: cujus etiam signum est quod perpetuò manent, et nunquàm iterantur. Et hæc est tertia opinio, quæ communior est.

Ad primum ergo dicendum quòd quilibet ordo vel habet actum circa ipsum sacramentum, vel ordinat ad sacramentorum dispensationem (1); sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinorum sacramentorum inspectionem, et sic de aliis: et ideò in omnibus requiritur spiritualis potestas.

Ad secundum dicendum quòd quantùmcumque homo ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character: quod patet ex hoc quòd si ad clericatum revertatur, non iterùm ordinem, quem habuerat, suscipit.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Articulus III. — *Utrùm character ordinis præsupponat characterem baptismalem.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd character ordinis non præsupponat characterem baptismalem, quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sacramentorum; per characterem baptismalem susceptivus eorumdem. Sed potestas activa non præsupponit de necessitate passivam, quia potest esse sine eâ, sicut patet in Deo. Ergo character ordinis non præsupponit de necessitate characterem baptismalem.

2. Præterea, potest contingere quòd aliquis non sit baptizatus, qui se baptizatum existimat probabiliter. Si ergo talis ad ordines accedat, non consequetur characterem ordinis, si character ordinis præsupponit characterem baptismalem: et sic ea quæ faciet vel in consecratione, vel in absolutione, nihil erunt; et in hoc Ecclesia decipietur, quod est inconveniens.

Sed contra, baptismus est janua sacramentorum. Ergo cùm ordo sit quoddam sacramentum, præsupponit baptismum.

Respondeo dicendum quòd nihil potest aliquis recipere cujus receptivam potentiam non habet. Per characterem autem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum. Unde qui characterem baptismalem non habet, nullum aliud sacramentum recipere potest. Et sic character ordinis baptismalem characterem præsupponit.

Ad primum ergo dicendum quòd in eo qui habet potentiam activam à se, potentia activa non præsupponit passivam; sed in eo qui habet potentiam activam ab alio, præexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quæ recipere possit potentiam activam.

Ad secundum dicendum quòd talis, si ad sacerdotium promoveatur, non est sacerdos; nec conficere potest, nec absolvere in foro pœnitentiali. Unde secundùm canones debet baptizari, et iteratò ordinari, sicut dicitur extra. de Presbytero non baptizato, cap. *Si quis*, et cap. *Veniens.* Et si etiam in episcopatum promoveatur, illi quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen piè credi potest quòd quantùm ad ultimos effectus sacramentorum, summus sacerdos suppleret defectum; et quòd non permitteret hoc ita latere, quod Ecclesiæ posset periculum imminere.

(1) Nicolaius, *vel ordinatum ad sacramentorum*, etc. Exemplum Ven. an. 1486, *vel sacramentorum dispensationem.*

Articulus iv. — *Utrùm character ordinis præsupponat de necessitate characterem confirmationis.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordo præsupponat de necessitate characterem confirmationis, quia in his quæ sunt ordinata ad invicem, sicut medium præsupponit primum, ita ultimum præsupponit medium. Sed character confirmationis præsupponit baptismalem, quasi primum. Ergo character ordinis præsupponit characterem confirmationis quasi medium.

2. Præterea, qui ad alios confirmandos ponuntur, maximè debent esse firmi. Sed illi qui sacramentum ordinis suscipiunt, sunt aliorum confirmatores. Ergo ipsi maximè debent habere sacramentum confirmationis.

Sed contra, apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, Joan. 20, 22, ubi dictum est eis : *Accipite Spiritum sanctum.* Sed confirmati sunt post ascensionem per adventum Spiritûs sancti. Ergo ordo non præsupponit confirmationem.

Respondeo dicendum quòd ad susceptionem ordinis præexigitur aliquid de necessitate sacramenti, et aliquid quasi de congruitate. De necessitate enim sacramenti exigitur quòd ille qui accedit ad ordines, sit ordinis susceptivus, quod competit ei per baptismum ; et ideò character baptismalis præsupponitur de necessitate sacramenti, ita quòd sine eo sacramentum ordinis conferri non potest. Sed de congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis ; et unum de istis est ut sit confirmatus. Et ideò de congruitate character ordinis characterem confirmationis præsupponit, et non de necessitate.

Ad primum ergo dicendum quòd non est similis habitudo hujus medii ad ultimum, et primi ad medium, quia per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis ; non autem per characterem confirmationis fit homo susceptivus sacramenti ordinis. Et ideò non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd illa ratio procedit de idoneitate quantùm ad congruitatem.

Articulus v. — *Utrùm character unius ordinis de necessitate præsupponat characterem alterius ordinis.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd character unius ordinis præsupponat de necessitate characterem alterius ordinis, quia major est convenientia ordinis ad ordinem, quàm ordinis ad aliud sacramentum. Sed character ordinis præsupponit characterem alterius sacramenti, scilicet baptismi. Ergo multò fortiùs character unius ordinis præsupponit characterem alterius.

2. Præterea, ordines sunt quidam gradus. Sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum, nisi priùs conscenderit ad priorem. Ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis, nisi priùs acceperit ordinem præcedentem.

Sed contra, si omittatur aliquid in sacramento quod sit de necessitate sacramenti, oportet quòd sacramentum iteretur. Sed si aliquis accipiat sequentem ordinem, prætermisso primo, non reordinatur ; sed confertur ipsi quod deerat, secundùm statuta canonum, cap. *Tuæ litteræ*, de Clerico per salt. prom. Ergo præcedens ordo non est de necessitate sequentis.

Respondeo dicendum quòd non est de necessitate superiorum ordinum quòd aliquis minores ordines priùs habeat, quia potestates sunt distinctæ, et una, quantùm est de suî ratione, non requirit aliam in eodem subjecto. Et ideò etiam in primitivâ Ecclesiâ aliqui ordinabantur in presbyteros, qui priùs inferiores ordines non susceperant ; et tamen poterant omnia quæ inferiores ordines possunt, quia inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu, et ducatus in regno. Sed postea per constitutionem Ecclesiæ determinatum est quòd ad majores ordines se non ingerat qui priùs minoribus officiis se non humiliavit. Et inde est quòd qui ordinantur per saltum secundùm canones, loc. cit., non reordinantur, sed id quod omissum fuerat de præcedentibus ordinibus, eis confertur.

Ad primum ergo dicendum quòd magis conveniunt ordines ad invicem secundùm similitudinem speciei, quàm ordo cum baptismo ; sed secundùm proportionem potentiæ ad actum magis convenit baptismus cum ordine, quàm ordo cum ordine, quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines ; non autem per ordinem inferiorem datur potentia passiva recipiendi majores ordines.

Ad secundum dicendum quòd ordines non sunt gradus qui occurrant in actione unâ, vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire, sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et angelum : non oportet autem quòd ille qui sit angelus, priùs fuerit homo. Similiter etiam sunt gradus inter caput et omnia membra corporis : nec oportet quòd illud quod est caput, priùs fuerit pes. Et similiter est in proposito.

QUÆSTIO XXXVI.

De qualitate suscipientium hoc sacramentum. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de qualitate suscipientium hoc sacramentum.

Circa quod quæruntur quinque : 1° utrùm in suscipientibus hoc sacramentum requiratur bonitas vitæ ; 2° utrùm requiratur scientia totius sacræ Scripturæ ; 3° utrùm ex ipso merito vitæ aliquis ordinis gradus consequatur ; 4° utrùm promovens indignos ad ordines peccet ; 5° utrùm aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.

Articulus primus. — *Utrùm in suscipientibus ordinem requiratur bonitas vitæ.* — (*S. Thom., ubi sup., art. 3, quæstiunc. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in suscipientibus ordines non requiratur bonitas vitæ, quia per ordinem aliquis ordinatur ad dispensationem sacramentorum. Sed sacramenta possunt dispensari à bonis et malis. Ergo non requiritur bona vita.

2. Præterea, non est majus ministerium quod Deo in sacramentis exhibetur, quàm quod ipsi corporaliter adhibetur. Sed a ministerio ipsius corporali non repulit Dominus mulierem peccatricem, et infamem, ut patet Luc. 7. Ergo nec à ministerio ejus in sacramentis tales sunt amovendi.

3. Præterea, per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum, non debet aliquod remedium denegari quod eis valere possit. Cùm ergo in sacramento ordinis gratia conferatur, videtur quòd debeat etiam peccatoribus hoc sacramentum dari.

Sed contra, Levit. 21, 17 : *Homo de semine Aaron, qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, nec accedet ad ministerium ejus.* Sed *per maculam*, ut dicit Glossa (interl. et ord. Hesych.), *omne vitium intelligitur.* Ergo ille qui est aliquo vitio irretitus, non debet ad ministerium ordinis admitti.

Præterea, Hieronymus dicit, sup. illud, Tit. 3 : *Nemo te contemnat*, quòd *non solùm episcopi, presbyteri et diaconi debent magnoperè providere ut cunctum populum, cui præsident, sermone et conversatione præeant; verùm etiam inferiores gradus, et omnes omninò, qui domui Dei serviunt : quia vehementer Ecclesiam Dei destruit, meliores esse laicos quàm clericos.* Ergo in omnibus ordinibus requiritur sanctitas vitæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Dionysius dicit in 3 cap. eccl. Hierarch., sub. fin., *ut subtiliores et clariores essentiæ repletæ influxu solarium splendorum, lumen in eis supereminens ad similitudinem solis ad alia corpora invehunt ; sic in divino omni non est audendum aliis ducem fieri, nisi secundùm omnem habitum suum factus sit deiformissimus, et Deo simillimus.* Unde cùm in quolibet ordine aliquis constituatur dux aliis in rebus divinis, quasi præsumptuosus mortaliter peccat qui cum conscientiâ peccati mortalis ad ordines

accedit. Et ideò sanctitas vitæ requiritur ad ordinem de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti. Unde si malus ordinatur, nihilominùs ordinem habet, tamen cum peccato.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut vera sacramenta sunt quæ peccator dispensat, ita verum sacramentum ordinis recipit; et sicut indignè dispensat, ita et indignè recipit.

Ad secundum dicendum quòd illud ministerium erat totum in executione corporalis obsequii; quod etiam licitè peccatores facere possunt. Secùs autem est de ministerio spirituali, ad quod applicantur ordinati, quia per ipsum efficiuntur medii inter Deum et plebem: et ideò debent bonâ conscientiâ nitere quoad Deum, et bonâ famâ quoad homines.

At tertium dicendum quòd aliquæ medicinæ sunt quæ exigunt robur naturæ, aliàs cum periculo mortis assumuntur, et aliæ sunt quæ debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quædam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati; et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus et pœnitentia: alia verò, quæ perfectionem gratiæ conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

Articulus ii. — *Utrùm requiratur scientia totius sacræ Scripturæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd requiratur scientia totius sacræ Scripturæ, quia ille debet habere legis scientiam, à cujus ore lex requiritur. Sed laici legem requirunt de ore sacerdotis, ut patet Malach. 2. Ergo ipse debet legis totius habere scientiam.

2. Præterea, 1 Petr. 3, 15: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de eâ quæ in vobis est, fide, et spe* (1). Sed reddere de his rationem quæ sunt fidei et spei, est illorum qui perfectam scientiam sacrarum Scripturarum habent. Ergo talem scientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba prædicta dicuntur.

3. Præterea, nullus congruè legit quod non intelligit: quia *legere et non intelligere, negligere est*, ut dicit Cato, in Rudiment. Sed ad lectorem, qui est quasi infimus ordo, pertinet vetus Testamentum legere, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 24. Ergo ad eum pertinet habere totius veteris Testamenti intellectum; et multò fortiùs ad alios superiores ordines.

Sed contra est quòd multi promoventur ad sacerdotium qui penitùs de talibus nihil sciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quòd talis scientia non requiratur.

Præterea, in Vitis Patrum legitur, aliquos simplices monachos ad sacerdotium promotos, qui erant sanctissimæ vitæ. Ergo non requiritur prædicta scientia in ordinandis.

Respondeo dicendum quòd in quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quòd adsit directio rationis. Unde ad hoc quòd homo ordinis officium exequatur, oportet quòd habeat tantùm de scientiâ quod sufficiat ad hoc quòd dirigatur in actu ordinis illius. Et ideò talis scientia requiritur in eo qui debet ad ordines promoveri, et non ut universaliter in totâ sacrâ Scripturâ sit instructus, sed plus vel minùs, secundùm quòd ad plura vel pauciora se ejus officium extendit; scilicet ut illi qui aliis præponuntur curam animarum suscipientes, sciant ea quæ ad doctrinam fidei et morum pertinent; et alii sciant ea quæ ad executionem sui ordinis spectant.

Ad primum ergo dicendum quòd sacerdos habet duos actus, unum principalem supra corpus Christi verum, et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet à primo; sed non convertitur. Et ideò aliqui ad sacerdotium promoventur quibus committitur primus actus tantùm; sicut religiosi quibus cura animarum non committitur: et à talium ore lex non requiritur, sed solùm quòd sacramenta conficiant: et ideò talibus sufficit, si tantùm de scientiâ habeant quòd ea quæ ad sacramentum perficiendum spectant, ritè servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum, qui est supra corpus Christi mysticum; et à talium ore populus legem requirit: unde scientia legis in eis esse debet, non quidem ut sciant omnes difficiles quæstiones legis (quia in his debet ad superiores recursus haberi), sed ut sciant ea quæ populus debet credere et observare de lege. Sed ad superiores sacerdotes, scilicet episcopos, pertinet ut etiam ea quæ difficultatem in lege facere possunt, sciant, et tantò magis, quantò in majori gradu collocantur.

Ad secundum dicendum quòd ratio reddenda de fide et spe non est intelligenda talis, quæ sufficiat ad probandum quæ fidei vel spei sunt, cùm utrumque de invisibilibus sit; sed ut sciant in communi probabilitatem utriusque ostendere, ad quod non requiritur multùm magna scientia.

Ad tertium dicendum quòd ad lectorem non pertinet tradere intellectum sacræ Scripturæ populo (quia hoc est superiorum ordinum), sed solùm pronuntiare. Et ideò ab eo non exigitur quòd tantùm habeat de scientiâ quâ sacram Scripturam intelligat, sed solùm quòd rectè pronuntiare sciat. Et quia talis scientia de facili addiscitur et à multis, ideò probabiliter æstimari potest quòd ordinatus talem scientiam acquiret, si etiam tunc eam non habeat; maximè si in viâ ad hoc esse videatur.

Articulus iii. — *Utrùm ex merito vitæ aliquis gradus ordinis consequatur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ex ipso merito vitæ aliquis ordinis gradus consequatur, quia, sicut dicit Chrysostomus (alius auctor, hom. 43, in op. Imperf., parùm à princ.), *non omnis sacerdos sanctus est, sed omnis sanctus sacerdos.* Sed ex merito vitæ aliquis efficitur sanctus. Ergo et sacerdos; et multò fortiùs alios ordines habens.

2. Præterea, in rebus naturalibus ex hoc ipso aliqui in gradu superiori collocantur quòd Deo appropinquant, et magis de ejus bonitatibus participant, ut dicit Dionysius, 4, cap. eccles. Hierarch., parùm à med. Sed ex merito sanctitatis et scientiæ aliquis efficitur Deo propinquior, et plus de ejus bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipso in gradu ordinis collocatur.

Sed contra, sanctitas semel habita potest amitti. Sed ordo semel habitus nunquàm amittitur. Ergo ordo non consistit in ipso merito sanctitatis.

Respondeo dicendum quòd causa debet esse proportionata suo effectui. Et ideò sicut in Christo, à quo descendit gratia in omnes homines, oportet quòd sit gratiæ plenitudo; ita in ministris Ecclesiæ, quorum non est dare gratiam, sed gratiæ sacramenta, non constituitur gradus ordinis ex hoc quòd habeant gratiam, sed ex hoc participant aliquod gratiæ sacramentum.

Ad primum ergo dicendum quòd Chrysostomus accipit sacerdotis nomen quantùm ad rationem interpretationis, secundùm quòd sacerdos idem est quod *sacra dans:* sic enim quilibet justus, in quantum sacramenta alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet. Non autem loquitur secundùm nominis significationem: est enim hoc nomen *sacerdos* institutum ad significandum eum qui sacra dat in sacramentorum dispensatione.

Ad secundum dicendum quòd res naturales efficiuntur in gradu super alia, secundùm quòd in ea agere possunt ex formâ suâ: et ideò ex hoc ipso quòd formam nobiliorem habent, in altiori gradu constituuntur. Sed ministri Ecclesiæ non proponuntur aliis, ut eis ex propriæ sanctitatis virtute aliquid tribuant (quia hoc solius Dei est), sed sicut ministri, et quodammodò instrumenta illius effluxùs qui fit à capite in membra. Et ideò non est simile quantùm ad digni-

(1) *De eâ quæ in vobis est spe* tantùm habet Vulgata: hanc verò lectionem ex Bedâ adoptavit D. Thomas.

tatem ordinis, quamvis sit simile quantùm ad congruitatem.

ARTICULUS IV. — *Utrùm promovens indignos ad ordines peccet.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd promovens indignos ad ordines non peccet, quia episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis. Sed non posset eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requireret, qualis à sanctis describitur. Ergo si aliquos non idoneos promovet, videtur quòd sit excusabilis.

2. Præterea, Ecclesia non solum indiget ministris ad dispensationem spiritualium, sed etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent scientiam, vel sanctitatem vitæ, possunt esse utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam secularem, vel propter industriam naturalem. Ergo videtur quòd tales sine peccato possent promoveri.

3. Præterea, quilibet tenetur peccatum vitare, quantùm potest. Si ergo episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad sciendum, an illi qui accedunt ad ordines sint digni, ut fiat diligens inquisitio de moribus et scientiâ eorum : quod non videtur alicubi observari.

Sed contra, pejus est promovere malos ad sacra ministeria, quàm jam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit, non corrigens filios suos de malitiâ eorum : unde *cadens retrorsùm mortuus est*, ut dicitur 1 Reg. 4. Ergo non sine peccato evadit qui indignos (1) promovet.

Præterea, spiritualia temporalibus sunt præponenda in Ecclesiâ. Sed mortaliter peccaret qui res Ecclesiæ temporales scienter sub periculo poneret. Ergo multò fortiùs qui poneret res spirituales sub periculo. Sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet : quia *cujus vita despicitur*, ut dicit Gregorius, hom. 12, in Evang., à princ., *restat ut ejus prædicatio contemnatur*, et eâdem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens mortaliter peccat.

Respondeo dicendum quòd à Domino, Lucæ 12, describitur fidelis servus, qui constitutus est *supra familiam suam, ut det illis tritici mensuram.* Et ideò infidelitatis reus est qui alicui supra mensuram ejus divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignos promovet. Et ideò crimen mortale committit, quasi summo Domino infidelis, et præcipuè cùm hoc in detrimentum Ecclesiæ vergat, et honoris divini, qui per bonos ministros promovetur. Esset enim infidelis terreno domino qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus nunquàm ita deserit Ecclesiam suam, quin inveniantur idonei ministri sufficientes ad necessitatem plebis; si digni promoverentur, et indigni repellerentur.

Et si non possent tot ministri inveniri, quot modò sunt, melius esset habere paucos ministros bonos quàm multos malos, ut dicit beatus Clemens, epist. 2 ad Jacobum fratrem Dom., ante med.

Ad secundum dicendum quòd temporalia non sunt quærenda nisi propter spiritualia. Unde omne commodum temporale debet negligi, et omne lucrum sperni, propter spirituale bonum promovendum.

Ad tertium dicendum quòd ad minus hoc requiritur quòd nesciat ordinans aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse; sed etiam exigitur ampliùs ut secundùm mensuram ordinis vel officii injungendi diligentior cura apponatur ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum. Et hoc est quod Apostolus dicit 1 Timoth. 5, 22 : *Manus citò nemini imposueris.*

ARTICULUS V. — *Utrùm aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti, quia peccat, si non utatur, cùm ex officio teneatur. Si ergo utendo peccat, non potest peccatum vitare : quod est inconveniens.

2. Præterea, dispensatio est juris relaxatio. Ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

3. Præterea, quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in usu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit : quod videtur absurdum.

4. Præterea, si utendo ordine suo peccat; ergo quilibet actus ordinis, quem facit, est peccatum mortale : et ita cùm in unâ executione ordinis multi actus concurrant, videtur quòd multa peccata committat : quod valdè durum videtur.

Sed contra est quod Dionysius, in epist. ad Demophilum, quæ est 8, à med., dicit : *Talis*, scilicet qui non est illuminatus, *audax videtur, sacerdotalibus manum apponens ; et non timet, neque verecundatur divina præter dignitatem exequens, et putans Deum ignorare, quæ ipse in seipso cognovit ; et decipere æstimat falso nomine patrem ab ipso appellatum ; et audet ipsius muneris immundas infamias (non enim dicam orationes) super divina signa christiformiter enuntiare.* Ergo sacerdos est quasi blasphemus et deceptor, qui indignè suum ordinem exequitur; et sic mortaliter peccat : et eâdem ratione quilibet alius ordinatus.

Præterea, sanctitas vitæ requiritur in suscipiente ordinem, ut sit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multò fortiùs peccat mortaliter in quâlibet executione sui ordinis.

Respondeo dicendum quòd lex præcipit, Deuter. 16, ut homo *justè ea quæ justa sunt exequatur*. Et ideò quicumque hoc quod sibi competit ex ordine, facit indignè, quod justum est injustè exequitur, et contra præceptum legis facit; ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod sacrum officium pertractat, non est dubium quin indignè illud faciat. Unde patet quòd mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum quòd non est perplexus, ut necessitatem peccandi habeat : quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare, ex quo obligabatur ad ordinis executionem.

Ad secundum dicendum quòd jus naturale est indispensabile : hoc autem est de jure naturali ut homo sancta sanctè pertractet : ergo contra hoc nullus potest dispensare.

Ad tertium dicendum quòd quamdiù minister Ecclesiæ qui est in peccato mortali, ab Ecclesiâ sustinetur, ab eo sacramenta ejus subditus recipere debet, quia ad hoc est ei obligatus; sed tamen præter necessitatis articulum non esset tutum quòd eum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientiâ, quòd ille in peccato mortali esset; quam tamen deponere posset, quia in instanti homo à divinâ gratiâ emendatur.

Ad quartum dicendum quòd quandocumque homo exhibet se in aliquo actu ut ministrum Ecclesiæ, in peccato mortali existens, mortaliter peccat, et toties quoties hujusmodi actum facit : quia, ut Dionysius dicit 1 cap. eccles. Hierarc., sub. fin., *immundis nec symbola*, id est sacramentalia signa, *tangere fas est.* Unde quando tangunt res sacras, quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secùs autem esset, si in aliquâ necessitate aliquod sacrum contingerent, vel exequerentur in illo casu, in quo etiam laicis liceret, sicut si baptizarent in aliquo articulo necessitatis; vel si corpus Christi in terram projectum colligerent.

QUÆSTIO XXXVII.

DE DISTINCTIONE ORDINUM, ET EORUM ACTIBUS, ET CHARACTERIS IMPRESSIONE. — *(In quinque articulos divisa.)*

Consequenter agendum est de distinctione ordi-

(1) Al., *si indignos.*

num, et eorum actibus, et characteris impressione.

Circa quod quæruntur quinque : 1° utrùm ordo debeat in plures distingui; 2° quot sint; 3° utrùm debeant distingui per sacros et non sacros; 4° utrùm actus ordinum convenienter in litterâ assignentur; 5° quando ordinum characteres imprimantur.

Articulus primus. — *Utrùm debeant plures ordines distingui.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 24, *quæst.* 11, *art.* 1, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeant plures ordines distingui. Quantò enim aliqua virtus est major, tantò minùs est multiplicata. Sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, in quantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios. Cùm ergo alia sacramenta non distinguantur in plura, quæ recipiant prædicationem totius, nec hoc sacramentum debet in plures ordines distingui.

2. Præterea, si dividitur, aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas. Non autem in partes integrales, quia sic non reciperent prædicationem totius. Ergo est divisio in partes subjectivas. Sed partes subjectivæ recipiunt in plurali prædicationem generis remoti, sicut generis proximi; sicut homo et asinus sunt plura animalia, et plura corpora animata. Ergo et sacerdotium et diaconatus sicut sunt plures ordines, ita sunt plura sacramenta; cùm sacramentum sit quasi genus ad ordines.

3. Præterea, secundùm Philosophum, in 8 Ethic., cap. 10, *regimen in quo unus tantùm principatur, est nobilius regimen communitatis quàm aristocratia, quâ diversi in diversis officiis constituuntur.* Sed regimen Ecclesiæ debet esse nobilissimum. Ergo non deberet esse in Ecclesiâ distinctio ordinum ad diversos actus; sed tota potestas deberet apud unum residere; et sic deberet esse tantùm unus ordo.

Sed contra, Ecclesia est corpus Christi mysticum, simile corpori naturali, secundùm Apostolum, Rom. 12; 1 Cor. 12; Ephes. 1, et Coloss. 1. Sed in corpore naturali sunt diversa membrorum officia. Ergo et in Ecclesiâ debent esse diversi ordines.

Præterea, ministerium novi Testamenti est dignius quàm veteris, ut patet 2 Corinth. 3. Sed in veteri Testamento non solùm sacerdotes, sed etiam ministri eorum Levitæ sanctificabantur. Ergo et in novo Testamento debent consecrari per ordinis sacramentum non solùm sacerdotes, sed ministri eorum : et ita oportet quòd sint plures ordines.

Respondeo dicendum quòd ordinum multitudo est inducta in Ecclesiâ propter tria : primò quidem propter Dei sapientiam commendandam, quæ in distinctione rerum ordinata maximè relucet tam in naturalibus, quàm in spiritualibus : quod significatur in hoc quòd regina *Saba videns ordinem ministrantium Salomoni, non habebat ultra spiritum*, 3 Reg. 10, 4, deficiens in admiratione sapientiæ illius. Secundò ad subveniendum humanæ infirmitati : quia per unum non poterant omnia quæ ad divina mysteria pertinebant, expleri, sine magno gravamine : et ideò distinguuntur ordines diversi ad diversa officia : et hoc patet per hoc quòd Dominus, Numer. 11, dedit Moysi septuaginta senes in adjutorium. Tertiò ut via proficiendi hominibus amplior detur; dùm plures in diversis officiis distribuuntur, ut omnes sint Dei cooperatores; quo *nihil est divinius*, ut Dionysius dicit, cap. 3, eccles. Hierarch., cir. med.

Ad primum ergo dicendum quòd alia sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos; sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos. Et ideò secundùm diversitatem actuum oportet quòd ordinis sacramentum distinguatur, sicut potentiæ distinguuntur per actus.

Ad secundum dicendum quòd divisio ordinis non est totius integralis in suas partes, neque totius universalis, sed totius potestativi : cujus hæc est natura, quòd totum secundùm completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Et ita est hìc : tota enim plenitudo sacramenti hujus est in uno ordine, scilicet sacerdotio, sed in aliis est quædam participatio ordinis. Et hoc significatum est in hoc quod Dominus dixit, Num. 11, 17, Moysi : *Auferam de spiritu tuo, tradamque eis, ut sustineant tecum onus populi.* Et ideò omnes ordines sunt unum sacramentum.

Ad tertium dicendum quòd in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penès regem; non tamen excluduntur ministrorum potestates, quæ sunt participationes quædam regiæ potestatis. Et similiter est in ordine. In aristocratiâ autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes.

Articulus ii. — *Utrùm sint septem ordines.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint septem ordines. Ordines enim Ecclesiæ ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres tantùm sunt actus hierarchici, scilicet *purgare, illuminare et perficere*, secundùm quòd Dionysius distinguit tres ordines in 5 cap. eccles. Hierarch., inter princ. et med. Ergo non sunt septem.

2. Præterea, omnia sacramenta habent efficaciam et auctoritatem ex institutione Christi, vel saltem apostolorum ejus. Sed in doctrinâ Christi et apostolorum non fit mentio nisi de presbyteris et diaconis. Ergo videtur quòd non sint alii ordines.

3. Præterea, per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum. Sed alia sacramenta non sunt nisi sex. Ergo debent esse tantùm sex ordines.

4. Sed contra, videtur quòd debeant esse plures, quia quantò aliqua virtus est altior, tantò est minùs multiplicabilis. Sed potestas hierarchica est altiori modo in angelis quàm in nobis, ut Dionysius dicit, cap. 1 eccles. Hierarch., cir. med. Cùm ergo in hierarchiâ angelicâ sint novem ordines, totidem deberent esse in Ecclesiâ, vel plures.

5. Præterea, prophetia psalmorum est nobilior inter omnes prophetias. Sed ad pronuntiandum in Ecclesiâ alias prophetias est unus ordo, scilicet lectorum. Ergo et ad pronuntiandum psalmos deberet esse alius ordo; et præcipuè cùm in Decret., dist. 21, cap. *Cleros*, psalmista secundus ab ostiario inter ordines ponatur.

Respondeo dicendum quòd quidam sufficientiam ordinum assumunt per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas, de quibus habetur 1 Corinth. 12. Dicunt enim quòd *sermo sapientiæ* competit episcopo, quia ipse aliorum ordinator est, quod ad sapientiam pertinet; *sermo scientiæ* sacerdoti, quia debet habere clavem scientiæ; *fides* diacono, qui prædicat Evangelium; *opera virtutum* subdiacono, qui se ad opera perfectionis extendit per votum continentiæ; *interpretatio sermonum* acolytho, quod significatur in lumine quod defert; *gratia sanitatum* exorcistæ; *genera linguarum* psalmistæ; *prophetia* lectori; *discretio spirituum* ostiario, qui quosdam repellit, et quosdam admittit. Sed hoc nihil est, quia gratiæ gratis datæ non dantur eidem, sicut ordines dantur eidem. Dicitur enim 1 Cor. 12, 4 : *Divisiones gratiarum sunt.* Et iterùm ponuntur quædam quæ ordines non sunt, scilicet episcopatus et psalmistatus.

Et ideò alii assignant secundùm quamdam assimilationem ad cœlestem hierarchiam, in quâ ordines distinguuntur secundùm *purgationem, illuminationem, et perfectionem.* Dicunt enim quòd ostiarius purgat exteriùs, segregando bonos à malis etiam corporaliter; interiùs verò acolythus, quia per lumen quod portat, significat se interiores tenebras pellere, et utroque modo exorcista, quia diabolum expellit, quem utroque modo perturbat : sed *illuminatio*, quæ fit per doctrinam, quantùm ad doctrinam propheticam fit per lectores, quantùm ad apostolicam, fit per subdiaconos, quantùm ad evangelicam, per diaconos fit : sed *perfectio* communis, utpote quæ est pœnitentiæ, et baptismi, et hujusmodi, fit per sacerdotem; excellens verò per episcopum, ut consecratio sacerdotum et virginum; sed excellentissima per summum

Pontificem, in quo est plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil est : tum quia ordines cœlestis hierarchiæ non distinguuntur per prædictas actiones hierarchicas, cùm quælibet cuilibet ordinum conveniat : tum quia secundùm Dionysium, cap. 5 eccles. Hierarch., ante med., solis episcopis convenit perficere, illuminare autem sacerdotibus, purgare autem ministris omnibus.

Et ideò alii approprіant ordines septem donis; ut sacerdotio respondeat donum sapientiæ, quæ nos pane vitæ et intellectûs cibat, sicut sacerdos nos pane cœlesti reficit; sed timor ostiario, quia nos separat à malis; et sic intermedii ordines respondent mediis donis. Sed hoc iterùm nihil est, quia in quolibet ordinum septiformis gratia datur.

Et ideò aliter dicendum quòd ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiæ ordinatur, quod est sacramentum sacramentorum, ut Dionysius dicit, cap. 3 eccles. Hierarch., in princ. Sicut enim templum, et altare, et vasa, et vestes, ita et ministri, qui ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent : et hæc consecratio est ordinis sacramentum. Et ideò distinctio ordinum est accipienda secundùm relationem ad Eucharistiam : quia potestas ordinis aut est ad consecrationem ipsius Eucharistiæ, aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum Eucharistiæ. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum : et ideò cùm ordinantur, accipiunt calicem cum vino, et patenam cum pane, accipientes potestatem conficiendi corpus, et sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum, vel in ordine ad suscipientes. Si primo modo, sic est tripliciter. Primò enim est ministerium, quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento quantùm ad dispensationem, sed non quantùm ad consecrationem, quam solus sacerdos facit; et hoc pertinet ad diaconum. Unde in litterâ, 4, dist. 24, dicitur quòd ad diaconum pertinet ministrare sacerdotibus in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi : unde et ipse Christi sanguinem dispensat. Secundò est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandum in sacris vasis ipsius sacramenti : et hoc pertinet ad subdiaconos : unde dicitur in litterâ, ibid., quòd vasa corporis et sanguinis Domini portant, et oblationem in altari ponunt : et ideò accipiunt calicem de manu episcopi, sed vacuum, cùm ordinantur. Tertiò est ministerium ordinatum ad præsentandum materiam sacramenti : et hoc competit acolytho. Ipse enim, ut in litterâ, ibid., dicitur, urceolum cum vino et aquâ præparat : unde accipit urceolum vacuum. Sed ministerium ad præparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos, quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta percipienda idonei. Triplex autem est genus immundorum, secundùm Dionysium, loc. sup. cit. Quidam enim sunt omninò infideles credere nolentes; et hi totaliter etiam à visione divinorum et cœtu fidelium arcendi sunt : et hoc pertinet ad ostiarios. Quidam autem sunt volentes credere, sed nondùm instructi, scilicet catechumeni; et ad horum instructionem ordinatur ordo lectorum : et ideò prima rudimenta doctrinæ fidei, scilicet vetus Testamentum eis legendum committitur. Quidam verò sunt fideles, instructi, sed impedimentum habentes ex dæmonis potestate, scilicet energumeni; et ad hoc ministerium est ordo exorcistarum. Et sic patet ratio et numeri et gradûs ordinum.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius loquitur de ordinibus, non secundùm quòd sunt sacramenta, sed secundùm quòd ad hierarchicas actiones ordinantur. Et ideò secundùm actiones illas tres ordines distinguit : quorum primus habet omnes tres, scilicet episcopus; secundus habet duas, scilicet sacerdos; sed tertius habet unam, scilicet purgare, scilicet ipse diaconus, qui minister dicitur : et sub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quod sint sacramenta ex relatione ad maximum sacramentorum : et ideò secundùm hoc debet numerus ordinum accipi.

Ad secundum dicendum quòd in primitivâ Ecclesiâ, propter paucitatem ministrorum, omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per Dionysium, 3 cap. eccles. Hierarch., aliquant. à princ., ubi dicit : *Ministrorum alii stant ad portas templi clausas; alii aliud proprii ordinis operantur; alii autem sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem et benedictionis calicem.* Nihilominùs erant omnes prædictæ potestates, sed implicitè, in unâ diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus; et Ecclesia quod implicitè habebat in uno ordine, explicitè tradidit in diversis. Et secundùm hoc dicit Magister in litterâ, loc. sup. cit., quòd Ecclesia alios ordines sibi instituit.

Ad tertium dicendum quòd ordines ordinantur principaliter ad sacramentum Eucharistiæ, ad alia autem per consequens : quia etiam alia sacramenta ab eo quod in hoc sacramento continetur, derivantur. Unde non oportet quòd distinguantur ordines secundùm sacramenta.

Ad quartum dicendum quòd angeli differunt specie : et propter hoc in eis potest esse modus diversus accipiendi divina; ideò etiam diversæ hierarchiæ in eis distinguuntur. Sed in hominibus tantùm est una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina, qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines rerum sensibilium. Et ideò distinctio ordinum in angelis non potest esse per comparationem ad aliquod sacramentum, sicut est apud nos, sed solùm per comparationem ad hierarchicas actiones, quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis. Et secundùm hoc nostri ordines eis respondent : quia in nostrâ hierarchiâ sunt tres ordines secundùm tres hierarchicas actiones distincti, sicut in quâlibet hierarchiâ angelorum (1).

Ad quintum dicendum quòd psalmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum : quia enim psalmi cum cantu pronuntiantur, ideò dicitur psalmista, cantor. Cantor autem non est nomen ordinis specialis, tum quia cantare pertinet ad totum chorum, tum quia non habet aliquam specialem relationem ad Eucharistiæ sacramentum : quia tamen officium quoddam est, inter ordines largo modo acceptos aliquando computatur.

Articulus III. *Utrùm ordines debeant distingui per sacros et non sacros.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ordines non debeant distingui per sacros et non sacros. Omnes enim ordines sacramenta quædam sunt. Sed omnia sacramenta sunt sacra. Ergo omnes ordines sunt sacri.

2. Præterea, secundùm ordines Ecclesiæ non deputatur aliquis nisi ad divina officia. Sed omnia talia sunt sacra. Ergo et omnes ordines sunt sacri.

Sed contra est quòd ordines sacri impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum. Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum. Ergo non sunt sacri ordines.

Respondeo dicendum quod ordo sacer dicitur dupliciter : uno modo secundùm se, et sic quilibet ordo est sacer, cùm sit sacramentum quoddam; alio modo ratione materiæ circa quam habet aliquem actum : et sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam. Et sic sunt tres tantùm ordines sacri, scilicet sacerdotium et diaconatus, qui habent actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconatus, qui habet actum circa vasa consecrata : et ideò eis etiam continentia indicitur, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant (2).

(1) Ita vetera exempla : recentiora, *in quâlibet hierarchiâ una angelorum.*

(2) Hactenùs D. Thomas; sic autem prosequitur Nicolaius : Unde, dist. 28, in Decretis, cap. *Decernimus*, ex Innocentio II, in concilio Romano, cap. 5 : « Decernimus ut ii qui in

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus IV. — *Utrùm actus ordinum convenienter in litterâ assignentur.— (S. Thom., in 4 Sent., dist. 24, qu. 11, art. 2.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus ordinum inconvenienter in litterâ assignentur, 4, dist. 24, quia per absolutionem præparatur aliquis ad corpus Christi sumendum. Sed præparatio suscipientium sacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter absolutio à peccatis inter actus sacerdotis ponitur.

2. Præterea, homo per baptismum est immediatè Deo configuratus, characterem configurantem suscipiens. Sed orare et offerre oblationes sunt actus immediatè ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus potest hos actus facere, et non soli sacerdotes.

3. Præterea, diversorum ordinum diversi sunt actus. Sed oblationes in altari ponere, et epistolam legere, ad subdiaconum pertinet : crucem etiam ferunt subdiaconi coram papâ. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

4. Præterea, eadem veritas continetur in veteri et novo Testamento. Sed legere vetus Testamentum est lectorum. Ergo eâdem ratione et legere novum, et non diaconorum.

5. Præterea, apostoli nihil aliud prædicaverunt quàm Evangelium Christi, ut patet Rom. 1. Sed doctrina apostolorum committitur subdiaconis enuntianda. Ergo et doctrina Evangelii.

6. Præterea, secundùm Dionysium, cap. 5, eccles. Hierarch., ante med., quod est superioris ordinis, non debet inferiori convenire. Sed ministrare cum urceolo est actus subdiaconorum. Ergo non debet acolythis attribui.

7. Præterea, actus spirituales debent corporalibus præeminere. Sed acolythus non habet nisi actum corporalem. Ergo exorcista non habet actum spiritualem pellendi dæmones, cùm sit inferior.

8. Præterea, quæ magis conveniunt, juxta se ponenda sunt. Sed legere vetus Testamentum maximè debet convenire cum lectione novi Testamenti, quæ competit superioribus ministris. Ergo legere vetus Testamentum non debet poni actus lectoris, sed magis acolythi ; et præcipuè cùm lumen corporale quod acolythi deferunt, significet lumen spiritualis doctrinæ.

9. Præterea, in quolibet actu ordinis specialis (1) debet esset aliqua vis specialis, quam habeant ordinati præ aliis. Sed in apertione et clausione ostiorum non habent aliam potestatem ostiarii quàm alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipsorum.

Respondeo dicendum quòd, cùm consecratio quæ fit in ordinis sacramento, ordinetur ad sacramentum Eucharistiæ ut dictum est, art. præc., et art. 2, huj. qu., ad 3, ille est principalis actus uniuscujusque ordinis, secundùm quem magis proximè ordinatur ad Eucharistiæ sacramentum. Et secundùm hoc etiam unus ordo est alio eminentior, secundùm quòd unus actus magis de proximo ad prædictum sacramentum ordinatur. Sed quia ad Eucharistiæ sacramentum, quasi dignissimum, multa ordinantur ; ideò non est inconveniens ut præter principalem actum, etiam multos actus unus ordo habeat, et tantò plures, quantò est eminentior, quia virtus quantò est superior, tantò ad plura se extendit.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est præparatio suscipientium sacramentum : quædam remota, et hæc per ministros efficitur ; quædam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem (2) : et hæc pertinet ad sacerdotes : quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultimâ dispositione ad formam, et recipit formam. Et quia in proximâ dispositione ad Eucharistiam fit aliquis per hoc quòd a peccatis purgatur; ideò omnium sacramentorum, quæ sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet baptismi, pœnitentiæ et extremæ unctionis.

Ad secundum dicendum quòd actus aliqui immediatè ad Deum ordinantur dupliciter : uno modo ex parte unius personæ tantùm, sicut facere orationes singulares, et vovere, et hujusmodi : et talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Ecclesiæ : et sic solus sacerdos habet actus immediatè ad Deum ordinatos : quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesiæ, qui consecrat Eucharistiam, quæ est sacramentum universalis Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum quòd oblationes, à populo oblatæ per sacerdotem offeruntur. Et ideò duplex ministerium circa oblationes est necessarium : unum ex parte populi ; et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes à populo, et altari imponit, vel offert diacono : aliud ex parte sacerdotis : et hoc diaconi est, qui oblationes ministrat ipsi sacerdoti : et in hoc est actus principalis utriusque ordinis ; et propter hoc ordo diaconi est superior. Legere autem epistolam non est diaconi, nisi secundùm quòd actus inferiorum ordinum superioribus attribuuntur ; similiter etiam crucem ferre : et hoc secundùm consuetudinem aliquarum Ecclesiarum : quia in actibus secundariis non est inconveniens diversas consuetudines esse.

Ad quartum dicendum quòd doctrina est remota præparatio ad sacramentum suscipiendum ; et ideò pronuntiatio doctrinæ ministris committitur. Sed doctrina veteris Testamenti adhuc est magis remota quàm doctrina novi, quia non instruit de hoc sacramento nisi in figuris. Et ideò novum Testamentum superioribus ministris pronuntiandum committitur, vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi Testa-

« ordine subdiaconatûs et supra, uxores duxerint, aut concubinas habuerint, officio ac ecclesiastico beneficio careant. Cùm enim ipsi templum Domini, vasa Domini et sacrarium Spiritûs sancti debeant esse, et dici ; indignum est eos cubilibus et immunditiis deservire. » Ut et cap. *Nullum* ; ex Gregorio papâ, lib. 1 Epistolarum, epist. 42 : « Nullum facere subdiaconum præsumant episcopi nisi qui se castè victurum promiserit, quia nullus ad ministerium altaris accedere debet, nisi cujus castitas ante acceptum ministerium fuerit approbata. » Vel expressiùs et pleniùs ex Gregorii textu originali : « Eos qui post prohibitionem factam (de non continentibus ordinandis in subdiaconatum) ab uxoribus continere se noluerint, nolumus promoveri ad sacrum ordinem, quia nullus ad ministerium altaris, » etc., ut priùs. Quamvis enim à primis temporibus non haberentur *sacri* subdiaconi, et propterea permitteretur illis ut uxores ducerent, sicut ibidem Gregorius indicat, et refertur dist. 31, in Decretis, cap. *Ante triennium*, ac ob eamdem causam prohiberentur *sacrarium ingredi, vel dominica vasa contingere*, dist. 23, cap. *Non oportet*, ex concilio Laodiceno, can. 21, sed nec in episcopos eligi possent ordinario usu, sicut iterùm in Decretis, dist. 60, cap. *Nullus*, ex Urbano dicitur : « Nullus in episcopum eligatur, nisi in sacris ordinibus religiosè vivens fuerit inventus : sacros autem ordines dicimus diaconatum, et presbyteratum : hoc siquidem solos primitiva legitur habuisse Ecclesia : subdiaconos verò, quia et ipsi altaribus ministrant, opportunitate exigente, concedimus : » postmodùm tamen et cœperunt haberi *sacri*, et conjugia illis prohiberi, et sacrorum vasorum tactus eis concedi, et permitti ut ad episcopatum assumi possent quandocumque illos eligi contigisset. Unde Innocentius III, ut cap. *A multis* videre est, extra. de Ætate et Qualitate ordinandorum, post relatum Urbani papæ I supradictum decretum sic subjungit : « In quibus verbis innuitur quòd Urbanus ad statum primitivæ Ecclesiæ se referens, in quo subdiaconatus ordo *sacer* minimè dicebatur, instituit ut de subdiacono (nisi permissione Romani Pontificis vel metropolitani) non posset electio celebrari. Verùm cùm hodiè subdiaconatus inter sacros ordines computetur, sicut Urbanus papa II sub his verbis expressit : *Erubescant impii, et intelligant judicio Spiritûs sancti eos qui in sacris ordinibus (presbyteratu, diaconatu, subdiaconatu), sunt positi, si castè non vixerint, excludendos ab omni eorumdem graduum dignitate* ; statuimus ut subdiaconus in episcopum liberè valeat eligi, » etc.

(1) Al., *spiritualis*, hic et infra.
(2) Al., *dispensationem*.

menti perfectior est quam Dominus per seipsum tradidit, quàm ipsius manifestatio per apostolos. Et ideò Evangelium diaconis, epistola subdiaconis committitur.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum quòd acolythi habent actum super urceolum tantùm, non supra ea quæ in urceolo continentur; sed subdiaconus habet actum super contentis in urceolo : quia utitur aquâ et vino ad ponendum in calice, et aquam iterùm manibus sacerdotis præbet : et diaconus, sicut et subdiaconus, solum actum habet super calicem, non super contenta, sed sacerdos super contenta. Et ideò sicut subdiaconus in suî ordinatione accipit calicem vacuum, sacerdos plenum; ita acolythus urceolum vacuum, sed subdiaconus plenum. Et sic est quædam connexio in ordinibus.

Ad septimum dicendum quòd corporales actus acolythi magis de proximo ordinantur ad actum sacrorum ordinum quàm exorcistæ actus, quamvis sit aliquo modo spiritualis : quia acolythi habent ministerium super vasa, in quibus materia sacramenti continetur, quantùm ad vinum, quod vase continente indiget propter suî humiditatem. Et ideò inter omnes ordines minores ordo acolythorum superior est.

Ad octavum dicendum quòd actus acolythorum se habet propinquiùs ad actus principales superiorum ministrorum, quàm actus aliorum minorum ordinum, ut per se patet; et similiter etiam quantùm ad actus secundarios, quibus populum per doctrinam disponunt : quia acolythus doctrinam novi Testamenti visibiliter figurat, lumen portans; sed lector recitando figurat alias : ideò acolythus est superior; similiter etiam exorcista : quia sicut se habet actus lectoris ad actum secundarium diaconi et subdiaconi, ita se habet actus exorcistæ ad secundarium actum sacerdotis, scilicet ligare et absolvere, per quem totaliter homo à servitute diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatissimus ordinis progressus : quia sacerdoti quantùm ad actum ejus principalem, scilicet consecrare corpus Christi, cooperantur tantùm tres superiores ordines; sed quantùm ad actum ejus secundarium, qui est absolvere et ligare, cooperantur superiores et inferiores.

Ad nonum dicendum quòd quidam dicunt quòd in susceptione ordinis ostiario datur quædam vis divina, ut arcere possit alios ab introitu templi, sicut et in Christo fuit, quando ejecit vendentes de templo. Sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam quàm ad gratiam sacramenti.

Et ideò dicendum quòd suscipit potestatem ut ex officio hoc agere possit; quamvis etiam ab aliis fieri possit, sed non ex officio. Et ita est in omnibus actibus minorum ordinum, quòd possint per alios licitè fieri, quamvis illi ad hoc non habeant aliquod officium : sicut etiam in domo non consecratâ potest dici missa, quamvis consecratio ecclesiæ ad hoc ordinetur ut in eâ missa dicatur.

Articulus v. — *Utrùm sacerdoti character imprimatur in ipsâ calicis porrectione.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacerdoti character non imprimatur in ipsâ calicis porrectione. Quia consecratio sacerdotis fit cum quâdam unctione, sicut et confirmatio. Sed in confirmatione in ipsâ unctione imprimitur character. Ergo etiam in sacerdotio, et non in calicis porrectione.

2. Præterea, Dominus dedit discipulis sacerdotalem potestatem, quando dixit : *Accipite Spiritum sanctum : quorum remiseritis peccata*, etc.; Joan. 20, 22. Sed Spiritus sanctus datur per manûs impositionem; ergo et in ipsâ manûs impositione imprimitur character ordinis.

3. Præterea, sicut consecrantur ministri, ita et vestes ministrorum. Sed vestes sola benedictio consecrat. Ergo et in ipsâ benedictione episcopi consecratio sacerdotis efficitur.

4. Præterea, sicut sacerdoti datur calix, ita et vestis sacerdotalis. Ergo si in datione calicis imprimitur character, eâdem ratione et in datione casulæ; et sic sacerdos haberet duos characteres : quod falsum est.

5. Præterea, ordo diaconi conformior est ordini sacerdotis, quàm ordo subdiaconi. Sed si character imprimeretur sacerdoti in ipsâ calicis porrectione, subdiaconus esset conformior sacerdoti quàm diaconus : quia subdiaconus characterem recipit in ipsâ calicis porrectione, non autem diaconus. Ergo character sacerdotalis non imprimitur in ipsâ calicis porrectione.

6. Præterea, acolythorum ordo magis appropinquat ad actum sacerdotis per hoc quòd habet actum super urceolum, quàm per hoc quòd habet actum super candelabrum. Sed magis imprimitur character in acolythis, quando accipiunt candelabrum, quàm quando accipiunt urceolum : quia nomen acolythi cerei portationem significat. Ergo in sacerdote non imprimitur character, quando calicem accipit.

Sed contra, principalis actus ordinis sacerdotis est consecrare corpus Christi. Sed ad hoc datur illi potestas in calicis porrectione. Ergo tunc imprimitur character.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est, art. præc. ad 1, ejusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo præparare ad formam. Unde episcopus in collatione ordinum duo facit : præparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Præparat quidem et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut idonei sint ad potestatem accipiendam; quæ quidem præparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manûs impositione et unctione. Per benedictionem divinis obsequiis mancipantur, et ideò benedictio omnibus datur. Sed per manûs impositionem datur plenitudo gratiæ, per quam ad magna officia sint idonei. Et ideò solis diaconis et sacerdotibus fit manûs impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni sicut principali, et alteri sicut ministro. Sed unctione ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur, et ideò unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt; sicut etiam calix inungitur, qui continet sanguinem, et patena, quæ continet corpus. Sed potestatis collatio fit per hoc quòd datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet. Et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideò in ipsâ datione calicis sub formâ verborum determinatâ, character sacerdotalis imprimitur.

Ad primum ergo dicendum quòd in confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem, et ideò character ibi non imprimitur in aliquâ exhibitione alicujus rei, sed in solâ manûs impositione et unctione. Sed in ordine sacerdotali aliter est, et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd Dominus discipulis dedit potestatem sacerdotalem, quantùm ad principalem actum, ante passionem in cœnâ, quando dixit : *Accipite et manducate;* unde subjunxit : *Hoc facite in meam commemorationem*, Lucæ 22, 19. Sed post resurrectionem dedit eis potestatem sacerdotalem, quantùm ad actum secundarium, qui est ligare et solvere.

Ad tertium dicendum quòd in vestibus non requiritur alia consecratio, nisi quòd divino cultui mancipentur, et ideò sufficit eis pro consecratione benedictio. Sed aliter est de ordinatis, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem quæ in eo requiritur ad actum potestatis exequendum. Et ideò nec sacerdoti nec alicui alii imprimitur character in alicujus vestis datione.

Ad quintum dicendum quòd potestas diaconi est

media inter potestatem subdiaconi et sacerdotis. Sacerdos enim directè habet potestatem super corpus Christi, subdiaconus autem super vasa tantùm; sed diaconus super corpus Christi in vase contentum. Unde ejus non est tangere corpus Christi, sed portare corpus in patenâ, et dispensare sanguinem cum calice. Et ideò ejus potestas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vasis tantùm, nec per dationem materiæ; sed exprimitur potestas ejus ad actum secundarium tantùm, in hoc quòd datur ei liber Evangeliorum, et in hâc potestate intelligitur alia, et ideò in ipsâ libri datione imprimitur character.

Ad sextum dicendum quòd principalior actus acolythi est quo ministrat in urceolo, quàm quo ministrat in candelabro; quamvis denominetur ab actu secundario, propter hoc quòd est magis notus, et magis proprius ei; et ideò in datione urceoli imprimitur acolytho character, virtute verborum ab Episcopo prolatorum.

QUÆSTIO XXXVIII.

De conferentibus hoc sacramentum. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conferentibus hoc sacramentum.

Circa quod quæruntur duo: 1° utrùm solus episcopus possit hoc sacramentum conferre; 2° utrùm hæreticus vel quicumque alius ab Ecclesiâ præcisus possit hoc sacramentum conferre.

Articulus primus. — *Utrùm tantùm episcopus ordinis sacramentum conferat.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 25, *qu.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non tantùm episcopus ordinis sacramentum conferat, quia manûs impositio ad consecrationem aliquid facit. Sed sacerdotibus qui ordinantur, non solus episcopus manus imponit, sed etiam sacerdotes adstantes. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

2. Præterea, tunc unicuique datur potestas ordinis, quando id ei exhibetur quod ad actum sui ordinis pertinet. Sed subdiaconis datur urceolus cum aquâ, mantili et manutergio ab archidiacono; similiter acolythis candelabrum cum cereo, et urceolus vacuus. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

3. Præterea, illa quæ sunt ordinis, non possunt alicui committi qui non habet ordinem. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus, qui non sunt episcopi, sicut presbyteris cardinalibus. Ergo conferre ordines non est episcopalis ordinis.

4. Præterea, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed ordinis sacramentum ordinatur ad Eucharistiam, sicut accessorium ad principale. Cùm ergo sacerdos consecret Eucharistiam, ipse etiam poterit ordines conferre.

5. Præterea, plus distat sacerdos à diacono, quàm episcopus ab episcopo. Sed episcopus potest consecrare episcopum. Ergo et sacerdos potest promovere diaconum.

Sed contra, nobiliori modo applicantur ad divinum cultum ministri per ordines quàm vasa sacra. Sed consecratio vasorum pertinet ad solum episcopum. Ergo multò fortiùs consecratio ministrorum.

Præterea, sacramentum ordinis est excellentius quàm confirmationis. Sed solus episcopus confirmat. Ergo multò magis solus confert ordinis sacramentum.

Præterea, virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur. Sed virgines benedicere est solius episcopi. Ergo multò magis solus ipse potest aliquos ordinare.

Respondeo dicendum quòd potestas episcopalis habet se ad potestatem ordinum inferiorum, sicut politica, quæ conjectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes, quæ conjectant aliquod bonum speciale, ut ex dictis patet, quæst. 37, art. 1, in corp., et ad 3. Politica autem ponit, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 2, à princ., legem inferioribus, scilicet quis quam debeat exercere, et quantùm, et qualiter. Et ideò ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alios collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur, et ideò ipse etiam solus virgines benedicit, quæ figuram gerunt Ecclesiæ Christo desponsatæ, cujus cura ipsi principaliter committitur; ipse etiam in ministeriis ordinum ordinandos consecrat; et vasa, quibus uti debent, eis determinat suâ consecratione; sicut et officia secularia in civitatibus distribuuntur ab illo qui habet excellentiorem potestatem, sicut à rege.

Ad primum ergo dicendum quòd in impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet, art. præc., sed gratia, secundùm quam ad exequendum ordinem sint idonei. Et quia indigent amplissimâ gratiâ, ideò sacerdotes manus cum episcopo imponunt eis qui in sacerdotes promoventur, sed diaconis solus episcopus.

Ad secundum dicendum quòd quia archidiaconus est quasi princeps ministerii, ideò omnia quæ ad ministerium pertinent, ipse tradit; sicut cereum, quo acolythus diacono servit ante eum ad Evangelium, ipsum portando, et urceolum, quo servit subdiacono; et similiter dat subdiacono ea quibus superioribus ordinibus servit. Sed tamen in illis non consistit principalis actus subdiaconi, sed in hoc quòd cooperatur circa materiam sacramenti; et ideò characterem accipit in hoc quòd datur ei calix ab episcopo. Sed acolythus accipit characterem ex verbis episcopi in hoc quòd accipit prædicta ab archidiacono, et magis in acceptione urceoli quàm candelabri. Unde non sequitur quòd archidiaconus ordinem conferat.

Ad tertium dicendum quòd papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non episcopo ea quæ ad episcopalem dignitatem pertinent, dummodò illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Christi. Et ideò ex ejus commissione aliquis sacerdos simplex potest conferre minores ordines, et confirmare, non autem aliquis non sacerdos; nec iterùm sacerdos majores ordines, qui habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum papa non habet majorem potestatem quàm simplex sacerdos.

Ad quartum dicendum quòd quamvis sacramentum Eucharistiæ sit maximum sacramentum in se, tamen non collocat in aliquo officio, sicut ordinis sacramentum. Et ideò non est similis ratio.

Ad quintum dicendum quòd ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solùm propinquitas, sed et completio potestatis. Et quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut episcopus, ideò non sequitur quòd possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus.

Articulus II. — *Utrùm hæretici et ab Ecclesiâ præcisi possint ordines conferre.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 25, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæretici et ab Ecclesiâ præcisi non possint ordines conferre. Majus est enim conferre ordines quàm aliquem absolvere vel ligare. Sed hæreticus non potest absolvere vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

2. Præterea, sacerdos ab Ecclesiâ separatus conficere potest, quia in eo character indelebiliter manet, per quem hoc potest. Sed episcopus non accipit aliquem characterem in suî promotione. Ergo non est necesse quòd episcopalis potestas remaneat in eo post separationem ejus ab Ecclesiâ.

3. Præterea, in nullâ communitate ille qui à communitate expellitur, potest officia communitatis disponere. Sed ordines sunt quædam officia Ecclesiæ.

Ergo ille qui extra Ecclesiam ponitur, non potest ordines conferre.

4. Præterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed hæreticus non continuatur passioni Christi neque per propriam fidem, cùm sit infidelis, neque per fidem Ecclesiæ, cùm sit ab Ecclesiâ separatus. Ergo non potest sacramentum ordinis conferre.

5. Præterea, in ordinis collatione exigitur benedictio. Sed hæreticus non potest benedicere; quinimò benedictio ejus in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in litterâ inductas, 4, dist. 25. Ergo non potest ordines conferre.

Sed contra est quòd aliquis episcopus in hæresim lapsus, quando reconciliatur, non iterùm consecratur. Ergo non amisit potestatem, quam habebat, ordines conferendi.

Præterea, major est potestas conferendi ordines, quàm potestas ordinum. Sed potestas ordinum non amittitur propter hæresim vel aliquid hujusmodi. Ergo nec potestas conferendi ordines.

Præterea, sicut baptizans exhibet tantùm ministerium exterius, ita et conferens ordines, Deo interiùs operante. Sed nullâ ratione aliquis ab Ecclesiâ præcisus amittit baptizandi potestatem. Ergo nec ordines conferendi.

Respondeo dicendum quòd circa hoc ponuntur in litterâ, loco cit., quatuor opiniones. Quidam enim dixerunt quòd hæretici, quamdiù ab Ecclesiâ tolerantur, habent potestatem ordines conferendi, non autem postquàm fuerint ab Ecclesiâ præcisi; similiter nec degradati, et alii hujusmodi. Et hæc est prima opinio. Sed hoc non potest esse, quia omnis potestas quæ datur cum aliquâ consecratione, nullo casu contingente tolli potest, re ipsâ durante, sicut nec ipsa consecratio annullari, quia etiam altare vel chrisma semel consecrata perpetuò consecrata manent. Unde cùm episcopalis potestas cum quâdam consecratione detur, oportet quòd perpetuò maneat, quantùmcumque aliquis peccet, vel ab Ecclesiâ præcidatur.

Et ideò alii dixerunt quòd præcisi ab Ecclesiâ, qui in Ecclesiâ episcopalem potestatem habuerunt, retinent potestatem alios ordinandi et promovendi, sed promoti ab eis hoc non habent. Et hæc est quarta opinio. Sed hoc etiam non potest esse, quia si illi qui fuerunt in Ecclesiâ promoti, retinent potestatem quam acceperunt, patet quòd exequendo suam potestatem, veram consecrationem faciunt; ideò verè tribuunt omnem potestatem quæ cum consecratione datur, et sic ordinati ab eis vel promoti habent eamdem potestatem quam ipsi.

Et ideò alii dixerunt quòd etiam præcisi ab Ecclesiâ possunt ordines conferre et alia sacramenta, dummodò formam debitam et intentionem servent, et quantùm ad primum effectum, qui est collatio sacramenti, et quantùm ad ultimum, qui est collatio gratiæ. Et hæc est secunda opinio. Sed hoc etiam non potest stare, quia ex hoc ipso quòd aliquis hæretico præciso ab Ecclesiâ in sacramentis communicat, peccat, et ita fictus accedit, et gratiam consequi non potest, nisi fortè in baptismo in articulo necessitatis.

Et ideò alii dicunt quòd vera sacramenta conferunt; sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiæ. Et hæc est tertia opinio, quæ vera est.

Ad primum ergo dicendum quòd effectus absolutionis non est aliud quàm remissio peccatorum, quæ per gratiam fit, et ideò hæreticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre; et iterùm quia ad absolutionem requiritur jurisdictio, quam non habet ab Ecclesiâ præcisus.

Ad secundum dicendum quòd in promotione ipsius episcopi datur ei potestas, quæ perpetuò manet in eo, quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directè ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum; et tamen indelebiliter manet, sicut character, quia per consecrationem datur.

Ad tertium dicendum quòd illi qui promoventur ab hæreticis, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licitè possint in suis ordinibus ministrare, ratione illâ quam objectio tangit.

Ad quartum dicendum quòd per fidem Ecclesiæ continuantur passioni Christi, quia quamvis in eâ non sint secundùm se, sunt tamen in eâ secundùm formam Ecclesiæ quam servant.

Ad quintum dicendum quòd hoc est referendum ad ultimum effectum sacramentorum, ut tertia opinio dicit.

QUÆSTIO XXXIX.

De impedimentis hujus sacramenti. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimentis hujus sacramenti.

Circa quod quæruntur sex : 1° utrùm sexus fœmineus impediat hujus sacramenti susceptionem; 2° utrùm carentia usûs rationis; 3° utrùm servitus; 4° utrùm homicidium; 5° utrùm illegitima nativitas; 6° utrùm defectus membrorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sexus fœmineus impediat ordinis susceptionem.* — (*S. Th., ubi sup., quæst.* 2, *art.* 1 *et* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sexus fœmineus non impediat ordinis susceptionem, quia officium prophetæ est majus quàm officium sacerdotis, quia propheta est medius inter Deum et sacerdotes, sicut sacerdos inter Deum et populum. Sed prophetæ officium aliquando mulieribus est concessum, ut patet 4 Reg. 22. Ergo et sacerdotii officium eis competere potest.

2. Præterea, sicut ordo ad quamdam eminentiam pertinet, ita et prælationis officium, et martyrium, et religionis status. Sed prælatio committitur mulieribus in novo Testamento, ut patet de abbatissis, et in veteri, ut patet de Debborâ, quæ judicavit Israel, Judic. 4. Competit etiam eis martyrium et religionis status. Ergo et ordo Ecclesiæ.

3. Præterea, ordinum potestas in animâ fundatur. Sed sexus non est in animâ. Ergo diversitas sexûs non facit distinctionem in receptione ordinum.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Timoth. 2, 12 : *Mulierem in Ecclesiâ docere non permitto, nec dominari in virum.*

Præterea, in ordinandis præexigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti. Sed corona vel tonsura non competit mulieribus, ut patet 1 ad Cor. 11. Ergo nec ordinum susceptio.

Respondeo dicendum quòd quædam requiruntur in recipiente sacramentum, quasi de necessitate sacramenti, quæ si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti; quædam verò requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti, propter congruitatem ad sacramentum; et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti. Dicendum ergo quòd sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinum, non solùm secundo modo, sed etiam primo. Unde etsi mulieri exhibeantur omnia quæ in ordinibus fiunt, ordinem tamen non suscipit, quia cùm sacramentum sit signum, in eis quæ in sacramento aguntur, requiritur non solùm res, sed significatio rei, sicut dictum est qu. 32, art. 2, in extremâ unctione requiri quòd sit infirmus, ut significetur curatione indigens. Cùm igitur in sexu fœmineo non possit significari aliqua eminentia gradûs, quia mulier statum subjectionis habet, ideò non potest ordinis sacramentum suscipere.

Quidam autem dixerunt quòd sexus virilis est de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti, quia etiam in Decretis, cap. *Mulieres*, dist. 32, et cap. *Diaconissam*, 27, quæst. 1, fit mentio de diaconissâ et presbyterâ. Sed diaconissa ibi dicitur quæ in aliquo actu diaconi participat, scilicet quæ legit

homilias in ecclesiâ; presbytera autem dicitur vidua, quia presbyter idem est quòd senior.

Ad primum ergo dicendum quòd prophetia non est sacramentum, sed Dei donum. Unde ibi non exigitur significatio, sed solùm res. Et quia secundùm rem in his quæ sunt animæ mulier non differt à viro, cùm quandoque mulier inveniatur melior quantùm ad animam multis viris, ideò donum prophetiæ et alia hujusmodi potest recipere, sed non ordinis sacramentum.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium. De abbatissis tamen dicitur quòd non habent prælationem ordinariam, sed quasi ex commissione, propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debbora autem in temporalibus præfuit, non in sacerdotalibus, sicut et nunc possunt mulieres temporaliter dominari.

ARTICULUS II. — *Utrùm pueri et carentes usu rationis ordines possint suscipere.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri et qui carent usu rationis, non possint ordines suscipere, quia, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 25, sacri canones in suscipientibus ordines certum et determinatum tempus statuerunt ætatis. Sed hoc non esset, si pueri recipere possent ordinis sacramentum. Ergo, etc.

2. Præterea, ordinis sacramentum est dignius quàm matrimonium. Sed pueri et alii carentes usu rationis non possunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines suscipere.

3. Præterea, ejus est potentia cujus est actus, secundùm Philosophum in lib. de Somno et Vigil., cap. 1, à princ. Sed actus ordinis requirit usum rationis. Ergo et ordinum potestas.

Sed contra, illi qui est ante annos discretionis promotus ad ordines, sine iteratione ipsorum quandoque in eis conceditur ministrare, ut patet extra de Cler. per saltum prom. Hoc autem non esset, si ordinem non suscepisset. Ergo puer potest ordines suscipere.

Præterea, alia sacramenta in quibus character imprimitur, possunt pueri suscipere, videlicet baptismum et confirmationem. Ergo pari ratione et ordines.

Respondeo dicendum quòd per pueritiam et alios defectus quibus tollitur usus rationis, præstatur impedimentum actui. Et ideò omnia illa sacramenta quæ actum requirunt suscipientis sacramentum, talibus non competunt sicut pœnitentia, matrimonium, et hujusmodi. Sed quia potestates infusæ sunt priores actibus, sicut et naturales, quamvis acquisitæ sint posteriores, remoto autem posteriori, non tollitur priùs, ideò omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitùs datur, possunt pueri suscipere, et alii qui usu rationis carent; hàc tamen distinctione habitâ, quòd in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate, propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate præcepti, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit et spes profectûs, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipiunt ordinem, quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quæ eis committuntur, tamen per assuefactionem idonei reddentur. Sed ad majores ordines requiritur usus rationis et de honestate, et de necessitate præcepti, et propter votum continentiæ quod habent annexum, et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi etiam in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam animarum pastoralem; et ideò est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quòd usum rationis habeat.

Quidam autem dicunt quòd ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur.

Ad primum ergo dicendum quòd non omne quod est de necessitate præcepti, est de necessitate sacramenti, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd matrimonium causat consensus, qui sine usu rationis esse non potest. Sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientium: quod patet ex hoc quòd nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione; et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd ejusdem est actus et potentia; sed tamen aliquando potentia præcedit, sicut liberum arbitrium, usum suum. Et sic est in proposito.

ARTICULUS III.— *Utrùm servitus impediat aliquem à susceptione ordinis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd servitus non impediat aliquem à susceptione ordinis. Subjectio enim corporalis non repugnat prælationi spirituali. Sed in servo est subjectio corporalis. Ergo non impeditur quin possit suscipere prælationem spiritualem, quæ in ordine datur.

2. Præterea, illud quod est occasio humilitatis, non debet impedire susceptionem alicujus sacramenti. Sed servitus est hujusmodi: unde Apostolus consulit quòd si aliquis possit, magis utatur servitute, 1 Corinth. 7. Ergo non debet impedire à promotione ordinis.

3. Præterea, magis est turpe clericum in servum vendi, quàm servum in clericum promoveri. Sed licitè clericus in servum vendi potest: quia episcopus Nolanus, scilicet Paulinus, seipsum in servum vendidit, ut in Dialog (Greg., lib. 3, cap. 1) legitur. Ergo multò fortiùs potest servus in clericum promoveri.

4. Sed contra, videtur quòd impediat quantùm ad necessitatem sacramenti, quia mulier non potest suscipere ordinis sacramentum ratione subjectionis. Sed major subjectio est in servo. quia mulier non datur viro in ancillam: propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo et servus hoc sacramentum non potest suscipere.

5. Præterea, aliquis ex quo suscipit ordinem, tenetur in ordine ministrare. Sed non potest simul ministrare domino suo carnali, et in spirituali ministerio. Ergo videtur quòd non possit ordinem suscipere, quia dominus debet servari indemnis.

Respondeo dicendum quòd in susceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis. Et quia nullus potest alteri dare quod suum non est; ideò servus, qui non habet potestatem suî, non potest ad ordines promoveri. Si tamen promovetur, ordinem suscipit: quia libertas non est de sacramenti necessitate, licèt sit de necessitate præcepti; cùm non impediat potestatem, sed actum tantùm. Et similis ratio est de omnibus qui sunt aliis obligati, ut ratiociniis detenti, et hujusmodi personæ.

Ad primum ergo dicendum quòd in susceptione spiritualis potestatis est aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda: et ideò per corporalem subjectionem impeditur.

Ad secundum dicendum quòd ex multis aliis quæ non præstant impedimentum executioni ordinum, potest aliquis occasionem humilitatis accipere. Et ideò ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd beatus Paulinus ex abundantiâ charitatis spiritu Dei ductus hoc fecit, quod rei eventus probavit, quia per ejus servitutem multi de grege suo sunt à servitute liberati. Et ideò non est ad consequentiam trahendum, quia *ubi spiritus Domini, ibi libertas;* 2 Cor. 3, 17.

Ad quartum dicendum quòd signa sacramentalia ex naturali similitudine repræsentant. Mulier autem ex naturâ habet subjectionem, sed non servus. Et ideò non est simile.

Ad quintum dicendum quòd si est promotus, sciente domino suo, et non reclamante, ex hoc ipso efficitur ingenuus; si autem eo nesciente, tunc episcopus

et ille qui præsentavit, tenentur domino in duplum quàm sit pretium servi, si sciverunt ipsum esse servum : aliàs si servus habeat peculium, debet seipsum redimere, alioquin redigeretur in servitutem domini sui, non obstante quòd ordinem suum exequi non potest.

Articulus iv. — *Utrùm propter homicidium debeat aliquis ab ordinibus prohiberi.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd propter homicidium non debeat aliquis prohiberi à sacris ordinibus, quia ordines nostri sumpserunt initium à Levitarum officio, ut in præcedenti distinctione dictum est, 4, dist. 24, quæst. 3, art. 1, quæst. 1, ad 1. Sed Levitæ consecraverunt manus suas in sanguinis effusione fratrum suorum, ut patet Exodi 32. Ergo et in novo Testamento non debent aliqui ab susceptione ordinum prohiberi propter sanguinis effusionem.

2. Præterea propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo sacramento. Sed aliquando sanguis effunditur per justitiam, sicut à judice ; et peccaret habens officium, si non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc à sacramenti susceptione.

3. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed aliquis sine culpâ quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter. Ergo non debet incurrere irregularitatis pœnam.

Sed contra hoc sunt plura canonum statuta, cap. *Miror*, et cap. *Clericum*, et cap. *De his cler.*, dist. 1, et cap. *Continebatur*, de Homic. volunt., et Ecclesiæ consuetudo.

Respondeo dicendum quòd omnes ordines referuntur ad Eucharistiæ sacramentum, quod est sacramentum pacis nobis factæ per effusionem sanguinis Christi. Et quia homicidium maximè contrariatur paci, et homicidæ magis conformantur occidentibus Christum quàm ipsi Christo occiso, cui omnes ministri prædicti sacramenti debent conformari, ideò de necessitate præcepti est quòd non sit homicida qui ad ordines promovetur ; quamvis non sit de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum quòd vetus lex inferebat pœnam sanguinis, non autem nova lex. Et ideò non est simile de ministris veteris et novæ legis, quæ est *jugum suave et onus leve ;* Matth. 11.

Ad secundum dicendum quòd irregularitas non incurritur propter peccatum tantùm, sed principaliter propter ineptitudinem personæ ad sacramentum Eucharistiæ ministrandum. Et ideò judex et omnes qui in causâ sanguinis ei participant, sunt irregulares, propter hoc quòd effusio sanguinis non decet ministros dicti sacramenti.

Ad tertium dicendum quòd nullus facit nisi illud cujus est causa, quod est voluntarium in homine. Et ideò ille qui ignorans hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida ; nec irregularitatem incurrit, nisi operam dederit illicitæ rei vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodò efficitur voluntarium. Non autem hoc est propter hoc quòd culpâ careat, quia etiam sine culpâ incurritur irregularitas. Et ideò etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat homicidium committens, nihilominùs irregularis est.

Articulus v. — *Utrùm illegitimè nati debeant ab ordinibus suscipiendis impediri.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd illegitimè nati non debeant ab ordinibus suscipiendis impediri, quia filius non debet portare iniquitatem patris ; Ezech. 18. Portaret autem, si propter hoc impediretur ab ordinibus suscipiendis. Ergo, etc.

2. Præterea, magis impeditur aliquis propter defectum proprium quàm alienum. Sed à susceptione ordinum propter illicitum concubitum suum non semper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitum patris sui.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 23, 2 : *Non ingredietur manzer, hoc est de scorto natus, in Ecclesiam Domini, usque ad decimam generationem.* Ergo multò minùs debet promoveri ad ordines.

Respondeo dicendum quòd ordinati in quâdam dignitate præ aliis constituuntur. Et ideò ex quâdam honestate requiritur in eis claritas quædam, non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti, ut scilicet sint bonæ famæ, bonis moribus ornati, non publicè pœnitentes. Et quia obscuratur hominis claritas ex vitiosâ origine ; ideò etiam ex illegitimo toro nati à susceptione ordinum repelluntur, nisi cum eis dispensetur : et tantò est difficilior eorum dispensatio, quantò eorum origo est turpior.

Ad primum ergo dicendum quòd irregularitas non est pœna iniquitati debita. Et ideò patet quòd illegitimè nati non portant iniquitatem patris, ex hoc quòd irregulares sunt.

Ad secundum dicendum quòd ea quæ per actum proprium committuntur, possunt per pœnitentiam et actum contrarium aboleri ; non autem ea quæ ex naturâ sunt ; et ideò non est simile de vitioso actu, et de vitiosâ origine.

Articulus vi. — *Utrùm propter defectum membrorum debeat aliquis impediri.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri, quia afflictio non debet addi afflicto. Ergo non debet privari ordinis gradu propter pœnam corporalis defectûs.

2. Præterea, plus exigitur ad actum ordinis integritas discretionis quàm integritas corporis. Sed aliqui possunt promoveri ante annos discretionis. Ergo et cum corporis defectu.

Sed contra, tales prohibebantur à ministerio veteris legis ; Levitic. 21. Ergo multò fortiùs debent in novâ lege prohiberi. De bigamiâ verò dicetur in tractatu de Matrimonio, quæst. 66.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, artic. præc., aliquis efficitur ineptus ad susceptionem ordinum vel propter impedimentum actûs, vel propter impedimentum claritatis personæ. Et ideò patientes defectum in membris impediuntur à susceptione ordinis, si sit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obscuretur personæ claritas (ut abscissio nasi), vel periculum in executione facere possit ; aliàs non impediuntur. Hæc autem integritas exigitur de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XL.

De his quæ sunt annexa sacramento ordinis. — (*In septem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ sunt annexa sacramento ordinis : et circa hoc quæruntur septem : 1° utrùm ordinati debeant habere coronæ rasuram et tonsuram ; 2° utrùm corona sit ordo ; 3° utrùm per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis ; 4° utrùm supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis ; 5° utrùm episcopatus sit ordo ; 6° utrùm supra episcopos possit esse aliqua potestas superior in Ecclesiâ ; 7° utrùm vestes ministrorum convenienter sint in Ecclesiâ institutæ.

Articulus primus. — *Utrùm ordinati debeant tonsuram deferre.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 24, *qu.* 3, *art.* 1, 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordinati non debeant coronæ rasuram habere, quia Dominus comminatur captivitatem et dispersionem his qui sic attondentur : ut patet Deuteron. 32, 42 : *De captivitate nudati inimicorum capitis ;* et Jerem. 49, 32 : *Dispergam eos in omnem ventum, qui sunt attonsi in comam.* Sed ministris Christi non debetur captivitas, sed libertas. Ergo coronæ rasura et tonsura eis non competit.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed figura coronæ præcessit in veteri lege in tonsurâ Nazaræorum, sicut in litterâ, 4, dist. 24, dicitur

Ergo cùm Nazaræi non essent ordinati ad ministerium divinum, videtur quòd ministris Ecclesiæ non debeatur tonsura, vel rasura coronæ : et hoc etiam videtur per hoc quòd conversi, qui non sunt ministri Ecclesiæ, tondentur in religionibus.

3. Præterea, per capillos superflua significantur, quia capilli ex superfluis generantur. Sed ministri altaris omnem superfluitatem à se debent expellere. Ergo totaliter debent caput radere, et non in modum coronæ.

Sed contra est, quia secundùm Gregorium (implic. sup. illud 4 Ps. pœnitent. : *Et reges ut serviant*), *servire Deo regnare est.* Sed corona est signum regni. Ergo illis qui ad divinum ministerium applicantur, corona competit.

Præterea, capilli in velamen dati sunt, ut patet 1 Corinth. 11. Sed ministri altaris debent habere mentem revelatam. Ergo competit eis rasura coronæ.

Respondeo dicendum quòd eis qui ad divina ministeria applicantur, competit rasura, et tonsura, in modum coronæ, ratione figuræ : quia corona est signum regni et perfectionis, cùm sit circularis : illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent. Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus à contemplatione divinorum retardetur, et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus comminatur illis qui hoc ad cultum dæmonum faciebant.

Ad secundum dicendum quòd ea quæ fiebant in veteri Testamento, imperfectè repræsentant ea quæ sunt in novo. Et ideò ea quæ pertinent ad ministros novi Testamenti, non solùm significabantur per officia Levitarum, sed etiam per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaræi autem profitebantur perfectionem quamdam in depositione comæ, significantes temporalium contemptum, quamvis non in modum coronæ deponerent, sed omninò totum, quia nondùm erat tempus regalis et perfecti sacerdotii. Et similiter etiam conversi tondentur propter renuntiationem temporalium; sed non raduntur, quia non occupantur divinis ministeriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

Ad tertium dicendum quòd non solùm debet significari temporalium abjectio, sed etiam regalis dignitas in formâ coronæ; et ideò non debet totaliter coma tolli, et etiam ne indecens videatur.

ARTICULUS II.— *Utrùm corona sit ordo.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd corona sit ordo, quia in actibus Ecclesiæ spiritualia corporalibus respondent. Sed corona est quoddam corporale signum quod Ecclesia adhibet. Ergo videtur quòd signatum interius ei respondeat : et ita in coronatione imprimetur character, et erit ordo.

2. Præterea, sicut ab episcopo solùm datur confirmatio, et alii ordines, ita et corona. Sed in confirmatione et aliis ordinibus imprimitur character. Ergo et in coronâ : et sic idem quod priùs.

3. Præterea ordo importat quemdam dignitatis gradum. Sed clericus, hoc ipso quòd clericus est, in gradu supra populum constituitur. Ergo corona, per quam efficitur clericus, est aliquis ordo.

Sed contra, nullus ordo datur nisi in missæ celebratione. Sed corona datur etiam absque officio missæ. Ergo non est ordo.

Præterea, in collatione cujuslibet ordinis fit mentio de aliquâ potestate datâ; non autem in collatione coronæ. Ergo non est ordo.

Respondeo dicendum quòd ministri Ecclesiæ à populo separantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quædam sunt quæ per potentias determinatas sunt exercenda; et ad hoc datur spiritualis potestas ordinis : quædam autem sunt quæ communiter à toto ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes; et ad hoc non præexigitur aliqua potestas ordinis, sed solùm quædam deputatio ad tale officium : et hoc fit per coronam. Et ideò non est ordo, sed præambulum ad ordinem.

Ad primum ergo dicendum quòd corona habet interiùs aliquid spirituale quod ei respondet, sicut signatum signo; sed hoc non est aliqua spiritualis potestas; et ideò in coronâ non imprimitur character, nec est ordo.

Ad secundum dicendum quòd quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum. Et ideò talis deputatio debet fieri per summum ministrum, scilicet per episcopum, qui etiam vestes benedicit, et vasa, et alia omnia quæ ad divinum cultum applicantur.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc quòd aliquis est clericus, est in altiori statu quàm laicus; non tamen habet ampliorem potestatis gradum, qui ad ordinem requiritur.

ARTICULUS III.— *Utrùm per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis. Ipsi enim dicunt, cùm coronantur : *Dominus pars hæreditatis meæ.* Sed, sicut dicit Hieronymus epist. ad Nepotian., inter princ. et med., *Dominus cum his temporalibus pars fieri dedignatur.* Ergo renuntiant temporalibus.

2. Præterea, justitia ministrorum novi Testamenti debet abundare super ministros veteris Testamenti, ut patet Matth. 5. Sed ministri veteris Testamenti, scilicet Levitæ, non acceperunt partem hæreditatis cum fratribus suis, Deut. 10 et 18. Ergo nec ministri novi Testamenti habere debent.

3. Præterea, Hugo dicit, lib. 2 de Sacrament., part. 3, 2, quòd *postquàm aliquis est factus clericus, debet deinceps de stipendiis Ecclesiæ sustentari.* Sed hoc non esset, si patrimonium suum retineret. Ergo videtur quòd abrenuntiet in hoc quòd fit clericus.

Sed contra est quòd Jeremias fuit de ordine sacerdotali, ut patet Jerem. 1. Sed ipse habuit possessionem hæreditatis, ut patet Jerem. 32. Ergo clerici possunt habere patrimonialia bona.

Præterea, si hoc non possunt, non videretur tunc differentia inter religiosos et clericos seculares.

Respondeo dicendum quòd clerici in hoc quòd coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, nec aliis rebus temporalibus : quia terrenorum possessio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, sed nimia eorum sollicitudo : quia, ut dicit Gregorius, lib. 10 Moral., cap. 17, cir. princ., *affectus in crimine est, non census* (1).

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus dedignatur pars fieri, ut ex æquo cum aliis diligatur, ita scilicet quòd aliquis ponat finem suum in Deo, et in rebus mundi; non tamen dedignatur pars fieri eorum qui res mundi ita possident, ut per eas à cultu divino non retrahantur.

Ad secundum dicendum quòd Levitæ in veteri Testamento habebant jus in hæreditate paternâ; sed ideò non acceperunt partem cum aliis tribubus, quia erant per omnes tribus dispergendi : quod fieri non potuisset, si unam determinatam partem terræ accepissent, sicut aliæ tribus.

Ad tertium dicendum quòd si sint indigentes clerici ad sacros ordines promoti, episcopus qui eos promovit, tenetur eis providere; aliàs non tenetur : ipsi autem ex ordine suscepto tenentur Ecclesiæ ministrare. Verbum autem Hugonis intelligitur de illis qui non habent unde sustententur.

ARTICULUS IV.— *Utrùm supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd supra

(1) Ita recentiores editi passim; edit. Patav., *non sensus.* In veteribus deest, *non census.*

sacerdotalem ordinem non debeat esse aliqua potestas episcopalis. Sicut enim in litterâ dicitur, 4, dist. 24, *ordo sacerdotalis ab Aaron sumpsit exordium*. Sed in veteri lege nullus erat supra Aaron. Ergo nec in novâ lege debet aliqua potestas esse supra sacerdotalem.

2. Præterea, potestas ordinatur secundùm actus. Sed nullus actus sacer potest esse major quàm consecrare corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis. Ergo supra sacerdotalem potestatem non debet esse episcopalis.

3. Præterea, sacerdos in offerendo gerit figuram Christi in Ecclesiâ, qui se Patri pro nobis obtulit. Sed in Ecclesiâ nullus est major Christo, quia ipse est caput Ecclesiæ. Ergo ut priùs.

Sed contra, potestas tantò est altior, quantò ad plura se extendit. Sed potestas sacerdotalis, ut Dionysius dicit, cap. 5 eccles. Hierarch., cir. med., extendit se ad purgandum et illuminandum tantùm; episcopalis autem ad hoc, et ad perficiendum. Ergo supra sacerdotalem potestatem debet esse episcopalis.

Præterea, divina ministeria debent esse magis ordinata quàm humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit ut in quolibet officio præponatur unus, qui sit princeps illius officii, sicut præponitur militibus dux. Ergo et sacerdotibus debet aliquis præponi qui sit sacerdotum princeps: et hic est episcopus. Ergo episcopalis potestas debet esse supra sacerdotalem.

Respondeo dicendum quòd sacerdos habet duos actus: unum principalem, scilicet consecrare corpus Christi; alterum secundarium, scilicet præparare populum Dei ad susceptionem hujus sacramenti, ut priùs dictum est, quæst. 37, art. 2, in corp., et ad 1, et art. 4. Quantùm autem ad primum actum, potestas sacerdotis non dependet ab aliquâ superiori potestate, nisi divinâ; sed quantùm ad secundum, dependet ab aliquâ superiori potestate, et humanâ (1). Omnis enim potestas quæ non potest exire in actum, nisi præsuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illâ potestate quæ illas ordinationes facit. Sacerdos autem non potest absolvere et ligare, nisi præsuppositâ prælationis jurisdictione, quâ sibi subdantur illi quos absolvit; potest autem consecrare quamlibet materiam à Christo determinatam: nec aliud requiritur, quantùm est de necessitate sacramenti; quamvis ex quâdam congruitate præsupponatur actus episcopalis in consecratione altaris, et vestium, et hujusmodi. Et ita patet quòd oportet esse potestatem episcopalem supra sacerdotalem, quantùm ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantùm ad primum.

Ad primum ergo dicendum quòd Aaron sacerdos fuit, et pontifex, id est sacerdotum princeps. Sumpsit ergo sacerdotalis potestas ab ipso exordium, in quantum fuit sacerdos sacrificia offerens, quod etiam minoribus sacerdotibus licebat; sed non ab eo, in quantum fuit pontifex, per quam potestatem poterat aliqua facere, ut ingredi semel in anno in Sancta sanctorum, quod aliis non licebat.

Ad secundum dicendum quòd quantùm ad illum actum non est aliqua potestas superior, sed quantùm ad alium, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd sicut omnium rerum naturalium perfectiones præexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum. Unde unusquisque minister Ecclesiæ quantùm ad aliquid gerit typum Christi, ut ex litterâ patet, 4, dist. 24. Et tamen ille est superior qui secundùm majorem perfectionem Christum repræsentat. Sacerdos autem repræsentat Christum in hoc quòd per seipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quòd alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuentem. Et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus Ecclesiæ dicitur, sicut et Christus.

(1) Al., *scilicet humanâ*.

Articulus v.— *Utrùm episcopatus sit ordo.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd episcopatus sit ordo. Primò per hoc quòd Dionysius, cap. 5 eccles. Hierarch., assignat hos tres ordines ecclesiasticæ hierarchiæ, episcopum, sacerdotem, et ministrum. In litterâ etiam, 4, dist. 24, dicitur quòd est ordo episcoporum quadripartitus.

2. Præterea, ordo nihil aliud est quàm quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta, quæ non possunt sacerdotes; sicut confirmationem, et ordinem. Ergo episcopatus est ordo.

3. Præterea, in Ecclesiâ non est aliqua spiritualis potestas, nisi ordinis, vel jurisdictionis. Sed ea quæ pertinent ad episcopalem potestatem non sunt jurisdictionis, aliàs possent committi non episcopo, quod falsum est. Ergo sunt potestatis ordinis. Ergo episcopus habet aliquem ordinem, quem non habet sacerdos simplex; et sic episcopatus est ordo.

Sed contra est quòd unus ordo non dependet à præcedenti, quantùm ad necessitatem sacramenti. Sed episcopalis potestas dependet à sacerdotali; quia nullus potest recipere episcopalem potestatem, nisi priùs habeat sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo.

Præterea, majores ordines non conferuntur nisi in sabbatis. Sed episcopalis potestas traditur in dominicis, ut statuitur in Decretis, dist. 75, cap. *Ordinationes*, ex Anacleto, et cap. *Quod die dominico*, ex Leone I. Ergo non est ordo.

Respondeo dicendum quòd ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundùm quòd est sacramentum: et sic, ut priùs dictum est, quæst. 37, art. 2, in corp., et ad 1, et art. 4, ordinatur omnis ordo ad Eucharistiæ sacramentum. Unde cùm episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantùm ad hoc episcopatus non erit ordo. Alio modo potest considerari ordo, secundùm quòd est officium quoddam respectu quarumdam actionum sacrarum: et sic cùm episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo. Et secundùm hoc loquuntur auctoritates inductæ.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd ordo, prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiæ, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur. Et ideò licèt detur aliqua potestas spiritualis episcopo in suî promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc episcopatus non est ordo, secundùm quòd ordo est sacramentum quoddam.

Ad tertium dicendum quòd potestas episcopalis non est tantùm jurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet, in corp. et art. præc; secundùm quòd ordo communiter accipitur.

Articulus vi. — *Utrùm supra episcopos possit esse aliquis superior in Ecclesiâ.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd supra episcopos non possit esse aliquis superior in Ecclesiâ, quia omnes episcopi sunt apostolorum successores. Sed potestas quæ est data uni apostolorum, scilicet Petro, Matth. 16, est data omnibus apostolis, Joan. 20. Ergo omnes episcopi sunt pares, et unus non est supra alium.

2. Præterea, ritus Ecclesiæ magis debet esse conformis ritui Judæorum quàm ritui gentilium. Sed distinctio episcopalis dignitatis, et ordinatio unius supra alium, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 24, est à gentilibus introducta; in veteri autem lege non erat. Ergo nec in Ecclesiâ episcopus unus super alium esse debet.

3. Præterea, superior potestas non potest conferri per inferiorem, neque æqualis per æqualem: quia *sine ullâ contradictione, quod minus est à majori benedicitur*; Hebr. 7, 7; unde etiam sacerdos non promovet episcopum, neque sacerdotem, sed episcopus sacerdotem. Sed episcopus potest quemlibet

episcopum promovere : quia etiam Hostiensis episcopus consecrat papam. Ergo episcopalis dignitas in omnibus est æqualis; et sic unus episcopus non debet alii subesse, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 24.

Sed contra est quod legitur in concilio Constantinopolitano (sc. I, gener. 2, can. 5, et Constant. IV, gener. 8, cap. 21, et conc. Chalced., gener. 4, act. 16, sub fin.): *Veneramur, secundùm Scripturas, et secundùm canonum statuta et definitiones, sanctissimum antiquæ Romæ episcopum primum esse, et maximum episcoporum, et post ipsum Constantinopolitanum episcopum.* Ergo unus episcopus est super alium.

Præterea, beatus Cyrillus episcopus Alexandrinus dicit : *Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum Pontificum* (1), *à quo nostrum est quærere, quid credere, et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes præ omnibus : quoniam ipsius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere, et ligare, loco illius qui ipsum ædificavit : et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit, cui omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi tanquàm ipsi Domino Jesu Christo obediunt.* Ergo episcopi alicui subsunt etiam de jure divino.

Respondeo dicendum quòd ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquid universale regimen supra particularia regimina : quia in omnibus virtutibus et actibus, ut dicitur in 1 Eth., cap. 1 et 2, est ordo secundùm ordinem finium. Bonum autem commune est divinius quàm bonum speciale. Et ideò supra potestatem regitivam, quæ conjectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis : aliàs non posset esse colligatio ad unum. Et ideò cùm tota Ecclesia sit unum corpus, oportet si ista unitas debet conservari, quòd sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiæ supra potestatem episcopalem, quâ unaquæque specialis Ecclesia regitur : et hæc est potestas papæ. Et ideò illi qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divisores unitatis Ecclesiæ. Et inter episcopum simplicem et papam sunt alii gradus dignitatum, correspondentes gradibus unionis; secundùm quos una congregatio, vel communitas, includit aliam; sicut communitas provinciæ includit communitatem civitatis, et communitas regni communitatem unius provinciæ, et communitas totius mundi includit communitatem unius regni.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis omnibus apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi, tamen ut in hâc potestate ordo aliquis significaretur, primò soli Petro data est, ut ostendatur quòd ab eo in alios ista potestas debeat descendere : propter quod etiam ei dixit singulariter, Lucæ 22, 32 : *Confirma fratres tuos;* et, Joan. 21, 17 : *Pasce oves meas;* id est, *loco meî*, ut dicit Chrysostomus (2), *præpositus, et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco meo assumentes, ubique terrarum te in throno tuo sedentem prædicent et confirment.*

Ad secundum dicendum quòd ritus Judæorum non erat diffusus in diversis regnis et provinciis, sed tantùm in unâ gente : et ideò non oportebat quòd sub eo qui habebat potestatem principalem, alii pontifices distinguerentur. Sed Ecclesiæ ritus, sicut et gentilium, per diversas nationes diffunditur : et ideò oportet quòd quantùm ad hoc magis gentilium ritui quàm Judæorum, Ecclesiæ status conformetur.

(1) Hæc ex libro Thesaur. citantur à D. Thomâ in opusculo contra Græcos; at ibi non inveniri notat Nicolaius; sed ex quibusdam Græcis fragmentis colligi quoad primam partem, Turriano, lib. 2 de Pot. Pont., et Lindano in Panopliâ assertoribus. In sententiis legit idem Nicolaius, *Romanorum Pontifice.*

(2) Hæc in Chrysostomo non occurrunt; sed hom. 87, *in Joan.* : *Princeps apostolorum*, inquit, *erat Petrus, et cœtûs vertex : hinc fratrum curam ei committit.* In Acta verò Apost. hom. 3 : *Meritò Petrus auctoritatem primus usurpat, ut qui omnes habeat in manu. Ad hoc enim dicitur : Confirma fratres tuos.* Hæc Nicolaius.

Ad tertium dicendum quòd potestas sacerdotis exceditur à potestate episcopi, quasi à potestate alterius generis; sed potestas episcopi exceditur a potestate papæ, quasi à potestate ejusdem generis. Et ideò omnem actum hierarchicum, quem potest facere papa in ministratione sacramentorum, potest facere episcopus; non autem omnem actum quem potest facere episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione. Et ideò quantùm ad ea quæ sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt æquales : et propter hoc quilibet episcopus alium potest consecrare.

ARTICULUS VII. — *Utrùm vestes ministrorum convenienter sint in Ecclesiâ institutæ.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd vestes ministrorum non convenienter sint in Ecclesiâ institutæ. Ministri enim novi Testamenti magis tenentur ad castitatem quàm ministri veteris. Sed inter alias vestes ministrorum veteris Testamenti erant femoralia in signum castitatis. Ergo multò fortiùs esse debent inter vestes ministrorum Ecclesiæ.

2. Præterea, sacerdotium novi Testamenti est dignius quàm sacerdotium veteris. Sed veteres sacerdotes habebant mitras, quod est signum dignitatis. Ergo sacerdotes novæ legis eas debent habere.

3. Præterea, sacerdos est propinquior ordinibus ministrorum quàm ordo episcopalis. Sed episcopi utuntur vestibus ministrorum, dalmaticâ scilicet, quæ est vestis diaconi, et tunicâ, quæ est vestis subdiaconi. Ergo multò fortiùs debent uti eis simplices sacerdotes.

4. Præterea, in veteri lege pontifex deferebat superhumerale, quod significabat onus Evangelii, ut dicit Beda, lib. 3 de Tabernac., cap. 4, cir. princ. Hoc autem maximè pontificibus nostris incumbit. Ergo debent habere superhumerale.

5. Præterea, in *rationali*, quo utebantur pontifices veteris legis, scribebatur *doctrina*, *et veritas.* Sed veritas maximè in novâ lege declarata est. Ergo pontificibus novæ legis competit.

6. Præterea, lamina aurea, in quâ scriptum erat dignissimum nomen Dei, erat dignissimum ornamentorum (1) legis veteris. Ergo illud maximè debuit transferri in novam legem.

7. Præterea, ea quæ exteriùs geruntur in ministris Ecclesiæ, sunt signa interioris potestatis. Sed archiepiscopus non habet alterius generis potestatem quàm episcopus, ut dictum est art. præc., et 4, dist. 24. Ergo non debet habere pallium, quod non habent episcopi.

8. Præterea, potestatis plenitudo residet penes Romanum Pontificem. Sed ipse non habet baculum. Ergo nec alii episcopi debent habere.

Respondeo dicendum quòd vestes ministrorum designant idoneitatem quæ in eis requiritur ad tractandum divina. Et quia quædam sunt quæ in omnibus requiruntur, et quædam requiruntur in superioribus quæ non ita exiguntur in inferioribus; ideò quædam vestes sunt omnibus ministris communes, quædam autem superioribus tantùm. Et ideò omnibus ministris competit *amictus* humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur : et similiter *alba*, quæ significat puritatem vitæ; et *cingulum*, quod significat repressionem carnis. Sed subdiaconus ulteriùs habet *manipulum* in sinistrâ, quo significatur extersio minimarum macularum : quia manipulus est quasi sudarium ad extergendum vultum; ipsi enim primò ad sacra tractanda admittuntur : habent etiam *tunicam strictam*, per quam doctrina Christi significatur; unde et in veteri lege in ipsâ tintinnabula pendebant; subdiaconi enim primò admittuntur ad doctrinam novæ legis annuntiandam. Sed diaconus habet ampliùs *stolam* in sinistro humero, in signum quòd applicatur in ministerium in ipsis sacramentis : et *dalmaticam* (quæ

(1) Al., *ornamentum.*

est vestis larga, sic dicta, quia in Dalmaticis partibus primò usus ejus fuit) ad designandum quòd ipse primò dispensator sacramentorum ponitur : ipse enim sanguinem dispensat : in dispensatione autem largitas requiritur. Sed sacerdoti in utroque humero ponitur *stola*, ut ostendatur quòd ei plena potestas dispensandi sacramenta datur, non ut ministro alterius, et ideò stola descendit usque ad inferiora. Habet etiam *casulam*, quæ significat charitatem, quia ipse charitatis conficit sacramentum, scilicet Eucharistiam. Sed episcopis adduntur novem ornamenta super sacerdotes, quæ sunt *caligæ*, *sandalia*, *succinctorium*, *tunica*, *dalmatica*, *mitra*, *chirothecæ*, *annulus*, *baculus* : quia novem sunt quæ ipsi supra sacerdotes possunt, scilicet clericos ordinare, virgines benedicere, pontifices consecrare, manus imponere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, chrisma conficere, vestes et vasa consecrare. Vel per *caligas* significatur rectitudo gressuum ; per *sandalia*, quæ pedes tegunt, contemptus terrenorum ; per *succinctorium*, quo stola ligatur cum albâ, amor honestatis ; per *tunicam* perseverantia, quia Joseph tunicam talarem habuisse legitur quasi descendentem usque ad talos, per quos significatur extremitas vitæ ; per *dalmaticam* largitas in operibus misericordiæ ; per *chirothecas* cautela in opere ; per *mitram* scientia utriusque Testamenti : unde et duo cornua habet ; per *baculum* cura pastoralis, quâ habet colligere vagos (quod significat curvitas in capite baculi), sustentare infirmos (quod ipse stipes signat baculi) et pungere lentos (quod significat stimulus in pede baculi); unde versus :

Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta.

Per *annulum* sacramenta fidei, quâ Ecclesia desponsatur Christo. Episcopi enim sunt sponsi Ecclesiæ loco Christi. Sed ulteriùs archiepiscopi *pallium* habent, in signum privilegiatæ potestatis : significat enim torquem auream, quam solebant legitimè certantes accipere.

Ad primum ergo dicendum quòd sacerdotibus veteris legis indicebatur continentia illo tantùm tempore quo ad suum ministerium accedebant. Et ideò in castitatis signum tunc servandæ, in sacrificiorum oblatione femoralibus utebantur. Sed ministris novi Testamenti indicitur perpetua continentia. Et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd mitra non erat signum alicujus dignitatis ; fuit enim sicut quoddam galerum, ut Hieronymus dicit, epist. ad Fabiol., cir. med., sed cidaris, quæ erat signum dignitatis, solùm pontificibus dabatur, sicut et nunc mitra.

Ad tertium dicendum quòd potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine, non autem in sacerdote, quia ipse non confert illos ordines. Et ideò magis episcopus quàm sacerdos vestibus ministrorum utitur.

Ad quartum dicendum quòd loco superhumeralis utuntur stolâ, quæ ad idem significandum est, ad quod erat superhumerale.

Ad quintum dicendum quòd pallium succedit loco rationalis.

Ad sextum dicendum quòd pro illâ laminâ habet pontifex noster crucem, ut Innocentius III dicit, lib. 1 de Myster. missæ, cap. 51 et seq., sicut pro femoralibus habet sandalia, pro lineâ albam, pro balteo cingulum, pro podere (seu talari veste) tunicam, pro ephod amictum, pro rationali pallium, pro cidari mitram.

Ad septimum dicendum quòd quamvis non habeat alterius generis potestatem, tamen eamdem habet ampliorem : et ideò ad hanc perfectionem designandam, ipsi pallium datur, quo undique circumdatur.

Ad octavum dicendum quòd Romanus pontifex non utitur baculo, quia Petrus misit ipsum ad suscitandum quemdam discipulum suum, qui postea factus est episcopus Trevirensis. Et ideò in diœcesi Trevirensi papa baculum portat, et non in aliis locis.

Vel etiam in signum quòd non habet coarctatam potestatem ; quod curvatio baculi significat.

QUÆSTIO XLI.

De sacramento matrimonii, in quantum est in officium naturæ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post hæc considerandum est de matrimonio : et primò agendum est de eo, in quantum est in officium naturæ ; secundò, in quantum est sacramentum ; tertiò, in quantum absolutè et secundùm se consideratur.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm sit de jure naturali ; 2° utrùm cadat sub præcepto ; 3° utrùm ejus actus sit licitus ; 4° utrùm possit esse meritorius.

Articulus primus. — *Utrùm matrimonium sit de jure naturali.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 26, *qu.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonium non sit naturale, quia jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturali.

2. Præterea, id quod est de jure naturali, invenitur in omnibus hominibus secundùm quemlibet statum eorum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum : quia, sicut dicit Tullius, in Rhetor. (sc. de Invent., circ. princ.), *homines à principio silvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias*, in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

3. Præterea, naturalia sunt eadem apud omnes. Sed non eodem modo est matrimonium apud omnes ; cum pro diversis legibus diversimodè matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

4. Præterea, illa sine quibus potest salvari naturæ intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quæ potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

Sed contra est quod in principio Digestorum, l. *Juri operam*, ff. de Just. et Jure, dicitur : *Naturale est*, etc. : *hinc descendit maris et feminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus.*

Præterea, Philosophus in 8 Ethic., cap. 12, à med., dicit quòd *homo est magis naturaliter conjugale animal quàm politicum*. Sed *homo est naturaliter animal politicum et gregale*, ut ipse dicit, lib. 1 Politic., cap. 2, à princ. Ergo est naturaliter conjugale : et sic conjugium, sive matrimonium, est naturale.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse naturale dupliciter : uno modo sicut ex principiis naturæ ex necessitate causatum, ut moveri sursùm est naturale igni : et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quæ mediante vel movente libero arbitrio complentur ; alio modo dicitur naturale, ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur ; sicut actus virtutum, vel virtutes dicuntur naturales : et hoc modo matrimonium est naturale ; quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primò quantùm ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solùm generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde secundùm Philosophum, lib. 8 Ethic., cap. 11 et 12, à med., *tria* à parentibus habemus, scilicet *esse*, *nutrimentum et disciplinam*. Filius autem à parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet : quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quæ matrimonium facit. Secundò quantùm ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi à conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quæ ad ipsam vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus ; ita etiam eorum quibus indigetur ad

humanam vitam, quædam opera sunt competentia viris, quædam mulieribus. Unde natura movet ut sit quædam viri ad mulierem associatio, in quâ est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus in 8 Ethic., loc. cit.

Ad primum ergo dicendum quòd natura hominis ad aliquid inclinat dupliciter : uno modo, quia est conveniens naturæ generis, et hoc est commune omnibus animalibus ; alio modo quia est conveniens naturæ differentiæ ; quâ species humana abundat à genere, in quantum est rationalis, sicut est prudentiæ actus, vel temperantiæ. Et sicut natura generis quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen eodem modo est in omnibus, ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, sed secundùm quòd unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiæ, quantùm ad rationem secundam assignatam : unde Philosophus, loc. sup. cit., et lib. 1 Politic., cap. 1, hanc rationem assignat in hominibus supra alia animalia : sed quantùm ad rationem primam inclinat ex parte generis : unde dicit quòd filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat natura eodem modo in omnibus animalibus : quia quædam animalia sunt quorum filii nati statim possunt sufficienter sibi victum quærere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit ; et in his non est aliqua maris ad fœminam determinatio : in illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantùm ad tempus illud, sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius curâ parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad fœminam, ad quam etiam natura generis inclinat.

Ad secundum dicendum quòd verbum Tullii potest esse verum quantùm ad aliquam gentem ; si tamen accipiatur principium proximum illius gentis, per quod ab aliis gentibus est distincta : quia non in omnibus perducitur ad effectum id ad quod naturalis ratio inclinat : non autem est verum universaliter, quia à principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

Ad tertium dicendum quòd secundùm Philosophum, in 7 Eth., cir. fin. lib., *natura humana non est immobilis, sicut divina.* Et ideò diversificantur ea quæ sunt de jure naturali, secundùm diversos status, et conditiones hominum ; quamvis ea quæ sunt in rebus divinis naturaliter, nullo modo varientur.

Ad quartum dicendum quòd natura non tantùm intendit *esse* in prole, sed etiam perfectum *esse*, ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet in corp. art.

Articulus ii. — *Utrùm matrimonium cadat sub præcepto.* — (*S. Thom., ubi supra, art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonium adhuc maneat sub præcepto, quia præceptum obligat, quamdiù non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub præcepto, ut in litterâ, 4, dist. 26, dicitur : nec unquàm hoc præceptum legitur revocatum, imò confirmatum, Matth. 19, 6 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Ergo adhuc est matrimonium sub præcepto.

2. Præterea, præcepta juris naturalis secundùm omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est art. præc. Ergo, etc.

3. Præterea, bonum speciei est melius quàm bonum individui, quia *bonum gentis est divinius quàm bonum unius hominis*, ut dicitur in 1 Ethicor., cap. 2, circ. fin. Sed præceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivæ adhuc obligat. Ergo multò magis præceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

4. Præterea, ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio humani generis cessaret. Cùm ergo hoc idem sequatur, si quilibet liberè potest à matrimonio abstinere, videtur quòd matrimonium sit in præcepto.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 38 : *Qui non jungit matrimonio virginem suam, meliùs facit*, scilicet quàm qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub præcepto.

Præterea, nulli debetur præmium pro transgressione præcepti. Sed virginibus debetur speciale præmium, scilicet aureola. Ergo matrimonium non est sub præcepto.

Respondeo dicendum quòd natura inclinat ad aliquid dupliciter : uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius, et talis inclinatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus sunt communes ; alio modo inclinat ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis ; et cùm multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum præcepti ; aliàs quilibet homo obligaretur ad agriculturam et ædificatoriam, et ad hujusmodi officia quæ sunt necessaria communitati humanæ ; sed inclinationi naturæ satisfit, cùm per diversos diversa de prædictis complentur. Cùm ergo ad perfectionem humanæ multitudinis sit necessarium aliquos contemplativæ vitæ inservire, quæ maximè per matrimonium impeditur ; inclinatio naturæ ad matrimonium non obligat per modum præcepti, etiam secundùm philosophos. Unde Theophrastus probat quòd sapienti non expedit nubere, ut refert Hieron., lib. 1 cont. Jovin., cap. 28.

Ad primum ergo dicendum quòd præceptum illud non est revocatum, nec tamen obligat unumquemque, ratione jam dictâ in corp., nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet generationi vacaret.

Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum quòd natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut jam dictum est in corp. Sed quia est diversimodè in diversis, secundùm quòd individuatur in hoc vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, et aliud magis ad aliud (1), ex diversitate complexionum diversorum individuorum. Et ex hâc diversitate simul cum divinâ providentiâ, quæ omnia moderatur, contingit quòd unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit quòd quidam eligant matrimonialem vitam, et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.

Articulus iii.— *Utrùm actus matrimonii sit licitus.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonialis semper sit peccatum. Dicitur enim 1 Cor. 7, 29 : *Qui nubunt, sint tanquàm non nubentes* (2). Sed non nubentes non exercent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea, Isa. 59, 2 : *Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed actus matrimonialis dividit hominem à Deo ; unde Exodi 19 præcipitur populo, qui debebat Deum videre, quòd non accederet ad uxores suas ; et Hieronymus dicit, epist. ad Ageruch., à med., et lib. 1 cont. Jovin., cap. 18, ad fin., quòd *in actu matrimoniali Spiritus sanctus prophetarum corda non tangit.* Ergo est iniquitas.

3. Præterea, illud quod secundùm se est turpe, nullo modo potest benè fieri. Sed actus matrimonialis semper habet concupiscentiam adjunctam, quæ semper est turpis. Ergo semper est peccatum.

4. Præterea, nihil excusatur nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit, 4, dist. 26. Ergo est peccatum.

5. Præterea, de similibus specie est idem judicium.

(1) Ita passim. Al., *aliud ad aliud ; et ex diversitate simul cum divinâ providentiâ*, etc., aliis omissis. Fortè, *et alium magis ad aliud.*

(2) Vulgata : *Qui habent uxores, tanquàm non habentes sint.*

Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet ad speciem humanam. Ergo cùm actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii similiter.

6. Præterea, superfluitas in passionibus corumpit virtutem. Sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis, adeò ut absorbeat rationem, quæ est principale hominis bonum; unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 11, ad fin., quòd *impossibile est hominem aliquid in ipsâ intelligere.* Ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

Sed contra, 1 Cor. 7, 28, dicitur : *Si nupserit, virgo, non peccavit*; et 1 Timoth. 5, 14 : *Volo juniores nubere, et filios procreare.* Sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum; aliàs Apostolus non voluisset illud.

Præterea, nullum peccatum est in præcepto. Sed actus matrimonialis est in præcepto, 1 Cor. 7, 3 : *Uxori vir debitum reddat.* Ergo non est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, supposito quòd natura corporalis à Deo bono sit instituta, impossibile est dicere quòd ea quæ pertinent ad conservationem naturæ corporalis, et ad quæ natura inclinat, sint universaliter mala. Et ideò cùm inclinatio sit naturæ ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quòd actus quo procreatur proles sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur, secundùm quorumdam insaniam, quòd res corruptibiles creatæ sunt à malo Deo; ex quo fortè derivatur illa opinio quæ in litterâ tangitur, 4, dist. 26. Et ideò est pessima hæresis.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cùm dixit : *Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes*; sed in utroque fruitionem prohibuit, quod patet ex ipso modo loquendi; non enim dixit, *sint non utentes*, vel, *non habentes*, sed, *quasi non utentes*, vel, *quasi non habentes.*

Ad secundum dicendum quòd Deo conjungimur et secundùm habitum gratiæ, et secundùm actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non semper autem quod secundam, quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus, et hoc præcipuè accidit in carnali conjunctione, in quâ detinetur mens propter delectationem intensam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo abstinentia ab uxoribus. Et secundùm hoc etiam dicitur quòd Spiritus sanctus, quantùm ad actum revelationis secretorum, non tangebat mentes prophetarum in usu matrimonii.

Ad tertium dicendum quòd turpitudo illa concupiscentiæ, quæ actum matrimonialem semper concomitatur, non est turpitudo culpæ, sed pœnæ, ex peccato primo proveniens, ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quòd illud propriè excusari dicitur, quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet, quia quædam excusantur à toto, quædam à tanto. Et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiæ habet similitudinem actûs inordinati, ideò per bona matrimonii excusatur à toto, ut non sit peccatum.

Ad quintum dicendum quòd quamvis sunt in specie naturæ idem, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam, vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturæ, et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

Ad sextum dicendum quòd superfluitas passionis, quæ virtutem corrumpit, non solùm impedit rationis actum, sed etiam tollit rationis ordinem : quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etsi tunc non ordinetur homo, tamen à ratione est præordinatus.

Articulus iv.—*Utrùm actus matrimonii sit meritorius.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit super Matth. (alius auctor hom. 1 in Op. imperf., inter. med. et fin.) : *Matrimonium etsi utentibus se pœnam non inferat, mercedem tamen non præstat.* Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Præterea, illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Præterea, qui utitur indulgentiâ sibi factâ, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quòd alicui præstatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Præterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Præterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquàm est meritorium, quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale, quia etiam primus motus in hujusmodi delectationem est peccatum veniale. Ergo actus prædictus non potest esse meritorius.

Sed contra, omnis actus quo impletur præceptum, est meritorius, si ex charitate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi, quia dicitur 1 Corinth. 7, 3 : *Uxori vir debitum reddat.* Ergo, etc.

Præterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus prædictus est actus justitiæ, quia dicitur redditio debiti. Ergo meritorius est.

Respondeo dicendum quòd cùm nullus actus ex deliberatâ voluntate procedens sit indifferens, ut in libro 2 dictum est, dist. 40, quæst. 1, art. 3, et 1-2, quæst. 18, art. 9, actus matrimonialis semper est peccatum vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat vel justitiæ, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens intra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale; si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quâcumque muliere idem facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit actus virtutis; vel non ordinetur, et sic erit actus libidinis.

Ad primum ergo dicendum quòd radix merendi quantùm ad præmium substantiale est ipsa charitas; sed quantùm ad aliquod accidentale præmium ratio meriti consistit in difficultate actûs; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad secundum dicendum quòd homo potest mereri et in minoribus bonis et in majoribus. Unde quando aliquis minora bona dimittit, ut majora faciat, laudandus est à minùs meritorio actu discedens.

Ad tertium dicendum quòd indulgentia quandoque est de minoribus malis, et sic indulgetur actus matrimonii, prout ad ipsum movet libido intra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum. Sed prout ad ipsum movet virtus, sic est meritorius, et non habet indulgentiam, nisi secundùm quod est indulgentia de minoribus bonis, quæ idem est quòd concessio. Nec est inconveniens quòd ille qui tali concessione utitur, mereatur, quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad quartum dicendum quòd difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis; sed ad meritum præmii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione medii, et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad quintum dicendum quòd primus motus, secun-

dùm quòd dicitur peccatum veniale, est motus appetitûs in aliquod inordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali, et ideò ratio non sequitur.

QUÆSTIO XLII.

De matrimonio, in quantum est sacramentum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de matrimonio, in quantum est sacramentum.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° utrùm sit sacramentum ; 2° utrùm debuerit institui ante peccatum ; 3° utrùm conferat gratiam ; 4° utrùm carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

Articulus primus. — *Utrùm matrimonium sit sacramentum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novæ legis habet aliquam formam, quæ est de essentiâ sacramenti. Sed benedictio, quæ fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentiâ matrimonii. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramentum, secundùm Hugonem, lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 2, à princ., est materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materiâ aliquod materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

3. Præterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quæ fuit pœnalis, cùm habeat delectationem adjunctam. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, omne sacramentum novæ legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi et Ecclesiæ, quam significat. Ergo matrimonium non est sacramentum.

5. Præterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est res et sacramentum. Sed hoc non potest inveniri in matrimonio, cùm non imprimat characterem ; aliàs non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 5, 32 : *Sacramentum hoc est magnum.* Ergo, etc.

Præterea, sacramentum est sacræ rei signum. Sed matrimonium est hujusmodi. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum exhibitum per sensibilia signa. Unde cùm hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

Ad primum ergo dicendum quòd verba quibus consensus exprimitur matrimonialis, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quæ est quoddam sacramentale.

Ad secundum dicendum quòd sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut pœnitentia. Et ideò sicut pœnitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

Ad tertium dicendum quòd quamvis matrimonium non conformetur passioni Christi quantùm ad pœnam, conformatur tamen ei quantùm ad charitatem, per quam pro Ecclesiâ sibi in sponsam conjungendâ passus est.

Ad quartum dicendum quòd unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata, et non contenta, et talem rem nullum sacramentum efficit; sed habet aliam contentam ac significatam quam efficit, ut dicetur in solut. sequent. Magister autem, 4, dist. 26, ponit rem non contentam, quia erat hujus opinionis, quòd non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum quòd etiam in hoc sacramento sunt illa tria, quia sacramentum tantùm sunt actus exteriùs apparentes ; sed res et sacramentum est obligatio quæ innascitur viri ad mulierem ex talibus actibus ; sed res ultima contenta est effectus hujus sacramenti, non contenta autem est res quam Magister determinat loc. cit.

Articulus ii. — *Utrùm hoc sacramentum debuerit institui ante peccatum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonium non debuerit institui ante peccatum, quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis patet, quæst. 41, art. 1. Ergo non debuit institui.

2. Præterea, sacramenta sunt quædam medicinæ contra morbum peccati. Sed medicina non præparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

3. Præterea, ad idem institutio una sufficit. Sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 26. Ergo ante peccatum non fuit institutum.

4. Præterea, institutio sacramenti debet esse à Deo. Sed ante peccatum verba quæ ad matrimonium pertinent, non sunt determinatè dicta à Deo, sed ab Adam ; illa autem verba quæ Deus dixit, Gen. 1, 22 : *Crescite et multiplicamini*, dicta sunt brutis etiam, in quibus non est matrimonium. Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

5. Præterea, matrimonium est sacramentum novæ legis. Sed sacramenta novæ legis à Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 4 : *Non legistis quia qui fecit hominem ab initio, masculum et fœminam fecit eos?*

Præterea, matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum erat necessaria homini procreatio prolis. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

Respondeo dicendum quòd natura inclinat ad matrimonium, intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundùm diversos hominum status, et ideò oportet quòd secundùm illud bonum diversimodè in diversis statibus hominum instituatur. Et ideò matrimonium, secundùm quòd ordinatur ad procreationem prolis, quæ erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum ; secundùm autem quòd remedium præbet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturæ ; secundùm autem determinationem personarum institutionem habuit in lege Moysi ; sed secundùm quòd repræsentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiæ, institutionem habuit in novâ lege : et secundùm hoc est sacramentum novæ legis. Quantùm verò ad alias utilitates quæ ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia, et mutuum obsequium sibi à conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quòd sit signum et remedium, ideò quantùm ad medias institutiones, competit ei ratio sacramenti ; sed quantùm ad primam institutionem, competit ei quòd sit in officium naturæ ; quantùm verò ad ultimam, quòd sit in officium civilitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd illa quæ in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantùm ad eorum determinationem, quæ diversimodè competit secundùm diversos status : sicut de jure naturali est quòd maleficia puniantur ; sed quòd talis pœna tali culpæ apponatur, per determinationem juris positivi fit.

Ad secundum dicendum quòd matrimonium non est tantùm in remedium contra peccatum, sed principaliter est in officium naturæ : et sic institutum fuit ante peccatum, non autem prout est in remedium.

Ad tertium dicendum quòd secundùm diversa quæ oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens quòd habuerit diversas institutiones. Et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundùm idem.

Ad quartum dicendum quòd matrimonium ante peccatum institutum fuit à Deo, quando homini mulierem de costâ formavit in adjutorium, et dixit eis ;

Crescite, et multiplicamini : quod, quamvis etiam aliis animalibus dixerit, non tamen per ea eodem modo implendum fuit, sicut per homines. Adam verò verba illa protulit à Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem à Deo factam.

Ad quintum dicendum quòd quantùm ad hoc quòd matrimonium est sacramentum novæ legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex dictis patet in corp. art.

Articulus III.—*Utrùm matrimonium conferat gratiam.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonium non conferat gratiam, quia secundùm Hugonem, lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 2, ante med., *sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam conferunt.* Sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quæ sit de essentiâ ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

2. Præterea, omne sacramentum conferens gratiam confert ipsam ex materiâ et formâ suâ. Sed actus qui sunt materia in hoc sacramento, non sunt causa gratiæ, quia hoc esset Pelagiana hæresis, scilicet quòd actus nostri sint causa gratiæ : verba etiam exprimentia consensum non sunt causa gratiæ, nam ex eis non fit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Præterea, gratia ordinata contra vulnus peccati est necessaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiscentiæ vulnus. Si ergo in matrimonio daretur gratia contra vulnus concupiscentiæ, deberent omnes homines matrimonium contrahere; essetque stultum valdè à matrimonio abstinere.

4. Præterea, infirmitas non accipit medicamentum ab eo à quo accipit intensionem. Sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem : quia, sicut dicit Philosophus in 3 Ethic., cap. ult., ad fin., *insatiabilis est concupiscentiæ appetitus, et per operationem congruam augetur.* Ergo videtur quòd in matrimonio non conferatur remedium gratiæ contra concupiscentiam.

Sed contra, definitio et definitum debent converti. Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiæ. Ergo cùm matrimonium sit sacramentum, erit gratiæ causa.

Præterea, Augustinus dicit, lib. de Bono viduit., cap. 8, circ. fin., et lib. 9 sup. Gen. ad lit., cap. 7, quòd *matrimonium est ægrotis in remedium.* Sed non est in remedium, nisi in quantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciæ ad reprimendam concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam. Ergo in ipso confertur gratia.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuit triplex opinio.

Quidam enim dixerunt quòd matrimonium nullo modo est causa gratiæ, sed est tantùm signum. Sed hoc non potest stare : quia secundùm hoc in nullo abundaret à sacramentis veteris legis. Unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novæ legis annumeraretur : quòd enim remedium præbeat satisfaciendo concupiscentiæ, ne in præceps ruat, dùm nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege ex ipsâ naturâ actûs.

Et ideò alii dixerunt quòd confertur ibi gratia in ordine ad recessum à malo, quia excusatur actus à peccato, qui sine matrimonio peccatum esset. Sed hoc esset nimis parùm, quia hoc etiam in veteri lege habuit. Et ideò dicunt quòd facit recedere à malo, in quantum constringit concupiscentiam, ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam fit aliquod auxilium ad benè operandum. Sed hoc non potest stare, quia eadem gratia est quæ impedit peccatum, et quæ ad bonum inclinat; sicut idem calor, qui aufert frigus, et qui calefacit.

Unde alii dicunt quòd matrimonium, in quantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quæ in matrimonio requiruntur : et hoc probabilius est (1), quia ubicumque datur divinitùs aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illâ; sicut patet quòd omnibus potentiis animæ respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde cùm in matrimonio detur homini ex divinâ institutione facultas utendi uxore suâ ad procreationem prolis, datur etiam gratia, sine quâ id convenienter facere non posset; sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est, quæst. 35, art. 1. Et sic ista gratia data, est ultima res contenta in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut habet aqua baptismi quòd *corpus tangat, et cor abluat*, ex tactu carnis Christi, ita matrimonium hoc habet ex hoc quòd Christus suâ passione illud repræsentavit, et non principaliter ex aliquâ sanctificatione sacerdotis.

Ad secundum dicendum quòd sicut aqua baptismi cum formâ verborum non operatur immediatè ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exteriores, et verba exprimentia consensum directè faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii : et hujusmodi nexus ex virtute divinæ institutionis dispositivè operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiæ morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi : adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia et carnis mortificationem, ab illis qui matrimonio non utuntur.

Ad quartum dicendum quòd contra concupiscentiam potest præstari remedium dupliciter : uno modo ex parte ipsius concupiscentiæ, ut reprimatur in suâ radice, et sic remedium præstat matrimonium per gratiam quæ in eo datur; alio modo ex parte actûs ejus; et hoc dupliciter : uno modo ut actus ad quem concupiscentia inclinat, exteriùs turpitudine careat; et hoc fit per bona matrimonii, quæ honestant carnalem concupiscentiam; alio modo ut actus turpitudinem habens impediatur, quod fit ex ipsâ naturâ actûs : quia dùm concupiscentiæ satisfit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat. Propter quod dicit Apostolus, 1 Corinth. 7, 9 : *Melius est nubere quàm uri.* Quamvis enim opera concupiscentiæ congrua (2) secundùm se nata sint concupiscentiam augere, tamen secundùm quòd ratione ordinantur, ipsam reprimunt, quia ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus.

Articulus IV. — *Utrùm carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsâ enim institutione matrimonii dictum est, Gen. 2, 24 : *Erunt duo in carne unâ.* Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

2. Præterea, illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut prædictum est, art. 2 huj. quæst., et quæst. 9, art. 1. Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem matrimonii, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 26. Ergo est de integritate sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Præterea, matrimonium est sacramentum, secundùm quòd remedium contra concupiscentiam præstat : de quo dicit Apostolus, 1 Corinth. 7, 9, quòd *melius est nubere quàm uri.* Sed hoc remedium non præstat his qui carnaliter non commiscentur. Ergo idem quòd priùs.

Sed contra, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

(1) Vide 3 part., quæst. 62, art. 1, et concilium Tridentinum, sess. 24, can. 2.

(2) Al., *congregata*; Nicolaius, *cognata*.

Præterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 26. Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

Respondeo dicendum quòd duplex est integritas : una, quæ attenditur secundùm perfectionem primam, quæ consistit in ipso *esse* rei ; alia, quæ attenditur secundùm perfectionem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur ; ideò erit carnalis commixtio de secundâ integritate matrimonii, et non de primâ.

Ad primum ergo dicendum quòd Adam exposuit integritatem matrimonii quantùm ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

Ad secundum dicendum quòd significatio rei contentæ est de necessitate sacramenti, et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet, quæst. 42, art. 1, ad 4 et 5.

Ad tertium dicendum quòd res non pervenit ad finem suum nisi per actum proprium. Unde ex hoc quòd finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, oportet quòd sit de integritate secundâ, et non de primâ.

Ad quartum dicendum quòd ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratiâ quæ in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem secundam.

QUÆSTIO XLIII.

De matrimonio quantùm ad sponsalia.— (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de matrimonio absolutè considerato : ubi primò agendum est de sponsalibus ; secundò, de matrimonii ratione ; tertiò, de ejus causâ efficiente, scilicet de consensu ; quartò, de ejus bonis ; quintò, de impedimentis ipsius ; sextò, de secundis nuptiis ; septimò, de quibusdam matrimonio annexis.

Circa primum quæruntur tria : 1° quid sint sponsalia ; 2° qui possint contrahere sponsalia ; 3° utrùm sponsalia dirimi possint.

Articulus primus. — *Utrùm sponsalia sint futurarum nuptiarum promissio.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 2 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sponsalia non convenienter dicantur *futurarum nuptiarum promissio*, ut habetur ex verbis Nicolai I papæ, in resp. ad consulta Bulgar., cap. 3, quia, sicut dicit Isidorus, lib. 9 Etym., cap. 8, cir. princ., *est aliquis sponsus, non quia promittit, sed quia spondet, et sponsores dat.* Sed à sponsalibus dicitur aliquis sponsus. Ergo malè dicuntur promissio.

2. Præterea, quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contraxerunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium complendum. Ergo sponsalia non sunt promissio.

3. Præterea, in sponsalibus non est quandoque sola promissio, sed additur juramentum, et aliquæ arrhæ. Ergo videtur quòd non debuerint solùm per promissionem definiri.

4. Præterea, matrimonia debent esse libera et absoluta. Sed sponsalia quandoque fiunt sub aliquâ conditione etiam accipiendæ pecuniæ. Ergo non convenienter dicuntur promissio nuptiarum.

5. Præterea, promissio quæ est de rebus futuris, vituperatur Jacobi 4. Sed circa sacramenta non debet aliquid esse vituperabile. Non ergo debet fieri futurarum nuptiarum promissio.

6. Præterea, nullus dicitur sponsus nisi à sponsalibus. Sed aliquis dicitur sponsus ex præsentibus nuptiis, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 27. Ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

Respondeo dicendum quòd consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem ; et hæc promissio dicitur *sponsalia à spondendo*, ut dicit Isidorus, loc. cit. Nam ante usum tabularum, matrimonii cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jure matrimoniali, et fidejussores dabant. Fit autem ista promissio dupliciter, scilicet, absolutè, et sub conditione. Absolutè quatuor modis : primò nudâ promissione, cùm dicitur : *Accipiam te in meam*, et è converso ; secundò, datis arrhis sponsalitiis, ut pecuniâ, vel aliquo hujusmodi ; tertiò, annuli subarrhatione ; quartò, interveniente juramento. Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguenda est ; quia aut est conditio honesta, ut cùm dicitur : *Accipiam te, si parentibus placeat :* et tunc, stante conditione, stat promissio, et non stante non stat : aut est inhonesta, et hoc dupliciter : quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam : *Accipiam te, si venena sterilitatis procures*, et tunc non contrahuntur sponsalia ; aut non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam : *Accipiam te, si furtis meis consentias*, et tunc stat promissio ; sed tollenda est conditio.

Ad primum ergo dicendum quòd ipsa sponsalia, et sponsorum datio est promissionis confirmatio, et ideò ab hoc denominatur quasi à perfectiori.

Ad secundum dicendum quòd ex tali promissione obligatur unus alteri ad matrimonium contrahendum ; et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat : et secundùm hoc Ecclesia cogit, injungendo pœnitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur, quia matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere ; nisi fortè juramentum intervenerit, quia tunc cogendus est qui promisit, ut quidam dicunt, quamvis aliis non videatur, propter causam prædictam, præcipuè si de uxoricidio timeretur.

Ad tertium dicendum quòd illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem : unde non sunt aliud quàm promissio.

Ad quartum dicendum quòd conditio illa quæ apponitur, non tollit matrimonii libertatem : quia si est inhonesta, debet abjici ; si autem honesta, aut est de bonis simpliciter, ut si dicatur : *Accipiam te, si placet parentibus*, et hæc conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem ; aut est de utilibus, ut si dicatur : *Contraham tecum, si dabis mihi centum*, et tunc hoc non ponitur quasi ad vendendum consensum matrimonii (1), sed intelligitur ut promissio dotis : unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniæ, per modum pœnæ, et tunc quia matrimonia debent esse libera, talis conditio non stat ; nec potest exigi pœna illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum quòd Jacobus non intendit prohibere quòd omninò aliquis nullam promissionem faciat de futuris, sed quòd non promittat quasi fiduciam habens de vitâ suâ : unde docet quòd debet apponi conditio, *si Deus voluerit*, quæ etiamsi verbis non exprimatur, corde tamen debet intelligi.

Ad sextum dicendum quòd in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus : et à sponsione primi in futurum dicitur sponsus à sponsalibus contractis per verba de futuro ; et à sponsione secundi dicitur aliquis sponsus, etiam quando contractum est matrimonium per verba de præsenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonii actum. Tamen à primâ sponsione dicuntur sponsalia propriè, quæ sunt quædam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

(1) Ita exemplum an. 1486. Al., *quasi ad utendum consensu matrimonii.*

Articulus ii. — *Utrùm tempus septennii sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tempus septennii non sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium, sicut post.

2. Præterea, sicut ad contractus sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed, sicut Gregorius narrat in 4 Dialog., cap. 18, quidam puer quinque annorum propter blasphemiæ peccatum à diabolo extinctus est. Ergo etiam ante septennium possunt contrahi sponsalia.

3. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellæ, et puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utrique assignari debet.

4. Præterea, ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere, ex quo eis possunt futuræ nuptiæ placere. Sed signa talis placentiæ frequenter apparent in pueris ante septennium. Ergo ante illud tempus possunt contrahi sponsalia.

5. Præterea, si aliqui ante septimum annum contrahant sponsalia, et postea post septennium ante tempus pubertatis contrahant per verba de præsenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu, quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere. Ergo ex primo: et sic ante septennium possunt sponsalia contrahi.

6. Præterea, in his quæ communiter fiunt à pluribus, quod deest uni, suppletur ab altero; sicut patet in trahentibus navem. Sed contra actus sponsalium est quædam actio communis inter contrahentes. Ergo si unus sit pubes, potest contrahere sponsalia cum puellâ quæ non habet septem annos, quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. Præterea, si aliqui juxta ætatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahant per verba de præsenti; reputatur inter eos matrimonium esse. Ergo pari ratione si ante septennium, dummodò sit propinquum (1), contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

Respondeo dicendum quòd septennium est tempus determinatum à jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter, quia cùm sponsalia sint quædam promissiones futurorum, ut dictum est art. præc., oportet quòd illorum sint qui aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum qui habent aliquam providentiam de futuris, quæ usum rationis requirit, respectu cujus triplex gradus notatur, secundùm Philosophum in 1 Eth., cap. 4, in fin. Primus est cùm quis neque ipse intelligit per se, neque ab aliquo capere potest; secundus est status quo homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad considerandum et intelligendum; tertius est cùm homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundùm quòd quietantur motus et fluxibilitas humorum, ideò primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium; et propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, et ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit pervenire in fine primi septennii: unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii: quantùm ad ea quæ ad personam ipsius pertinent, in quo ratio naturalis ejus convalescit; sed quantùm ad ea quæ extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideò ante primum septennium nulli contractui homo aptus est, sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittenda in futurum, præcipuè de his ad quæ ratio naturalis inclinat magis; non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non firmam voluntatem habet: et ideò tali tempore possunt contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his quæ ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare; et secundùm leges constituitur ei potestas de rebus suis disponendi post vigesimum secundum (1) annum.

Ad primum ergo dicendum quòd si ante annos pubertatis fiunt contractus sponsalium per alium, ambo, vel alter reclamare possunt: unde nihil tunc actum est, adeò quòd nec aliqua affinitas contrahitur ex hoc. Et ideò sponsalia quæ inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent, in quantum illi inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes non reclamant; ex quo intelliguntur consentire his quæ per alios facta sunt.

Ad secundum dicendum quòd quidam dicunt, quòd ille puer de quo Gregorius narrat, non fuit damnatus, nec mortaliter peccavit; sed visio illa fuit ad patrem contristandum, qui in puero illo peccaverat, non corrigens eum. Sed hoc est expressè contra intentionem Gregorii dicentis, loc. cit. in arg., quòd *pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehennæ ignibus nutrivit.*

Et ideò dicendum quòd ad peccatum mortale sufficit etiam consensus in præsens; sed in sponsalibus est consensus in futurum. Major autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum, quàm ad consentiendum in actum unum præsentem. Et ideò ante potest homo peccare mortaliter quàm possit se obligare ad aliquid in futurum.

Ad tertium dicendum quòd in tempore contractûs matrimonii non solùm requiritur dispositio ex parte usûs rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut Philosophus ait, lib. 7 de Histor. animalium, circ. princ. lib., simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantùm in sponsalibus requiritur, ideò in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum quòd illa placentia quæ est in pueris ante septennium, non procedit ex perfecto usu rationis cùm nondùm susceptibiles sint plenæ disciplinæ, sed magis contigit ex motu naturæ quàm ex aliquâ ratione. Et ideò non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahenda.

Ad quintum dicendum quòd quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium; tamen ostendunt se ratam habere priorem promissionem: et ideò prior contractus accipit firmitatem ex secundo.

Ad sextum dicendum quòd trahentes navem agunt per modum unius causæ, et ideò quod deest uni, potest suppleri ex altero. Sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctæ personæ, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt: unde in utroque requiritur quòd sit sufficiens ad contrahendum; et ideò defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

Ad septimum dicendum quòd in sponsalibus etiam similiter si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur, quia, secundùm Philosophum, in 2 Phys., text. 56, *quod parùm deest, quasi nihil deesse videtur.* Hæc autem propinquitas à quibusdam determinatur tempus sex mensium. Sed melius est quòd determinetur secundùm conditionem contrahentium, quia in quibusdam magis

(1) Al., *sint propinqui.*

(1) Al., *post vigesimum quintum;* sic autem passim legitur in exemplis.

acceleratur usus rationis quàm in aliis.

Articulus iii. — *Utrùm sponsalia dirimi possint.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sponsalia dirimi non possint, altero religionem intrante, quia de pecuniâ quam alicui promisi, non possum alteri licite obligationem facere. Sed ille qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri. Ergo non potest se offerre Deo ulteriùs in religione.

2. Item, videtur quòd non debeant dirimi, quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert, quia in dubiis semper tutior pars est eligenda. Sed tutius esset quòd eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

3. Item, videtur quòd nec dirimantur per ægritudinem, quam aliquis incurrit post contracta sponsalia, quia pro pœnâ nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quòd ei jus suum aufertur, quod in illam habebat quæ sibi fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

4. Item, videtur quòd nec propter affinitatem intervenientem; utpote si sponsus consanguineam sponsæ fornicario concubitu cognoscat, quia secundùm hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi, quod non est conveniens.

5. Item, videtur quòd non possint se invicem absolvere, quia hoc est maximæ levitatis, ut primò contrahant, et postmodùm se absolvant. Sed talia non debent ab Ecclesiâ sustineri. Ergo, etc.

6. Item, videtur quòd nec propter alterius fornicationem, quia per sponsalia unius non accipit adhuc potestatem in corpus alterius: et sic videtur quòd in nullo contra invicem peccent, si interim fornicantur. Et sic sponsalia dirimi non debent per hoc.

7. Item, videtur quòd nec per contractum cum aliâ per verba de præsenti, quia venditio secunda non derogat venditioni primæ. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

8. Item, videtur quòd nec per defectum ætatis possint dirimi, quia quod non est, non potest dissolvi. Sed ante ætatem determinatam nulla fuerunt sponsalia. Ergo dirimi non possunt.

Respondeo dicendum quòd in omnibus prædictis casibus sponsalia contracta dirimuntur; sed diversimodè: quia in duobus, scilicet cùm quis ad religionem confugit, et cùm alter conjugum cum altero per verba de præsenti contrahit, ipso jure sponsalia dirimuntur, sed in aliis casibus dirimi debent secundùm judicium Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd talis promissio solvitur per mortem spiritualem, cùm sit spiritualis tantùm, ut dicetur qu. 41, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd dubium illud determinatur ex hoc quòd alter non comparet tempore statuto ad matrimonium perficiendum. Unde si ex parte ejus non defuit quin matrimonium compleret, potest licitè alteri nubere sine peccato aliquo. Si autem per eum stetit quòd matrimonium non est completum, debet agere pœnitentiam de peccato fractæ promissionis, aut juramenti, si juramentum intervenerit: et contrahere potest cum alio, si vult, judicio Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum quòd si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, quæ ipsum debilitet nimis (ut epilepsia, vel paralysis), aut eum deformet (ut abscissio nasi, vel orbitas oculorum, aut aliquid hujusmodi), aut quæ sit contra bonum prolis (utpote lepra, quæ solet prolem inficere), possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur. Nec pro pœnâ punitur aliquis, sed ex pœnâ damnum reportat, quod non est inconveniens.

Ad quartum dicendum quòd si sponsus cognovit consanguineam sponsæ, vel è contra, tunc dirimi debent sponsalia; et ad hoc probandum sola fama sufficit, propter scandalum vitandum: causæ enim quæ in futurum expectant effectus suos, impediuntur à suis effectibus, non solùm ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est. Unde sicut affinitas, si esset tempore contractûs sponsalium, impedivisset contractum illum; ita si interveniat ante matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, imò ei confertur, quia absolvitur ab eo qui per fornicationem se Deo odiosum reddidit.

Ad quintum dicendum quòd quidam non recipiunt istum casum. Sed contra eos est Decretalis, cap. *Præterea hi*, de Sponsalib. et Matrim., quæ expressè dicit: *Ad instar*, inquit (1), *eorum qui societatem interpositione fidei contrahunt, et postea eamdem sibi remittunt, potest in patientiâ tolerari, si mutuò se absolvunt, qui sponsalia contraxerunt*. Sed ad hoc dicunt quòd Ecclesia magis hoc sustinet, ne pejus eveniat, quàm hoc sit de jure. Sed hoc non videtur exemplo convenire, quod Decretalis adducit.

Et ideò dicendum quòd non semper est levitatis retractare quæ priùs firmata sunt, quia *incertæ sunt providentiæ nostræ*, ut dicitur Sapientiæ 9, 14.

Ad sextum dicendum quòd quamvis nondùm dederint sibi mutuò potestatem corporis sponsalia contrahentes, tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servandâ fide in futurum: et ideò potest sibi præcavere unus contra alium, sponsalia dirimendo.

Ad septimum dicendum quòd ratio illa teneret, si esset unius rationis uterque contractus, sed secundus contractus matrimonii est fortior primo, et ideò solvit ipsum.

Ad octavum dicendum quòd quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus; et ideò ne videatur approbare ad annos legitimos veniens, debet petere solutionem sponsalium judicio Ecclesiæ faciendam, propter bonum exemplum.

QUÆSTIO XLIV.

De matrimonii definitione. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ratione matrimonii.

Circa quod quæruntur tria: 1° utrùm matrimonium sit in genere conjunctionis; 2° utrùm convenienter nominetur; 3° utrùm convenienter definiatur.

Articulus primus. — *Utrùm matrimonium sit in genere conjunctionis.*— (*S. Th.*, *4*, *dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonium non sit in genere conjunctionis, quia vinculum quo aliqua ligantur differt à conjunctione ipsâ, sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam, quo juncti matrimonio ligantur. Ergo non est in genere conjunctionis.

2. Præterea, omne sacramentum est sensibile signum. Sed nulla relatio est accidens sensibile. Ergo matrimonium, cùm sit sacramentum, non est in genere relationis; et ita nec in genere conjunctionis.

3. Præterea, conjunctio est relatio æquiparantiæ, sicut et æqualitatis. Sed non est una numero æqualitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una conjunctio: et sic si matrimonium est in genere conjunctionis, non est unum tantùm matrimonium inter duos conjuges.

Sed contra, relatio est secundùm quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundùm matrimonium aliqua ad invicem referuntur: dicitur enim maritus vir uxoris, et uxor mariti uxor. Ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud quàm conjunctio.

Præterea, unio duorum ad aliquid unum non fit nisi secundùm conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium, ut patet Genes. 4, 24: *Erunt duo in*

(1) Redundat hìc *inquit*; nisi legendum sit *inquam*, ut habet exemplum an. 1486.

carne unâ. Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

Respondeo dicendum quòd conjunctio adunationem quamdam importat; unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quæ ordinantur ad aliquid unum, dicuntur in ordine ad illud adunari, sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex quâ dicuntur commilitones ad invicem, vel socii negotiationis. Et ideò cùm per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterùm ad unam vitam domesticam, constat quòd in matrimonio est aliqua conjunctio, secundùm quam dicitur maritus et uxor; et talis conjunctio ex hoc quòd ordinatur ad aliquid unum, est matrimonium; conjunctio autem corporum et animorum ad matrimonium consequitur.

Ad primum ergo dicendum quòd matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effectivè, et ideò non oportet quòd sit aliud à conjunctione.

Ad secundum dicendum quòd quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causæ ejus possunt esse sensibiles. Nec in sacramento requiritur quòd sit sensibile illud quod est res et sacramentum; hoc enim modo se habet in hoc sacramento prædicta conjunctio; sed verba exprimentia consensum, quæ sunt sacramentum tantùm, et causa prædictæ conjunctionis, sunt sensibilia.

Ad tertium dicendum quòd relatio fundatur in aliquo sicut in causâ, ut similitudo in qualitate, et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus, et ex utrâque parte potest attendi unitas et diversitas ipsius. Quia ergo in similitudinem non est eadem qualitas numero, sed specie in utroque simili, et iterùm subjecta similitudinis sunt duo numero, et similiter est de æqualitate, ideò et æqualitas et similitudo omnibus modis est alia numero in utroque similium et æqualium. Sed relatio, quæ est matrimonium, ex unâ parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causæ, quia ad eamdem numero generationem ordinatur; sed ex parte subjecti habet diversitatem secundùm numerum, et ideò hæc relatio est una ex parte causæ, et multiplex ex parte subjecti, et secundùm quòd est multiplex ex parte subjecti, significatur his nominibus, *uxor* et *maritus;* secundùm autem quòd est una, significatur hoc nomine, *matrimonium.*

Articulus ii. — *Utrùm matrimonium convenienter nominetur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonium inconvenienter nominetur, quia denominatio debet fieri à digniori. Sed pater dignior est matre. Ergo magis debet denominari à patre quàm à matre, conjunctio utriusque.

2. Præterea, res debet denominari ab eo quod est de essentiâ suâ, quia *ratio quam significat nomen, est definitio,* ut dicitur in 4 Metaph., text. 28. Sed nuptiæ non sunt de essentiâ matrimonii. Ergo non debet matrimonium *nuptiæ* appellari.

3. Præterea, species non potest proprio nomine nominari ab eo quod est generis. Sed conjunctio est genus ad matrimonium. Ergo non potest propriè *conjugium* nominari.

Sed in contrarium est communis usus loquentium.

Respondeo dicendum quòd in matrimonio est tria considerare: primò essentiam ipsius, quæ est conjunctio, et secundùm hoc nominatur *conjugium;* secundò causam ejus, quæ est desponsatio, et secundùm hoc vocatur *nuptiæ,* à *nubo*, quia in ipsâ solemnitate desponsationis, quâ matrimonium perficitur, capita nubentium velantur; tertiò effectum, qui est proles, et sic dicitur *matrimonium,* ut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19, cap. 26, à med., *ex hoc quòd mulier non debeat ob aliud nubere, nisi ut sit mater.* Potest etiam matrimonium quasi *matris munium,* id est, officium dici, quia fœminis incumbit maximè educandæ prolis officium; vel dicitur matrimonium, quasi *matrem muniens,* quia jam habet quòd defendatur et muniatur, scilicet virum; vel dicitur matrimonium, quasi *matrem monens,* ne virum relinquat, alteri adhærens; vel dicitur matrimonium, quasi *materia unius*, quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur matrimonium à *monos* (*μόνος*) et *materiâ;* vel dicitur matrimonium, ut Isidorus dicit, lib. 9 Etymol., cap. ult., circ. med., à *matre* et *nato*, quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis pater sit dignior quàm mater, tamen circa prolem mater magis est officiosa quàm pater. Vel dicendum quòd mulier ad hoc principaliter facta est ut sit homini in adjutorium prolis; non autem vir propter hoc factus est. Unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quàm pater.

Ad secundum dicendum quòd aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia, et ideò etiam per accidentalia aliqua nominari possunt; cùm nomen detur causâ rei innotescendæ.

Ad tertium dicendum quòd aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet complètè habet generis rationem, nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat; sicut proprium accidentale retinet nomen proprii, quod ipsi et definitioni est commune; aliquando autem propter perfectionem, quando in unâ specie complètè invenitur ratio generis, et non in aliâ; sicut animal denominatur ab animâ, quæ competit animato corpori, quod est genus animalis; sed animatio non invenitur perfectè in animatis quæ non sunt animalia. Et similiter est in proposito, quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cùm sit et animarum et corporum, et ideò *conjugium* nominatur.

Articulus iii. — *Utrùm matrimonium convenienter definiatur in litterâ.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter definiatur in litterâ, 4, dist. 27, quia in mariti definitione oportet quòd matrimonium ponatur, quia maritus est qui est mulieri junctus matrimonio. Sed *maritalis conjunctio* ponitur in definitione matrimonii. Ergo videtur quòd sit circulatio in definitionibus istis.

2. Præterea, per matrimonium sicut efficitur vir maritus mulieris, ita et mulier uxor viri. Ergo non debet magis dici *conjunctio maritalis* quàm uxoria.

3. Præterea, consuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio juncti sunt valdè moribus diversi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii, *individuam vitæ consuetudinem retinens.*

4. Præterea, inveniuntur aliæ definitiones de matrimonio datæ, quia, secundùm Hugonem, lib. 2 de Sacram., part. 11, cap. 4, et tract. 7 Sum. Sent., cap. 6, in princ., *matrimonium est duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione consensus.* Secundùm quosdam autem *matrimonium est consortium communis vitæ*, *et communicatio divini et humani juris.* Et quæritur qualiter hæ definitiones differant.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., in matrimonio tria considerantur, scilicet causa ipsius, et essentia ejus, et effectus; et secundùm hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datæ: nam definitio Hugonis tangit causam, scilicet consensum, et est per se nota. Definitio autem in litterâ posita tangit essentiam matrimonii, scilicet *conjunctionem,* et addit determinatum subjectum, in hoc quòd dicit, *inter legitimas personas;* ponit etiam differentiam contrahentium ad speciem, in hoc quòd dicit, *maritalis,* quia cùm matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquid unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur, et hoc est id quod ad maritum pertinet; ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quòd dicit, *individuam,* etc. Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium, scilicet vitam com-

munem in rebus domesticis. Et quia omnis communicatio aliquâ lege ordinatur, ideò ponitur ordinativum istius communicationis, scilicet jus divinum et humanum; aliæ autem communicationes, ut negotiantium et militantium, solo jure humano institutæ sunt.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquando priora, ex quibus debet dari definitio, non sunt nota quoad nos, et ideò in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quæ sunt priora quoad nos, sicut in definitione qualitatis ponitur *quale* à Philosopho, cùm dicit, cap. de Qualitat. : *Qualitas est secundùm quam quales esse dicimur.* Et ita etiam hìc in definitione matrimonii ponitur *conjunctio maritalis;* ut sit sensus quòd matrimonium est conjunctio ad ea quæ mariti officium requirit, quæ non poterant uno nomine exprimi.

Ad secundum dicendum quòd per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est art. præc. Et quia, ut dicit Apostolus, 1 Cor. 11, 9, *vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum*, ideò hæc differentia potiùs debet sumi à viro quàm à muliere.

Ad tertium dicendum quòd sicut vita civilis non importat actum singularem hujus vel illius, sed ea quæ ad communicationem civilem pertinent, ita vita conjugalis nihil aliud est quàm conversatio ad communicationem talem pertinens, et ideò quantùm ad hanc vitam semper in conjugibus consuetudo est individua, quamvis sit divisa quantùm ad actus singulares utriusque.

Ad quartum patet solutio ex dictis in corp. art.

QUÆSTIO XLV.

De consensu matrimonii secundum se. — (*In quinque articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de consensu; ubi primò agendum est de ipso consensu secundùm se considerato; secundò de consensu juramento vel carnali copulâ firmato; tertiò de consensu coacto et conditionato; quartò de objecto consensûs.

Circa primum quæruntur quinque: 1° utrùm consensus sit causa efficiens matrimonii; 2° utrùm consensum oporteat per verba exprimi; 3° utrùm consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium; 4° utrùm consensus per verba de præsenti expressus, si desit interior consensus, exteriùs faciat verum matrimonium; 5° utrùm consensus in occulto factus per verba de præsenti faciat matrimonium.

Articulus primus. — *Utrùm consensus sit causa efficiens matrimonii.* — (*S. Thom., ubi sup., art.* 2, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt à voluntate humanâ, sed ab institutione divinâ, ut ostensum est 4, dist. 2, quæst. 2, art. 4, quæst. 4, et part. 3, qu. 64, art. 2. Sed consensus ad voluntatem humanam pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

2. Præterea, idem non est causa suî ipsius. Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quàm consensus, quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

3. Præterea, unius debet esse una causa. Sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est quæst. præc., art. 1; consensus autem duorum sunt diversi, quia et diversorum sunt, et in diversis; ab unâ enim parte est consensus in virum, ex aliâ in uxorem. Ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit (alius auctor, hom. 32 in Op. imperf., parùm ante med.): *Matrimonium non facit coitus, sed voluntas.*

Præterea, unus non accipit potestatem in eo quod est liberè alterius, nisi per ejus consensum. Sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet 1 Corinth. 7, cùm priùs uterque liberam potestatem sui corporis haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

Respondeo dicendum quòd in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio, mediante materiali operatione, quæ eam significat; sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis. Unde cùm in matrimonio sit quædam spiritualis conjunctio, in quantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundùm quòd est in officium naturæ et civilis vitæ, oportet quòd mediante materiali fiat spiritualis virtute divinâ. Unde cùm conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quòd hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum quòd sacramentorum prima causa est divina virtus quæ in eis operatur salutem; sed causæ secundæ, sive instrumentales, sunt materiales operationes, ex divinâ institutione habentes efficaciam, et sic consensus in matrimonio est causa.

Ad secundum dicendum quòd matrimonium non est ipse consensus, sed quædam unio ordinatorum ad unum, ut dictum est quæst. præc., art. 1, quam consensus facit. Nec consensus, propriè loquendo, conjunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem ejus, quâ factum est ut Ecclesiæ conjungeretur.

Ad tertium dicendum quòd sicut matrimonium est unum ex parte ejus in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum, ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet prædictæ conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium. Nec est directè consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris; et similiter ex parte viri est consensus in conjunctionem ad uxorem.

Articulus ii. — *Utrùm oporteat consensum per verba exprimi.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non oporteat consensum per verba exprimi, quia sicut per matrimonium redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quoad Deum, etiamsi non exprimatur verbis. Ergo et consensus facit matrimonii obligationem, etiam sine expressione verborum.

2. Præterea, matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuò verbis exprimere non possunt, quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo expressio consensûs per verba non requiritur ad matrimonium.

3. Præterea, si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti, quâcumque ex causâ, non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum, sicut quando puella tacet præ verecundiâ, parentibus eam viro tradentibus. Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

Sed contra, matrimonium est sacramentum quoddam. Sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum. Ergo et in matrimonio, et ita oportet esse saltem verba exprimentia consensum sensibiliter.

Præterea, in matrimonio fit contractus inter virum et mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se invicem homines obligent. Ergo et in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. præc., conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non possunt fieri, nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant qui contrahunt, ideò etiam oportet quòd consensus matrimonium faciens verbis exprimatur, ut expressio verborum se habeat ad matrimonium sicut ablutio exterior ad baptismum.

Ad primum ergo dicendum quòd in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tan-

tùm, et ideò non oportet quòd fiat ad modum materialium contractuum, ad hoc quòd obliget, sicut est de matrimonio.

Ad secundum dicendum quòd quamvis tales non possint vota sua mutuò verbis exprimere, possunt tamen exprimere nutibus, et tales nutus pro verbis computantur.

Ad tertium dicendum quòd sicut dicit Hugo de S. Victore, tract. 7 Sum. Sent., cap. 6, à princ., eos qui conjunguntur, sic oportet consentire, ut invicem se spontaneè recipiant, quod judicatur fieri, si in desponsatione non contradicant. Unde verba parentum computantur in casu illo ac si essent puellæ ; sunt enim sufficiens signum quòd sunt ejus, ex quo non contradicit.

Articulus iii. — *Utrùm consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus expressus per verba de futuro matrimonium faciat, quia sicut se habet præsens ad præsens, ita futurum ad futurum. Sed consensus per verba de præsenti expressus facit matrimonium in præsenti. Ergo consensus expressus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

2. Præterea, sicut in matrimonio fit quædam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt utrùm per verba de præsenti vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

3. Præterea, per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat. Ergo et similiter potest fieri matrimonium carnale per verba de futuro.

Sed contra est quòd ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum aliâ per verba de præsenti, secundùm jura debet habere secundam pro uxore, cap. *Sicut ex litteris*, de Sponsalib. et Matrim. Sed hoc non esset si consensus per verba de futuro faceret matrimonium, quia ex quo verum est matrimonium cum unâ, eâ vivente, non potest contrahi cum aliâ. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

Præterea, qui promittit aliquid se facturum, nondùm facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliquâ contracturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illâ.

Respondeo dicendum quòd causæ sacramentales significando efficiunt ; unde hoc efficiunt quod significant. Quia ergo cùm aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum, ideò talis expressio consensûs non facit matrimonium, sed sponsionem ejus, quæ *sponsalia* nominatur.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm consensus exprimitur per verba de præsenti, et verba sunt præsentia, et in præsens consentitur pro eodem tempore ; sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt præsentia, sed consentitur in futurum, et ideò non pro eodem tempore. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum quòd etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert potestatem rei suæ in alterum ; ut si dicat : *Dabo tibi*, sed solùm quandò verbis præsentibus utitur.

Ad tertium dicendum quòd in voto professionis actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia vel observantia regulæ, et non ipsum matrimonium spirituale. Si autem spirituale matrimonium in futurum voveatur, non est matrimonium spirituale, quia nondùm ex hoc aliquis est monachus, sed se futurum monachum pollicetur.

Articulus iv. — ***Utrùm consensus etiam per verba de præsenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium.***

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus etiam per verba de præsenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium, *quia fraus et dolus nemini patrocinari debent*, secundùm jura, cap. *Ex tenore*, de Rescriptis, et cap. *Si vir*, de Cognat. spirituali. Sed ille qui verbis exprimit consensum, quem in corde non habet, dolum committit. Ergo non debet ei patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. Præterea, consensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenùs per verba exprimitur. Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum, tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux, et ita erit fornicator, quandocumque matrimonio utetur.

3. Præterea, si aliquis probatur per verba de præsenti in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse, etiamsi postea cum aliâ contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset, si requireretur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

Sed contra est quod Innocentius III dicit in Decret. quâdam, cap. *Tua nos*, de Sponsalib. et Matrim., in casu isto loquens : *Sine consensu nequeunt cætera fœdus perficere conjugale.*

Præterea, intentio requiritur in omnibus sacramentis. Sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonii contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

Respondeo dicendum quòd, sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est art. 2 huj. qu. Unde sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet, non intendens recipere sacramentum, sed ludum et dolum facere, non esset baptizatus, ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

Ad primum ergo dicendum quòd ibi sunt duo, scilicet defectus consensûs, qui ei patrocinatur in foro conscientiæ, ut non astringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesiæ, in quo judicatur secundùm allegata ; et dolus verborum, et hic non patrocinatur nec in foro conscientiæ, nec in foro Ecclesiæ, quia in utroque pro hoc punitur.

Ad secundum dicendum quòd si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutrâ parte est matrimonium, quia matrimonium consistit in mutuâ conjunctione, ut dictum est qu. præc., art. 1. Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentia doli appareant, quia de quolibet præsumendum est bonum, nisi probetur contrarium ; unde ille ex cujus parte dolus non est, à peccato excusatur per ignorantiam.

Ad tertium dicendum quòd in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum primâ uxore, quia secundùm ea judicat quæ foris apparent ; nec decipitur injustitiâ sive jure, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potiùs excommunicationem sustinere quàm ad primam uxorem accedat ; vel debet in alias regiones remotiùs fugere.

Articulus v. — *Utrùm consensus in occulto factus per verba de præsenti faciat matrimonium.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus in occulto factus per verba de præsenti non faciat matrimonium. Res enim in potestate alterius existens non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo in cujus potestate erat. Sed puella est in potestate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente ; et ita si fiat in occulto consensus, etiam per verba de præsenti expressus, non erit matrimonium.

2. Præterea, sicut in matrimonio actus noster est quasi de essentiâ sacramenti, ita etiam in pœnitentiâ. Sed sacramentum pœnitentiæ non perficitur nisi mediantibus Ecclesiæ ministris, qui sunt sacramen-

torum dispensatores. Ergo nec matrimonium perfici potest in occulto absque sacerdotali benedictione.

3. Præterea, baptismus, quia potest in occulto et aperto fieri, non prohibetur ab Ecclesiâ fieri in occulto. Sed Ecclesia prohibet clandestina fieri matrimonia, cap. *Cùm inhibitio*, de clandest. Despons. Ergo non possunt fieri in occulto.

4. Præterea, inter eos qui in secundo gradu sibi attinent, matrimonium contrahi non potest, quia Ecclesia prohibuit. Sed similiter Ecclesia prohibuit clandestina matrimonia. Ergo non possunt esse vera matrimonia.

Sed contra, positâ causâ, ponitur effectus. Sed causa sufficiens matrimonii est consensus per verba de præsenti expressus. Ergo sive fiat in publico sive in occulto, matrimonium sequitur.

Præterea, ubicumque est debita materia et debita forma sacramenti, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia ibi sunt legitimæ personæ ad contrahendum, et debita forma, quia ibi sunt verba de præsenti consensum exprimentia. Ergo est ibi verum matrimonium.

Respondeo dicendum quòd sicut in aliis sacramentis quædam sunt de essentiâ sacramenti, quibus omissis non est sacramentum, quædam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum nihilominùs perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit; ita etiam consensus expressus per verba de præsenti, inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit, quia hæc duo sunt de essentiâ sacramenti; alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientiùs fiat. Unde si omittantur, verum est matrimonium, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

Ad primum ergo dicendum quòd puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat, sed quasi filia ad educationem; et ideò secundùm hoc quòd libera est, potest se in potestatem alterius absque consensu patris dare, sicut etiam potest aliquis vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cùm sit persona libera.

Ad secundum dicendum quòd actus noster in pœnitentiâ, quamvis sit de essentiâ sacramenti, non tamen est sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scilicet absolutionem à peccatis; et ideò oportet quòd ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis. Sed n matrimonio actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio, quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare; et ideò sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio, quasi de essentiâ sacramenti.

Ad tertium dicendum quòd etiam prohibitum est ne baptismum aliquis accipiat, præterquàm à sacerdote, nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis. Et ideò non est similis ratio. Prohibentur autem clandestina matrimonia propter pericula quæ inde evenire solent, quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex alterâ parte; frequenter etiam ad alia conjugia transeunt, dùm pœnitent de his quæ subitò facta sunt; et multa alia mala inde accidunt, et speciem turpitudinis præter hoc habent.

Ad quartum dicendum quòd non sunt prohibita clandestina matrimonia, quasi contra essentialia matrimonii existentia; sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quæ sunt materia indebita huic sacramento, et ideò non est simile (1).

QUÆSTIO XLVI.

De consensu cui advenit juramentum vel copul carnalis. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de consensu cui adveni juramentum vel copula carnalis.

Circa quod quæruntur duo : 1° utrùm juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium; 2° utrùm copula carnalis eidem consensui adveniens faciat matrimonium.

Articulus primus. — *Utrùm juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare ut faciat contra jus divinum. Sed implere juramentum est de jure divino, ut patet Matth. 5, 33 : *Reddes autem Domino juramenta tua.* Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire quòd homo non debeat implere juramentum priùs factum. Si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro juramento firmatum aliquis alteri se obligat per verba de præsenti, videtur quòd nihilominùs debeat juramentum primum servare. Sed hoc non esset, nisi illo juramento esset matrimonium illud perfectum. Ergo juramentum adjunctum consensui per verba de futuro facit matrimonium.

2. Præterea, veritas divina fortior est quàm veritas humana. Sed per juramentum veritate divinâ firmatur aliquid. Cùm ergo verba exprimentia consensum de præsenti, in quibus est sola veritas humana, matrimonium perficiant, videtur quòd multò ampliùs id efficere possint verba de futuro juramento firmata.

3. Præterea, secundùm Apostolum ad Hebr. 6, 16 : *Omnis controversiæ finis ad confirmationem est juramentum.* Ergo in judicio saltem plus standum est juramento quàm simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de præsenti, postquàm consenserit in aliam cum juramento per verba de futuro, videtur quòd judicio Ecclesiæ debeat compelli stare cum primâ, et non cum secundâ.

4. Præterea, verba de futuro simpliciter prolata faciunt sponsalia. Sed juramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quàm sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

Sed contra, quod futurum est, non est. Sed juramentum additum non facit quin verba de futuro significent consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

Præterea, postquàm perfectum est matrimonium, non oportet quòd alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed post juramentum advenit alius consensus, qui matrimonium facit; aliàs frustrà juraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

Respondeo dicendum quòd juramentum adhibetur ad confirmationem dictorum; unde illud tantùm confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat. Et ideò cùm verba de futuro ex ipsâ suâ significatione habeant quòd matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondùm fit, etiamsi juramentum adveniat, nondùm est matrimonium factum, sicut Magister in litterâ dicit, 4, dist. 28.

Ad primum ergo dicendum quòd implere juramentum licitum est de jure divino, non autem implere juramentum illicitum. Unde si aliqua obligatio sequens juramentum faciat illud illicitum, cùm priùs fuisset licitum, non derogat juri divino qui juramentum priùs factum non servat. Et ita est in proposito; illicitè enim jurat qui illicitè promittit : promissio autem de alieno est illicita. Unde consensus sequens per verba de præsenti, quo quis transfert dominium sui corporis in aliam, facit præcedens juramentum esse illicitum, quod priùs licitum erat.

Ad secundum dicendum quòd veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quòd juramentum aliquid operatur, non novam obligationem faciens, sed factum confirmans, et sic graviùs peccat qui eam violat.

(1) Vide concilium Tridentinum, sess. 24, in decret. de Reformatione matrimonii.

Articulus ii. — *Utrùm carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium, quia majus est consentire facto quàm verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam priùs fecit. Ergo videtur quòd multò magis per hoc fiat matrimonium, quàm si solis verbis de præsenti consensus fieret.

2. Præterea, consensus non solùm expressus, sed etiam interpretativus facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensûs quàm carnalis copula. Ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. Præterea, omnis conjunctio carnalis præter matrimonium facta est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittendo sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea, *non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*, ex Augustino, epist. ad Macedonium. Sed aliquis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat. Ergo videtur quòd si etiam post carnalem copulam cum aliâ contraxerit per verba de præsenti, teneatur ad primam redire; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula post consensum de futuro facit matrimonium.

Sed contra est quod dicit Nicolaius I papa in resp. ad consult. Bulgar., cap. 3 (et habet. cap. *Tuas dudùm*, de clandest. Despons.) : *Si consensus in nuptiis defuerit, cætera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur.*

Præterea, quod sequitur ad aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur ipsum matrimonium sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

Respondeo dicendum quòd de matrimonio possumus loqui dupliciter : uno modo quantùm ad forum conscientiæ; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quòd perficiat matrimonium, cujus sponsalia præcesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit, quia verba etiam de præsenti consensum exprimentia, si consensus mentalis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4. Alio modo quantùm ad judicium Ecclesiæ, et quia in exteriori judicio secundùm ea quæ foris patent judicatur, cùm nihil possit expressiùs significare consensum quàm carnalis copula, ideò secundùm judicium Ecclesiæ carnalis copula consequens sponsalia, matrimonium facere judicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant. (Extra. de sponsalib. et Matrim., cap. *Is qui fidem*, ex Gregorio IX, et cap. *Tua nos*, ex Innocentio III.)

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit in carnalem copulam secundùm rei veritatem; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundùm interpretationem juris.

Ad secundum dicendum quòd interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod de rebus exteriùs fit.

Ad tertium dicendum quòd si sponsa sponsum admittat, credens eum velle matrimonium consummare, excusatur à peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sint multùm distantis conditionis vel quantùm ad nobilitatem, vel quantùm ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat fornicando; et puniendus est de fraude quam facit.

Ad quartum dicendum quòd in tali casu sponsus, antequàm aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint æqualis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur, et ideò sufficit si ei de nuptiis provideat. Et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multò melioris conditionis, aut aliquod signum fraudis evidens fuerit, quia præsumi probabiliter potest quòd sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

QUÆSTIO XLVII.

De consensu coacto et conditionato. (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de consensu coacto et conditionato.

Circa quod quæruntur sex : 1° utrùm aliquis consensus possit esse coactus; 2° utrùm aliqua coactio metûs cadat in constantem virum ; 3° utrùm consensus coactus tollat matrimonium; 4° utrùm consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis ; 5° utrùm consensus conditionatus matrimonium faciat; 6° utrùm aliquis ex præcepto patris compelli possit ad matrimonium contrahendum.

Articulus primus. — *Utrùm aliquis consensus possit esse coactus.*— (*S. Thom.*, *4*, *dist.* 29, *quæst. un.*, *art.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus consensus possit esse coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest secundùm aliquem statum ejus, ut in 2 Sent., dist. 25, quæst. 1, art. 2, dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

2. Præterea, violentum idem est quod coactum. Sed *coactum*, secundùm Philosophum, lib. 3 Ethic., cap. 1, *est cujus principium est extra*, *non conferente vim passo*. Sed omnis consensûs principium est intra. Ergo nullus consensus potest esse coactus.

3. Præterea, omne peccatum consensu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest, quia, secundùm Augustinum, lib. 3 de lib. Arb., cap. 18, princ., *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Cùm ergo vis à juristis, l. 1, ff. *de eo quod vi metûsve*, etc., definiatur esse *majoris rei impetus, qui repelli non potest*, videtur quòd consensus non possit esse coactus vel violentus.

4. Præterea, dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quâdam Tullii definitione (1); dicit enim quòd *vis est impetus dominantis*, *retinens rem intra terminos alienos.* Ergo vis in liberum arbitrium non cadit, et ita nec in consensum, qui est actus ejus.

Sed contra, illud quod esse non potest, non potest aliud impedire. Sed coactio consensûs impedit matrimonium, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 29. Ergo consensus cogi potest.

Præterea, in matrimonio est quidam contractus. Sed in contractibus potest esse voluntas coacta; unde legislator in integrum restitutionem adjudicat, ratum non habens *quod vi metûsve causâ factum est*, lib. 1, ff. sup. cit. Ergo etiam in matrimonio potest esse consensus coactus.

Respondeo dicendum quòd duplex est coactio vel violentia : una, quæ facit necessitatem absolutam, et tale violentum dicitur à Philosopho, loc. sup. cit., *violentum simpliciter ;* ut cùm quis aliquem corporaliter impellit ad motum. Alia, quæ facit necessitatem conditionatam, et hanc vocat Philosophus *violentum mixtum ;* sicut cùm quis projicit merces in mare, ne periclitetur : et in isto violento quamvis hoc quod fit, non sit per se voluntarium, tamen consideratis circumstantiis hìc et nunc, voluntarium est. Et quia actus in particularibus sunt, ideò simpliciter voluntarium est, sed secundùm quid involuntarium. Unde hæc violentia, vel coactio, potest esse in consensu, qui est actus voluntatis, non autem prima. Et quia hæc coactio fit ex hoc quòd timetur aliquod periculum imminens, ideò ista vis idem est quod metus, qui voluntatem cogit quodammodò ; sed prima vis cadit in corporalibus actibus. Et quia legislator considerat non solùm interiores actus, sed magis exteriores, ideò per *vim* intelligit coactionem simpliciter, propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc

(1) Ex Tullio citaverat Albertus Magnus in hunc locum ; sed nihil tale expressum apud ipsum : quid æquivalens habet in oratione pro Cæcinâ. Animadversio est Nicolai.

agitur de consensu interiori, in quem non cadit coactio, sed vis, quæ à metu distinguitur. Et ideò, quantùm ad propositum pertinet, idem est coactio quod metus. Est autem metus, secundùm jurisperitos, *instantis vel futuri periculi causâ mentis trepidatio*, loc. sup. cit.

Et per hoc patet solutio ad objecta; nam primæ rationes procedunt de coactione primâ, secundæ de secundâ.

Articulus ii. — *Utrùm aliqua coactio metûs cadat in constantem virum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd coactio metûs non cadat in constantem virum, quia de ratione constantis est quòd non trepidet in periculis. Cùm ergo metus sit trepidatio mentis ratione periculi imminentis, videtur quòd non cogatur metu.

2. Præterea, *omnium terribilium finis est mors*, secundùm Philosophum, in 3 Eth., cap. 6, à med., quasi perfectissimum inter terribilia. Sed constantes non coguntur morte, quia fortis etiam pericula mortis sustinet. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

3. Præterea, inter alia pericula præcipuè à bonis timetur periculum famæ. Sed timor infamiæ non reputatur timor cadens in constantem virum, quia, ut dicit lex, lib. 7, ff. de eo quod metûs, etc., *timor infamiæ non continetur illo edicto : Quod metûs causâ factum est.* Ergo nec aliquis metus cadit in constantem virum.

4. Præterea, metus in eo qui metu cogitur peccatum relinquit, quia facit eum promittere quod non vult solvere; et sic facit eum mentiri. Sed non est constantis aliquod peccatum etiam minimum pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

Sed contra, Abraham et Isaac constantes fuerunt. Sed in eos cecidit metus, quia ratione metûs dixerunt uxores suas sibi esse sorores, Gen. 12 et 26. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Præterea, ubicumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens. Sed aliquis, quantùmcumque constans, potest pati tale violentum, quia si sit in mari, merces projiciet tempore naufragii. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Respondeo dicendum quòd cadere metum in aliquem, est cogi ipsum metu. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit quod aliàs non vellet, ad evitandum id quod timet. In hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantùm ad duo : primò quantùm ad qualitatem periculi quod timetur, quia constans sequitur rationem rectam, per quam scit quid pro quo dimittendum sit vel faciendum. Semper autem minus malum, vel majus bonum eligendum est. Et ideò constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali, non autem cogitur ad majus malum, ut vitet minus malum. Sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali, scilicet ad peccatum propter metum corporalis pœnæ. Sed pertinax è contra non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum vel faciendum, ut evitet majus malum. Unde constans est medius inter inconstantem et pertinacem. Secundò differunt quantùm ad æstimationem periculi imminentis, quia constans non nisi ex forti æstimatione et probabili cogitur; sed inconstans ex levi; Proverb. 28, 1 : *Fugit impius, nemine persequente.*

Ad primum ergo dicendum quòd constans, sicut et de forti dicit Philosophus, lib. 3 Ethic, cap. 6, est intrepidus; non quòd omninò non timeat, sed quia non timet quæ non oportet, vel ubi, vel quando non oportet.

Ad secundum dicendum quòd peccata sunt maxima malorum : et ideò ad hæc nullo modo potest homo constans cogi; imò magis debet homo mori quàm talia sustinere, ut etiam Philosophus in 3 Ethic. dicit, cap. 6 et 9. Sed quædam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis : inter quæ sunt præcipua quæ ad personam pertinent; sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum, et servitus. Et ideò ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia sustinenda. Et hæc continentur in hoc versu :

Stupri, sive statûs, verberis, atque necis.

Nec differt utrùm hæc pertineant ad personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, vel aliorum hujusmodi.

Ad tertium dicendum quòd quamvis infamia sit majus damnum, tamen ei de facili occurri potest. Et ideò non reputatur cadere in constantem virum metus infamiæ, secundùm jura.

Ad quartum dicendum quòd constans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare, sed tamen postea vult petere restitutionem, vel saltem judici denuntiare, si se promisit non petiturum restitutionem. Non potest autem promittere se non denuntiaturum; quia cùm hoc sit contra bonum justitiæ, ad hoc cogi non potest, ut scilicet contra justitiam faciat.

Articulus iii. — *Utrùm consensus coactus tollat matrimonium.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus coactus non tollat matrimonium, quia sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad baptismum requiritur intentio. Sed coactus timore ad recipiendum baptismum, recipit sacramentum. Ergo coactus ad consentiendum aliquo timore, matrimonio obligatur.

2. Præterea, violentum mixtum, secundùm Philosophum, lib. 3 Eth., cap. 1, plus habet de voluntario quàm de involuntario. Sed non potest aliter consensus esse coactus nisi per violentum mixtum. Ergo non omninò excluditur voluntarium : et ita adhuc est matrimonium.

3. Præterea, ei qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur quòd in matrimonio illo stet; quia speciem mali habet promittere, et non solvere, à quo Apostolus vult nos abstinere, 1 Thessal. 5. Hoc autem non esset, si consensus coactus omninò matrimonium tolleret. Ergo, etc.

Sed contra est quod Decretalis dicit, c. *Cùm locum*, de Sponsalib. et Matrim. : *Cùm consensus locum non habeat, ubi metus vel coactio intercedit, necesse est ut ubi assensus cujusquam requiritur, coactionis materia repellatur.* Sed in matrimonio requiritur communis consensus. Ergo, etc.

Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ fit secundùm libertatem amoris. Ergo non potest fieri per consensum coactum.

Respondeo dicendum quòd vinculum matrimonii est perpetuum. Unde illud quod perpetuitati repugnat, matrimonium tollit. Metus autem qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractûs tollit, quia potest peti restitutio in integrum. Et ideò hæc coactio metûs quæ cadit in constantem virum, tollit matrimonium, et non alia. Constans autem vir judicatur virtuosus, cui est mensura in omnibus operibus humanis, ut Philosophus dicit in 3 Eth., cap. 4, ad fin.

Quidam autem dicunt quòd si adsit consensus, quamvis coactus, interiùs est matrimonium quantùm ad Deum, sed non quantùm ad statum Ecclesiæ, quæ præsumit ibi non fuisse consensum interiorem propter metum. Sed hoc nihil est; quia Ecclesia non debet præsumere de aliquo peccatum, quousque probetur. Peccavit autem, si dixit se consentire, et non consensit. Unde Ecclesia præsumit eum consensisse, sed judicat consensum illum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum quòd intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solùm eliciens actionem agentis; sed consensus est causa efficiens in matrimonio, et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium completè, quia debet esse perpetuum : et ideò per violentum mixtum impeditur.

Ad tertium dicendum quòd non semper debet induci ad hoc quòd in matrimonio illo stet, sed solùm quando timetur periculum ex dissolutione : aliàs autem non peccat, quia non solvere promissa quæ nolens facit, non est species mali.

Articulus iv. — *Utrùm consensus coactus ex parte cogentis faciat matrimonium.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium, quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis. Sed spiritualis conjunctio, quæ est per charitatem, potest esse ad eum qui non habet charitatem. Ergo et matrimonium ad eum qui non vult.

2. Præterea, si illa quæ fuit coacta, postmodùm consentiat, erit verum matrimonium. Sed iste qui coegit primò, ex consensu illius non ligatur. Ergo ex primo consensu ligabatur matrimonio.

Sed contra, matrimonium est relatio æquiparantiæ. Sed talis relatio æqualiter est in utroque. Ergo si sit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

Respondeo dicendum quòd cùm matrimonium sit quædam relatio, et non possit innasci relatio in uno extremorum sine hoc quòd fiat in alio; ideò quicquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero, quia non potest esse quòd aliquis sit vir non uxoris, vel quòd aliqua sit uxor non habens virum, sic nec mater non habens filium : et ideò dicitur communiter quòd matrimonium non claudicat.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse, nisi sit mutua amatio. Et ideò dicit Philosophus, in 8 Ethic., cap. 2, quòd ad amicitiam, quæ in quâdam unione consistit, requiritur redamatio.

Ad secundum dicendum quòd ex consensu libero illius qui primò coactus est, non fit matrimonium, nisi in quantum consensus præcedens in altero adhuc manet in suo vigore : unde si dissentiret, non fieret matrimonium.

Articulus v. — *Utrùm per consensum conditionatum fiat matrimonium.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd nec per consensum conditionatum fiat matrimonium, quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum. Ergo conditio alicujus consensûs non facit matrimonium.

2. Præterea, matrimonium debet esse certum. Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

Sed contra, in aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat stante conditione. Ergo cùm matrimonium sit contractus quidam, videtur quòd possit fieri per conditionatum consensum.

Respondeo dicendum quòd conditio apposita aut est de præsenti, aut de futuro. Si de præsenti, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta, sive non honesta, stat matrimonium stante conditione, et eâ non stante non stat. Sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficitur matrimonium; sicut etiam de sponsalibus dictum est, quæst. 43, art. 1. Si autem sit conditio de futuro, aut est necessaria, sicut solem oriri cras; et tunc est matrimonium, quia talia futura sunt præsentia in causis suis : aut est contingens, ut datio pecuniæ, vel acceptatio parentum : et tunc idem est judicium de tali consensu, sicut de consensu qui fit per verba de futuro : unde non facit matrimonium.

Et per hæc patet solutio ad objecta.

Articulus vi. — *Utrùm aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Dicitur enim Coloss. 3, 20 : *Filii, obedite parentibus per omnia.* Ergo et in hoc etiam obedire tenentur.

2. Præterea, Genes. 28, Isaac præcepit Jacob quòd non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem præcepisset, nisi de jure præcipere potuisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Præterea, nullus debet promittere, præcipuè per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant. Ergo possunt præcepto cogere filios ad implendum.

4. Præterea, pater spiritualis, scilicet Papa, potest compellere præcepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum. Ergo potest et pater carnalis ad matrimonium carnale.

Sed contra, patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Præterea, si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura, *cap. Ex litteris*, de Desponsat. impub. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd cùm in matrimonio sit quasi quædam servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per præceptum, cùm sit liberæ conditionis; sed potest eum inducere ex rationabili causâ : et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad præceptum patris; ut scilicet si causa illa cogat de necessitate, vel de honestate, et præceptum patris similiter cogat; aliàs non.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus est liber suî, sicut pater. Et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

Ad secundum dicendum quòd Jacob aliàs tenebatur ad faciendum hoc quod mandabat Isaac, tum propter malitiam illarum mulierum, tum quia semen Chanaan de terrâ quæ semini patriarcharum promittebatur, erat disperdendum : et ideò Isaac præcipere poterat.

Ad tertium dicendum quòd non jurant, nisi aliâ conditione subintellectâ, si illis placuerit : et ipsi obligantur ad eos bonâ fide inducendum.

Ad quartum dicendum quòd dicunt quidam, quòd Papa non potest præcipere alicui quòd accipiat episcopatum, quia consensus debet liber esse. Sed hoc posito, periret ecclesiasticus ordo; nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesiæ, Ecclesia conservari non posset; cùm quandoque illi qui sunt idonei ad hoc, nolint suscipere nisi coacti.

Et ideò dicendum quòd non est simile hinc inde, quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali, sicut in corporali : est enim spirituale matrimonium, sicut quoddam officium dispensandæ rei publicæ. 1 Corinth. 4, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.*

QUÆSTIO XLVIII.

De objecto consensus. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de objecto consensûs.

Circa quod quæruntur duo : 1° utrùm consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam; 2° utrùm consensus in aliquam propter causam inhonestam faciat matrimonium.

Articulus primus. — *Utrùm consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.* — (*S. Thom., 4, dist. 18, art. 4*).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus (hab. ex Aug., lib. de Bono viduit.; æquivalenter cap. 9, ante med.; vide cap. *Voventibus*, dist. 27) quòd *voventibus virginitatem non solùm nubere, sed etiam velle nubere damnabile est.* Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium, cui nuptiæ non contrariantur, nisi

ratione carnalis copulæ. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea, omnia quæ sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licita inter fratrem et sororem, exceptâ carnali copulâ. Sed non potest fieri licitè inter eos consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea, si mulier dicat viro : *Consentio in te, dùm tamen non cognoscas me*, non est consensus matrimonialis, quia est ibi aliquid contra substantiam prædicti consensûs. Sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo, etc.

4. Præterea, in quâlibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo cùm initietur per consensum, videtur quòd consensus sit in carnalem copulam.

Sed contra, nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carne. Sed B. Joannes evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente et carne. Ergo non consensit in carnalem copulam.

Præterea, effectus respondet causæ. Sed consensus est causa matrimonii. Cùm ergo de essentiâ matrimonii non sit carnalis copula, videtur quòd nec consensus qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

Respondeo dicendum quòd consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium, quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum. Unde sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est, quæst. 44, art. 1, et quæst. 45, art. 1, ad 2, non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quædam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quæ ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundùm quòd eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulæ, et hæc associatio conjugalis copula dicitur. Unde patet quòd benè dixerunt illi, qui dixerunt quòd consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicitè, non explicitè; non enim debet intelligi, nisi sicut implicitè continetur effectus in suâ causâ, quia potestas carnalis copulæ, in quam consentitur, est causa carnalis copulæ sicut potestas utendi re suâ est causa usûs.

Ad primum ergo dicendum quòd consensus in matrimonium ideò est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet, sicut peccaret qui daret alteri potestatem accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solùm in hoc quòd ei actualiter traderet. De consensu autem beatæ Virginis supra dictum est, 4, dist. 3, quæst. 2, art. 2, et 3 part., quæst. 29, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licitè carnalis copula. Et ideò ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd illa conditio explicita non solùm actui, sed etiam potestati contrariatur copulæ carnalis, et ideò est contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum quòd initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus, vel potestas actui, qui est operatio. Rationes autem in contrarium ostendunt quòd non sit consensus in carnalem copulam explicitè, et hoc est verum.

Articulus ii. — *Utrùm matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam.* — (*S. Thom.*, 4, 30, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst. unicâ.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim unica est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione quàm illius ad quem à Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

2. Præterea, conjunctio matrimonii est à Deo, ut patet Matth. 19, 6 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio quæ fit propter turpes causas, non est à Deo. Ergo non est matrimonium.

3. Præterea, in aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesiæ, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesiæ in sacramento matrimonii non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliquâ turpi causâ matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Præterea, secundùm Boetium, in Top. loco *à causâ*, fin., *cujus finis est bonus, ipsum quoque bonum est.* Sed matrimonium semper est bonum. Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

5. Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed ibi non cadit aliqua turpitudo. Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

Sed contra est quòd qui baptizat alium intentione lucrandi, verè baptizat. Ergo et qui contrahit cum aliquâ intentione lucri, verum est matrimonium.

Præterea, hoc idem probant exempla et auctoritates quæ ponuntur in litterâ, 4, dist. 30.

Respondeo dicendum quòd causa finalis matrimonii potest accipi dupliciter, scilicet per se, et per accidens. Per se quidem causa matrimonii est, ad quam matrimonium est de se ordinatum : et hæc semper bona est, scilicet procreatio prolis, et vitatio fornicationis. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, consequitur ad matrimonium, et priora non variantur ex posterioribus, sed è converso; ideò ex illâ causâ non recipit matrimonium bonitatem, vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia causæ per accidens sunt infinitæ, ideò infinitæ tales causæ possunt esse in matrimonio, quarum sunt quædam honestæ, et quædam inhonestæ.

Ad primum ergo dicendum quòd verum est de causâ per se et principali; sed quod habet unum finem per se, et principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens.

Ad secundum dicendum quòd conjunctio potest accipi pro ipsâ relatione, quæ est matrimonium, et talis semper est à Deo, et bona est, à quâcumque fiat causâ : vel pro actu eorum qui conjunguntur, et sic est quandoque mala, et non est à Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconveniens quòd aliquis effectus sit à Deo, cujus causa est mala, sicut proles quæ ex adulterio suscipitur; non enim est ex illâ causâ, in quantum est mala, sed in quantum habet aliquid de bono, secundùm quòd est à Deo; quamvis non simpliciter sit à Deo.

Ad tertium dicendum quòd intentio Ecclesiæ, quâ intendit sacramentum tradere, est de necessitate cujuslibet sacramenti; ita quòd eâ non observatâ, nihil in sacramentis agitur. Sed intentio Ecclesiæ, quâ intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de benè *esse* sacramenti, et non de necessitate ejus : unde si non observetur, nihilominùs est verum sacramentum. Sed tamen prætermittens hanc intentionem peccat; sicut si in baptismo non intendatur sanitas mentis, quam Ecclesia intendit. Et similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Ecclesia intendit, nihilominùs verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum quòd illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

Ad quintum dicendum quòd ipsa unio est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et non operatio unitorum : et ideò ratio non sequitur.

QUÆSTIO XLIX.

De bonis matrimonii. — (*In sex articulos divisa*).

Consequenter considerandum est de bonis matrimonii.

Circa quod quæruntur sex : 1° utrùm debeant haberi aliqua bona ad excusandum matrimonium ; 2° utrùm sufficienter assignentur ; 3° utrùm bonum sacramenti sit principalius inter alia bona ; 4° utrùm actus matrimonii per prædicta bona à peccato excusetur; 5° utrùm sine eis aliquando à peccato excusari possit ; 6° utrùm quando est sine eis, sit semper peccatum mortale.

Articulus primus. — *Utrùm haberi debeant aliqua bona ad excusandum matrimonium.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 31, *qu.* 1, *art.* 1 et *seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonium non debeat habere aliqua bona, quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui, quæ fit per ea quæ ad nutritivam pertinent, est de intentione naturæ; ita conservatio speciei, quæ fit per matrimonium ; et multò magis, quantò melius et dignius est bonum speciei quàm bonum unius individui. Sed ad actum nutritivæ excusandum non indigetur aliquibus bonis. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

2. Præterea, secundùm Philosophum, in 8 Ethic., cap. 12, à med., amicitia quæ est inter virum et uxorem, est naturalis, et claudit in se honestum, utile et delectabile. Sed illud quod de se est honestum, non indiget aliquâ excusatione. Ergo nec matrimonio deberent attribui aliqua bona excusantia.

3. Præterea, matrimonium est institutum in remedium et in officium, ut supra dictum est, quæst. 42, art. 2. Sed secundùm quòd est in officium, non indiget excusatione, quia sic etiam in paradiso excusatione indiguisset, quod falsum est, ibi enim fuissent *honorabiles nuptiæ, et thorus immaculatus*, ut Augustinus dicit, lib. 9 sup. Gen. ad litt., cap. 3, ante med. Similiter nec secundùm quòd est in remedium, sicut nec alia sacramenta, quæ in remedium peccati sunt instituta. Ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

4. Præterea, ad omnia quæ honestè fieri possunt, virtutes diriguntur. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus quàm animi virtutibus : et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari, quibus honestetur, sicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

Sed contra, ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur in statu infirmitatis *secundùm indulgentiam*, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo indiget per aliqua bona excusari.

Præterea, concubitus fornicarius et matrimonialis sunt ejusdem speciei quantùm ad speciem naturæ. Sed concubitus fornicarius de se est turpis. Ergo ad hoc quòd matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

Respondeo dicendum quòd nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere, nisi pro aliquâ recompensatione alicujus æqualis vel melioris boni. Unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit : tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsâ, ut Philosophus dicit, lib. 7 Ethic., cap. 11, circ. fin. ; tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium, ut patet 1 Corinth. 7. Et ideò talis conjunctionis electio non potest esse ordinata, nisi per recompensationem aliquorum, ex quibus dicta conjunctio honestetur : et hæc sunt bona quæ matrimonium excusant, et honestum reddunt.

Ad primum ergo dicendum quòd in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut est in prædictâ actione : tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta ; nutritiva autem, per quam non traducitur, non est corrupta neque infecta (1) ; tum etiam quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quàm defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem, secundùm quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectûs ; sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in illo actu ; quæ etiam animalia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd ista bona quæ matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii : et ideò non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad hoc honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem, quæ ei secundùm se competit.

Ad tertium dicendum quòd matrimonium ex hoc ipso quòd est in officium, vel in remedium, habet rationem utilis et honesti. Sed utrumque horum ei competit ex hoc quòd hujusmodi bona habet, quibus fit et officium et remedium concupiscentiæ adhibens.

Ad quartum dicendum quòd aliquis actus virtutis honestatur et virtute quasi principio elicitivo, et circumstantiis quasi formalibus principiis ipsius. Hoc autem modo se habent bona matrimonii ad matrimonium, sicut circumstantiæ ad actum virtutis, ex quibus habet quòd virtutis actus esse possit.

Articulus II. — *Utrùm bona matrimonii sufficienter assignentur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd insufficienter bona matrimonii assignentur à Magistro Sententiarum, 4, dist. 31, scilicet *fides*, *proles et sacramentum*, quia matrimonium non solùm fit in hominibus ad prolem procreandam et nutriendam, sed etiam ad consortium communis vitæ, propter operum communicationem, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 12, vers. fin. Ergo sicut ponitur proles bonum matrimonii, ita deberet poni communicatio operum.

2. Præterea, conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per charitatem. Ergo inter bona matrimonii magis debet poni charitas quàm fides.

3. Præterea, in matrimonio sicut exigitur quòd neuter conjugum ad alterius thorum accedat, ita exigitur quòd unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut Magister dicit, loc. cit. Ergo debet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4. Præterea, sicut in matrimonio, in quantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ, requiritur indivisibilitas, ita et unitas, ut sit una unius. Sed sacramentum, quod inter tria bona matrimonii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo deberet esse aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

5. Sed contra, videtur quòd superfluant, quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum. Sed fides est una quædam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

6. Præterea, non ex eodem aliquid accipit rationem utilis et honesti ; cùm utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honestatur.

7. Præterea, nihil debet poni ut proprietas vel conditio suî ipsius. Sed hæc bona ponuntur ut quædam conditiones matrimonii. Ergo cùm matrimonium sit sacramentum, non debet poni sacramentum inter bona matrimonii.

Respondeo dicendum quòd matrimonium est in officium naturæ, et est sacramentum Ecclesiæ. In quan-

(1) Ita recentiores communiter cum Nicolaio. Al. : *Nutritiva autem per quam traduceretur, non est corrupta, et non infecta ;* item : *Nutritiva autem, per quam non traducitur, est corrupta, et non infecta.*

tum autem est in officium naturæ, duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis; et hoc est intentio finis debiti: et sic ponitur bonum matrimonii proles: aliud exigitur ex parte ipsius actûs, qui est bonus in genere ex hoc quòd cadit supra debitam materiam; et sic est fides, per quam homo ad suam accedit, et non ad aliam. Sed ulteriùs habet aliquam bonitatem, in quantum est sacramentum: et hoc significatur ipso nomine *sacramenti*.

Ad primum ergo dicendum quòd in prole non solùm intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quæ est inter virum et uxorem, in quantum sunt matrimonio conjuncti, quia patres naturaliter thesaurizant filiis, ut patet 2 Corinth. 12; et sic in prole quasi in principali fine alius quasi secundarius includitur.

Ad secundum dicendum quòd fides non accipitur hìc prout est virtus theologica, sed prout est pars justitiæ, secundùm quòd fides dicitur ex hoc quòd *fiant dicta* in conservatione promissorum: quia in matrimonio, cùm sit quidam contractus, est quædam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

Ad tertium dicendum quòd sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alienum thorum accedat, ita etiam quòd sibi invicem debitum reddant: et hoc etiam est principalius, cùm sequatur ex ipsâ mutuâ potestate invicem datâ, et ideò utrumque ad fidem pertinet. Sed in lib. Sentent. ponitur illud quod est minùs manifestum.

Ad quartum dicendum quòd in sacramento non solùm intelligenda est indivisio, sed omnia illa quæ consequuntur matrimonium, ex hoc quòd est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ.

Vel dicendum quòd unitas quam objectio tangit, pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum.

Ad quintum dicendum quòd fides non accipitur hìc pro aliquâ virtute, sed pro quâdam conditione virtutis, ex quâ fides nominatur, quæ ponitur pars justitiæ.

Ad sextum dicendum quòd sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione, quæ rectum usum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis. Et hoc modo matrimonium ex hoc quòd ordinatur ad prolem, utile est, et nihilominùs honestum, in quantum debitè ordinatur.

Ad septimum dicendum quòd, sicut Magister dicit. 31 dist. 4 Sentent., sacramentum non dicitur hìc ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus, quæ ejusdem est rei signum cujus est matrimonium.

Vel dicendum quòd quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum: quia non solùm ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacræ, sed etiam ut sit in officium naturæ. Et ideò ratio sacramenti est quædam conditio adveniens matrimonio secundùm se considerato, ex quo honestatem etiam habet. Et ideò sacramentalitas ejus, ut ita dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium. Et secundùm hoc in tertio bono matrimonii, scilicet sacramento, non solùm intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quæ ad significationem ipsius pertinent.

Articulus III. — *Utrùm sacramentum sit principalius inter bona matrimonii.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramentum non sit principalius inter bona matrimonii, quia finis est potissimum in unoquoque. Sed proles est matrimonii finis. Ergo proles est principalius matrimonii bonum.

2. Præterea, principalius in ratione speciei est differentia, quæ complet speciem, quàm genus; sicut forma quàm materia in constitutione rei naturalis. Sed sacramentum competit matrimonio ex ratione sui generis; proles autem et fides ex ratione differentiæ, in quantum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quàm sacramentum.

3. Præterea, sicut invenitur matrimonium sine prole et fide, ita invenitur sine inseparabilitate, sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hâc ratione sacramentum est in matrimonio principalius.

4. Præterea, effectus non potest esse principalior suâ causâ. Sed consensus, qui est causa matrimonii, frequenter immutatur. Ergo et matrimonium dissolvi potest, et sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

5. Præterea, sacramenta quæ habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua: et ideò sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento, et sic idem quod prius.

Sed contra, illud quod ponitur in definitione rei, est ei maximè essentiale. Sed indivisio, quæ pertinet ad sacramentum, ponitur in definitione supra de matrimonio datâ, quæst. 44, art. 3, non autem proles, vel fides. Ergo sacramentum inter alia est matrimonio essentialius.

Præterea, virtus divina, quæ in sacramentis operatur, est efficacior quàm virtus humana. Sed proles et fides pertinent ad matrimonium, secundùm quòd est in officium naturæ humanæ, sacramentum autem secundùm quòd est ex institutione divinâ. Ergo sacramentum est principalius in matrimonio quàm alia duo.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur in re aliquâ principalius altero duobus modis: aut quia est essentialius, aut quia dignius. Si quia dignius, sic omnibus modis sacramentum est principalius inter tria conjugii bona, quia pertinet ad matrimonium, in quantum est sacramentum gratiæ; alia verò duo pertinent ad ipsum, in quantum est quoddam naturæ officium: perfectio autem gratiæ est dignior perfectione naturæ. Si autem dicatur principalius quia essentialius, sic distinguendum est, quia fides et proles possunt dupliciter considerari: uno modo in seipsis, et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur. Sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundùm se, quia ex hoc ipso quòd per pactionem conjugalem suî potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quòd separari non possunt: et inde est quòd matrimonium nunquàm invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine fide et prole, quia *esse* rei non dependet ab usu suo. Et secundùm hoc sacramentum est essentialius matrimonio quàm fides et proles. Alio modo possunt considerari fides et proles secundùm quòd sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem, sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia hæc in matrimonio ex ipsâ pactione conjugali causantur; ita quòd si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu, qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium; et sic accipiendo fidem et prolem, constat quòd proles est essentialissimum in matrimonio, et secundò fides, et tertiò sacramentum; sicut etiam homini est essentialius esse naturæ quàm esse gratiæ, quamvis esse gratiæ sit dignius.

Ad primum ergo dicendum quòd finis secundùm intentionem est primum in re, sed secundùm consecutionem est ultimum: et similiter proles se habet inter matrimonii bona; et ideò quodammodò est principalius, et quodammodò non.

Ad secundum dicendum quòd sacramentum, etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione suæ differentiæ: dicitur enim sacramentum ex significatione hujus rei sacræ determinatæ, quam matrimonium significat.

Ad tertium dicendum quòd nuptiæ, secundùm Augustinum, lib. de Bono conjug., cap. 9, sunt bonum mortalium. Unde in resurrectione *neque nubent, ne-*

que nubentur, ut dicitur Matth. 22; et ideò vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam, in quâ contrahitur: et ideò dicitur inseparabile, quia non potest in hâc vitâ separari, sed per mortem sive corporalem post carnalem conjunctionem, sive spiritualem post spiritualem tantùm.

Ad quartum dicendum quòd quamvis consensus, qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, id est, quantùm ad substantiam actûs, quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen formaliter loquendo, est perpetuus, quia est de perpetuitate vinculi: aliàs non faceret matrimonium; non enim consensus ad tempus in aliquam matrimonium facit. Et ideò formaliter, secundùm quòd actus accipit speciem ab objecto: et secundùm hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

Ad quintum dicendum quòd in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales, sed in matrimonio ad actus corporales. Unde matrimonium ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur; et ex hoc habet inseparabilitatem, ut Magister dicit, 4, dist. 31, sed differt ab eis, in quantum potestas illa est ad actus corporales: et propter hoc non imprimit characterem spiritualem.

ARTICULUS IV. — *Utrùm actus matrimonii excusetur per bona prædicta.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonii non possit excusari per bona prædicta, ut non sit omninò peccatum, quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinatè sustinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipso actu conjugali, est majus quàm hæc tria conjugii bona. Ergo prædicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Præterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum, quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundùm se est malus; aliàs excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Præterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actûs sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

4. Præterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundùm Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 15. Sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo actu. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

Sed contra, concubitus conjugalis non differt à fornicatione nisi per bona matrimonii. Si ergo hæc non sufficerent excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret, quod est contra id quod habitum est supra, qu. 41, art. 3.

Præterea bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiæ debitæ, sicut dictum est art. 1 huj. qu., ad 4. Sed circumstantiæ tales sufficienter faciunt quòd actus aliquis non sit malus. Ergo et hæc bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

Respondeo dicendum quòd aliquis actus dicitur excusari dupliciter: uno modo ex parte facientis, ita quòd non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto, vel in parte. Alio modo dicitur excusari actus ex parte suî, ita scilicet quòd non sit malus: et hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quòd non sit malus in genere moris, et quòd sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens, ut in secundo libro dictum est, dist. 40, quæst. 1, art. 5. Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter: uno modo bonitate virtutis, et sic habet actus quòd sit bonus ex his quæ ipsum in medio ponunt: et hoc faciunt in actu matrimonii fides et proles, ut ex dictis patet, art. 2 huj. qu.; alio modo bonitate sacramenti, secundùm quòd actus non solùm bonus, sed etiam sanctus dicitur: et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundùm quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quòd prædicta bona sufficienter actum matrimonii excusant.

Ad primum ergo dicendum quòd per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantùm ad habitum, sed solùm quantùm ad actum. Nec est inconveniens quòd quandoque aliquis actus qui est melior secundùm genus suum, interrumpatur pro aliquo minùs bono actu; hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat, ut interdùm actioni vacet.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter comitatur concubitum, esset malum culpæ. Nunc autem non est malum culpæ, sed pœnæ tantùm, quæ est inobedientia concupiscentiæ ad rationem. Et ideò non sequitur (1).

Ad tertium dicendum quòd superabundantia passionis, quæ facit vitium, non attenditur secundùm quantitativam ipsius intensionem, sed secundùm proportionem ipsius ad rationem. Unde tunc solùm passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundùm quantitatem, non tamen excedit limites sibi à ratione præfixos ante principium suum, quamvis in ipsâ delectatione ratio eos ordinare non possit.

Ad quartum dicendum quòd turpitudo illa quæ semper est in actu matrimoniali, et erubescentiam facit, est turpitudo pœnæ, et non culpæ, quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ARTICULUS V. — *Utrùm actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii; qui enim à naturâ tantùm movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere, quia bona matrimonii pertinent ad gratiam, vel virtutem. Sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum prædictum, non videtur esse peccatum, quia nullum naturale est malum, cùm malum sit *præter naturam et præter ordinem*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 4 lect. 22. Ergo actus matrimonialis excusari potest etiam sine bonis matrimonii.

2. Præterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanæ infirmitati ut fornicatio vitetur, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. Præterea, ille qui utitur re suâ ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et è contrario. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum, et sic idem quod priùs.

4. Præterea, illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum, nisi ex malâ intentione fiat. Sed actus matrimonialis, quo quis cognoscit suam, est ex genere bonus. Ergo non potest esse malus, nisi malâ intentione fiat. Sed potest bonâ intentione fieri, etiamsi non intendat aliquod bonum matrimonii; putà cùm quis salutem corporalem per hoc intendit servare, aut consequi. Ergo videtur quòd etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

Sed contra, remotâ causâ, removetur effectus. Sed causa honestatis actûs matrimonialis sunt matrimonii

(1) Al., *rationem sequitur*.

bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Præterea, non differt actus prædictus ab actu fornicario nisi in prædictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo si non excusatur prædictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

Respondeo dicendum quòd sicut bona matrimonii, secundùm quòd sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam secundùm quòd sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum, quantùm ad illa duo bona matrimonii quæ ipsius actum respiciunt. Unde quando conjuges conveniunt causâ prolis procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad fidem pertinet, totaliter excusantur à peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est, art, 3 huj. quæst. : unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actus ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causâ alicujus significationis conveniunt. Et ideò duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causâ procreandæ prolis, et debiti reddendi : aliàs autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

Ad primum ergo dicendum quòd proles, prout est bonum sacramenti, addit supra prolem, prout est bonum intentum à naturâ. Natura enim intendit prolem, prout in ipsâ salvatur bonum speciei; sed in prole, secundùm quòd est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulteriùs ordinetur in Deum. Et ideò oportet quòd intentio naturæ, quæ prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis, prout est bonum sacramenti : aliàs staretur in creaturâ, quod sine peccato esse non potest. Et ideò quando natura tantùm movet ad actum matrimonii, non excusatur à peccato omninò, nisi in quantum motus naturæ ordinatur actu vel habitu ulteriùs ad prolem, secundùm quòd est bonum sacramenti : nec tamen sequitur quòd motus naturæ sit malus, sed quòd sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulteriùs ordinetur.

Ad secundum dicendum quòd si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum, quia hæc est quædam redditio debiti, quæ ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundùm hoc est peccatum veniale, nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundùm indulgentiam, quæ est de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum quòd una debita circumstantia non sufficit ad hoc quòd actus sit bonus; et ideò non oportet quòd qualitercumque quis re suâ utatur, usus sit bonus, sed quando utitur re suâ ut debet, secundùm omnes circumstantias.

Ad quartum dicendum quòd quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen hæc intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum; sicut qui ex sacramento baptismi tantùm salutem corporalem quæreret; similiter etiam est in proposito in actu matrimonii.

Articulus vi. — *Utrùm cognoscens uxorem, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd quandocumque aliquis uxorem cognoscit, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet, quia, sicut Hieronymus dicit, sup. illud Ephes. 5 : *Viri, diligite* (et habetur in litterâ, 4, dist. 31), *voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandæ sunt.* Sed non dicitur esse damnabile nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter voluptatem solam est semper peccatum mortale.

2. Præterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in secundo lib. dictum est, dist. 24, quæst. 3, art. 4; et 1-2, qu. 74, art. 8. Sed quicumque cognoscit uxorem suam causâ delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea, quicumque usum creaturæ non refert in Deum, creaturâ fruitur, quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea, nullus debet excommunicari nisi pro peccato mortali. Sed aliquis uxorem solâ libidine cognoscens ab introitu Ecclesiæ arcetur, ut in litterâ dicitur, loc. cit., ex Greg. XII, epist. 31, quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed contra est quòd, secundùm Augustinum, lib. 2 cont. Julian., cap. 10, à princ., et lib. de 10 Chordis, cap. 11, à med.; et serm. 41, de Sanctis, parùm à princ., talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur : *Pater noster*, etc., ut habetur in litterâ, loc. cit. Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo, etc.

Præterea, qui cibo utitur ad delectationem tantùm, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantùm causâ libidinis satiandæ.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quando autem omninò delectationem despicit, et displicet ei, tunc est omninò sine veniali peccato : ut sic delectationem in isto actu quærere sit peccatum mortale, delectationem oblatam acceptare sit peccatum veniale, sed eam odire sit perfectionis. Sed hoc non potest esse, quia secundùm Philosophum, in 10 Ethic., cap. 3 et 4, idem judicium est de delectatione et operatione, quia operationis bonæ est delectatio bona, et malæ mala. Unde cùm actus matrimonialis non sit per se malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale semper.

Et ideò dicendum quòd si delectatio quæratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjuge non attendat quòd conjux est, sed solùm quòd mulier, paratus idem facere cum eâ, si non esset conjux, est peccatum mortale : et ideò talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in aliâ non quæreretur quàm in conjuge, sic est veniale peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd tunc voluptates meretricias vir in uxore quærit, quando nihil aliud in eâ attendit quàm quod in meretrice attenderet.

Ad secundum dicendum quòd consensus in delectationem concubitûs qui est peccatum mortale, est peccatum mortale; non autem talis est delectatio matrimonialis actûs.

Ad tertium dicendum quòd quamvis delectationem non referat actu in Deum, non tamen ponit in eâ ultimum voluntatis finem, aliàs eam ubicumque indifferenter quæreret; et ideò non oportet quòd creaturâ fruatur; sed utitur creaturâ actu propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad quartum dicendum quòd hoc non dicitur propter hoc quòd ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur; sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quòd efficitur in actu illo totus caro.

QUÆSTIO L.

De impedimentis matrimonii in generali. — (*Unico articulo absoluta.*)

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii : primo in generali; secundò in speciali.

Articulus unicus. — *Utrùm matrimonio convenienter impedimenta assignentur.* — (*S. Thom., 4, dist. 34, quæst. unic., art. 4.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonio inconvenienter impedimenta assignentur. Matrimonium enim quoddam sacramentum est contra

alia divisum. Sed aliis non assignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio assignari debent.

2. Præterea, quantò aliquid est minùs perfectum, tantò paucioribus modis impediri potest. Sed matrimonium inter alia sacramenta est minùs perfectum. Ergo vel nulla, vel paucissima impedimenta ei assignari debent.

3. Præterea, ubicumque est morbus, ibi necessarium est remedium morbi. Sed concupiscentia, in cujus remedium matrimonium est indultum, est in omnibus. Ergo non debet esse aliquod impedimentum quod aliquam personam penitùs illegitimam faciat ad contrahendum.

4. Præterea, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed hujusmodi impedimenta quæ matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturæ, quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis; plures enim gradus consanguinitatis inveniuntur esse prohibiti uno tempore quàm alio : lex autem humana non potest, ut videtur, matrimonio impedimenta præstare, quia matrimonium non est ex institutione humanâ, sed divinâ, sicut et alia sacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta assignari, quæ faciant personas illegitimas ad contrahendum.

5. Præterea, legitimum et illegitimum, per hoc quod est contra legem, vel non contra legem, differunt, inter quæ non cadit medium; cùm sint opposita secundùm affirmationem et negationem. Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personæ mediæ inter legitimas et illegitimas constituantur.

6. Præterea, conjunctio viri et mulieris non est licita nisi in matrimonio. Sed omnis conjunctio illicita dirimi debet. Ergo si aliquid matrimonium contrahendum impediat, hoc dirimet contractum de facto; et sic non debent aliqua impedimenta matrimonio assignari quæ impediant contrahendum, et dirimant contractum.

7. Præterea, nullo impedimento potest à re aliquâ removeri quod in definitione ipsius cadit. Sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii. Ergo non possunt esse aliqua impedimenta quæ matrimonium contractum dirimant.

8. Sed contra, videtur quòd debeant esse infinita matrimonii impedimenta, quia matrimonium quoddam bonum est. Sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nom., p. 4 lect. 22. Ergo infinita sunt matrimonii impedimenta.

9. Præterea, impedimenta matrimonii accipiuntur secundùm conditiones particularium personarum. Sed conditiones hujusmodi sunt infinitæ. Ergo et matrimonii impedimenta.

Respondeo dicendum quòd in matrimonio sunt quædam quæ sunt de essentiâ matrimonii, et quædam quæ sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis. Et quia remotis his quæ sunt de solemnitate ejus, sicut in aliis sacramentis, adhuc manet verum sacramentum, ideò impedimenta quæ contrariantur his quæ sunt de solemnitate hujus sacramenti, non efficiunt quin sit verum matrimonium, et talia dicuntur impedire matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum; sicut prohibitio Ecclesiæ, et tempus feriatum. Unde versus :

Ecclesiæ vetitum, nec non tempus feriatum,
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri.

Impedimenta autem quæ contrariantur his quæ sunt de essentiâ matrimonii, faciunt ut non sit verum matrimonium; et ideò dicuntur non solùm impedire contrahendum, sed dirimere jam contractum; quæ his versibus continentur :

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultûs disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si fortè coire nequibis,
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

Horum autem numerus sic accipi potest. Potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractûs matrimonii, aut ex parte contrahentium. Si primo modo, cùm contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam, et per violentiam, erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet *vis*, id est coactio, et *error* ex parte ignorantiæ. Et ideò de istis duobus impedimentis Magister determinavit, ubi agebatur de causâ matrimonii; 4, dist. 29 et 30. Nunc autem agit de impedimentis quæ accipiuntur ex parte personarum contrahentium, quæ sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri à matrimonio contrahendo vel simpliciter, vel respectu alicujus personæ. Si simpliciter, ut cum nullâ possit matrimonium contrahere, hoc non potest esse, nisi quia impeditur à matrimoniali actu. Quod quidem contingit dupliciter : primò quia non potest de facto, sive quia omninò non possit, et sic ponitur impedimentum *impotentia coeundi :* sive quia non liberè possit, et sic ponitur impedimentum *servitutis conditio ;* secundò quia non licitè potest, et hoc secundùm quòd ad continentiam obligatur, quod contingit dupliciter : vel quia obligatur ex officio suscepto, et sic est impedimentum *ordinis :* vel ex voto emisso, et sic impedit *votum.* Si autem impeditur aliquis à matrimonio non simpliciter, sed respectu alicujus personæ, vel hoc est propter obligationem ad alteram personam, sicut qui uni matrimonio junctus est, non potest alteri conjungi, et sic est *ligamen matrimonii :* vel quia deficit proportio ad alteram personam, et hoc propter tria : primò quidem propter nimiam distantiam ad ipsam, et sic est *disparitas cultûs :* secundò propter nimiam propinquitatem, et sic ponitur triplex impedimentum, scilicet *cognatio*, deinde *affinitas*, quæ importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiæ matrimonio junctæ, et *publicæ honestatis justitia,* in quâ est propinquitas duarum personarum ratione tertiæ per sponsalia junctæ : tertiò propter indebitam conjunctionem ad ipsam primò factam, et sic impedit *crimen adulterii* priùs cum ipsâ commissi.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam alia sacramenta impediri possunt, si aliquid, quod sit de essentiâ vel solemnitate sacramenti, subtrahatur, ut dictum est in corp. Sed tamen magis matrimonio quàm aliis sacramentis impedimenta assignantur, propter tres rationes : primò quia matrimonium consistit in duobus, et ideò pluribus modis potest impediri quàm alia sacramenta, quæ uni personæ competunt singulariter; secundò, quia matrimonium habet in nobis causam, et in Deo, sed alia quædam sacramenta solùm in Deo : unde et pœnitentiæ, quæ habet causam in nobis aliquo modo, Magister supra, 4, dist. 16, quædam impedimenta assignavit, ut hypocrisim, ludos, et hujusmodi; tertiò, quia de aliis sacramentis est præceptum, vel consilium, sicut de bonis perfectioribus; sed de matrimonio est indulgentia sicut de bono minùs perfecto. Et ideò ut detur occasio proficiendi in melius, plura impedimenta assignantur matrimonio quàm aliis sacramentis.

Ad secundum dicendum quòd perfectiora pluribus modis impediri possunt, in quantum ad ea plura requiruntur. Si autem sit aliquod imperfectum, ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta, et sic est de matrimonio.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procederet, si non essent alia remedia quibus etiam posset efficaciùs morbo concupiscentiæ subveniri, quod falsum est.

Ad quartum dicendum quòd personæ illegitimæ ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quòd sunt contra legem, quâ matrimonium statuitur. Matrimonium autem, in quantum est in officium naturæ, statuitur lege naturæ; in quantum est sacramentum, statuitur jure divino; in quantum est in officium communitatis, statuitur lege civili. Et ideò ex quâlibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium contrahendum illegitima. Nec est si-

mile de aliis sacramentis, quæ sunt sacramenta tantùm. Et quia lex naturalis secundùm diversos status recipit determinationes diversas, et jus positivum etiam variatur secundùm diversas hominum conditiones, in diversis temporibus, ideò Magister, 4, dist. 34, ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

Ad quintum dicendum quòd lex potest aliquid prohibere vel universaliter, vel in parte, quantùm ad aliquos casus. Et ideò inter esse totaliter secundùm legem, et esse totaliter contra legem, quæ sunt contrariè opposita, et non secundùm affirmationem et negationem, cadit medium esse aliqualiter secundùm legem, et aliqualiter contra legem. Et propter hoc ponuntur quædam personæ mediæ inter simpliciter legitimas, et inter simpliciter illegitimas.

Ad sextum dicendum quòd illa impedimenta quæ non dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque contrahendum, non ut non fiat, sed ut non licitè fiat : et tamen si fiat, verum matrimonium contractum est, quamvis contrahens peccet ; sicut si aliquis consecraret post comestionem, peccaret contra statutum Ecclesiæ faciens, nihilominùs verum sacramentum perficeret, quia jejunium consecrantis non est de necessitate sacramenti.

Ad septimum dicendum quòd impedimenta prædicta non dicuntur dirimere matrimonium contractum, quasi solventia verum matrimonium, quod ritè contractum est, sed quia solvunt matrimonium quod contractum est de facto, et non de jure. Unde si impedimentum aliquod matrimonio ritè facto superveniat, matrimonium solvere non valet.

Ad octavum dicendum quòd impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut et omnes causæ per accidens ; sed causæ corrumpentes aliquod bonum per se sunt ordinatæ et determinatæ, sicut etiam causæ constituentes, quia causæ destructionis et constructionis alicujus rei sunt oppositæ, vel eædem contrario modo sumptæ.

Ad nonum dicendum quòd conditiones particularium personarum in singulari sunt infinitæ, sed in generali possunt reduci ad certum numerum ; sicut in medicinâ patet, et in omnibus artibus operativis, quæ particularium, in quibus est actus, conditiones considerant (1).

QUÆSTIO LI.

De impedimento erroris. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii in speciali : et primò de impedimento erroris.

Circa quod quæruntur duo : 1° utrùm error de suî naturâ matrimonium impediat ; 2° quis error.

Articulus primus. — *Utrùm error convenienter ponatur impedimentum matrimonii.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 30, *quæst.* 1, *art.* 1 *et* 2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd error non debeat poni matrimonii impedimentum per se. Consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii, impeditur, sicut et voluntarium. Sed voluntarium, secundùm Philosophum, in 3 Eth., cap. 1, potest impediri per ignorantiam, quæ non est idem quod error : quia ignorantia nullam cognitionem ponit, sed error ponit ; eo quòd *approbare falsa pro veris sit error*, secundùm Augustinum, lib. 9 de Trinit., cap. 11. Ergo non debuit hìc poni impedimentum matrimonii error, sed magis ignorantia.

2. Præterea, quod de suî naturâ potest impedire matrimonium, habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non est hujusmodi. Ergo error de suî naturâ non impedit matrimonium.

3. Præterea, sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptismum. Sed si aliquis baptizat Joannem, et credit baptizare Petrum, nihilominùs Joannes vere baptizatus est. Ergo error non excludit matrimonium.

4. Præterea, inter Liam et Jacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

Sed contra est quod in Digestis, l. *Si per errorem*, ff. de Jurisdict. omn. judic., dicitur : *Quid tam contrarium est consensui quam error?* Sed consensus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

Præterea, consensus aliquid voluntarium nominat. Sed error impedit voluntarium : quia *voluntarium*, secundùm Philosophum, lib. 3 Eth., cap. 1, et Gregorium Nyssenum (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 30), et Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 24, ante med., *est cujus principium est in aliquo sciente singularia, in quibus est actus ;* quod erranti non competit. Ergo error matrimonium impedit.

Respondeo dicendum quòd quidquid impedit causam, de suî naturâ impedit et effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est quæst. 45, art. 1. Et ideò quod evacuat consensum, evacuat matrimonium. Consensus autem voluntatis est actus, qui præsupponit actum intellectûs. Deficiente autem primo, necesse est defectum contingere in secundo. Et ideò quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu defectus ; et per consequens in matrimonio. Et sic error de jure naturali habet quòd evacuet matrimonium.

Ad primum ergo dicendum quòd ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore, quia ignorantia de suî ratione non importat aliquem cognitionis actum ; sed error ponit judicium rationis perversum de aliquo. Tamen quantùm ad hoc quod est impedire voluntarium, non differt utrùm dicatur ignorantia vel error, quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium, nisi quæ habet errorem adjunctum, eò quòd actus voluntatis præsupponit æstimationem sive judicium de aliquo, in quod fertur : unde si est ibi ignorantia, oportet ibi esse errorem. Et ideò etiam ponitur error quasi causa proxima.

Ad secundum dicendum quòd quamvis error non contrarietur secundùm se matrimonio, contrariatur ei tamen quantùm ad causam suam.

Ad tertium dicendum quòd character baptismi non causatur ex intentione baptizantis directè ; sed elemento materiali exteriùs adhibito : intentio autem operatur solùm ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directè. Et ideò non est simile.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Magister, 30 dist. 4 Sent., dicit, matrimonium quod fuit inter Liam et Jacob, non fuit perfectum ex ipso concubitu, qui ex errore contigit, sed ex consensu qui postmodùm accessit ; tamen uterque à peccato excusatur, ut patet in eâdem distinctione.

Articulus ii. — *Utrùm omnis error matrimonium impediat.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis error matrimonium impediat, et non solùm error conditionis, aut personæ, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 30, quia quod convenit alicui secundùm se, convenit ei secundùm totum suum ambitum. Sed error de suî naturâ habet quòd matrimonium impediat, ut dictum est art. præc. Ergo omnis error matrimonium impedit.

2. Præterea, si error, in quantum hujusmodi, matrimonium impedit, major error magis debet impedire. Sed major est error fidei qui est in hæreticis non credentibus hoc sacramentum, quàm error personæ. Ergo magis debet impedire quàm error personæ.

3. Præterea, error non evacuat matrimonium, nisi in quantum tollit voluntarium. Sed ignorantia cujuslibet circumstantiæ voluntarium tollit, ut patet in 3 Ethic., cap. 1. Ergo non solùm error conditionis et personæ matrimonium impediunt.

(1) Ita passim. Al. : *Quæ sunt particularium ; in quibus et actus considerantur, et conditiones.*

4. Præterea, sicut conditio servitutis aliquid accidens est annexum personæ, ita qualitas corporis aut animæ. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo eâdem ratione error qualitatis aut fortunæ.

5. Præterea, sicut ad conditionem personæ pertinet servitus et libertas, ita nobilitas vel ignobilitas, aut dignitas statûs, et privatio ejus. Sed error conditionis servitutis impedit matrimonium. Ergo et error aliorum dictorum.

6. Præterea, sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultûs, et impotentia coeundi, ut infra dicetur, quæst. 52, art. 2, et qu. 58, art. 1, et quæst. 59, art. 1. Ergo sicut error conditionis ponitur matrimonii impedimentum, ita error circa alia hujusmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

7. Sed contra, videtur quòd nec error personæ matrimonium impediat, quia sicut emptio est quidam contractus, ita etiam matrimonium. Sed in emptione et venditione si detur aurum æquivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, si pro unâ muliere alia accipiatur.

8. Præterea, potest contingere quòd per multos annos isto errore detineantur, et filios et filias generent simul. Sed grave esset dicere quòd tunc essent dividendi. Ergo primus error non frustravit matrimonium.

9. Præterea, potest contingere quòd frater viri, in quem se consentire credit mulier, offeratur ei, et cum eo commisceatur carnaliter : et tunc videtur quòd non possit redire ad illum in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus, et sic error personæ non impedit matrimonium.

Respondeo dicendum quòd sicut error ex hoc quòd involuntarium causat, habet excusare peccatum, ita habet quòd matrimonium impediat ex eodem. Error autem non excusat à peccato, nisi sit illius circumstantiæ cujus appositio vel remotio facit differentiam liciti et illiciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum esse, non excusatur à toto, quamvis fortè à tanto ; sed si credat quis percutere filium causâ disciplinæ, et percutiat patrem, excusatur à toto, adhibitâ debitâ diligentiâ. Unde oportet quòd error qui matrimonium impedit, sit alicujus eorum quæ sunt de essentiâ matrimonii. Duo autem includit ipsum matrimonium, scilicet personas duas quæ conjunguntur, et mutuam potestatem in invicem, in quâ matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personæ ; secundum per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis liberè alteri tradere sine consensu sui domini. Et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, et non alii.

Ad primum ergo dicendum quòd error non habet ex naturâ generis quòd impediat matrimonium, sed ex naturâ differentiæ adjunctæ, prout scilicet est error alicujus eorum quæ sunt de essentiâ matrimonii.

Ad secundum dicendum quòd error fidei de matrimonio est circa ea quæ sunt matrimonium consequentia ; sicut an sit sacramentum, vel an sit licitum. Et ideò talis error matrimonium non impedit, sicut nec error circa baptismum impedit acceptionem characteris, dummodò intendat recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

Ad tertium dicendum quòd non quælibet circumstantiæ ignorantia causat involuntarium, quod excusat peccatum, ut dictum est, in corp., et art. præc., et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quòd diversitas fortunæ non variat aliquid eorum quæ sunt de essentiâ matrimonii, nec diversitas qualitatis, sicut facit conditio servitutis. Et ideò ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quòd error nobilitatis, in quantum hujusmodi, non evacuat matrimonium, eâdem ratione quâ nec error qualitatis. Sed si error nobilitatis, vel dignitatis, redundat in errorem personæ, tunc impedit matrimonium. Unde si consensus mulieris feratur in istam personam directè, error nobilitatis ipsius non impedit matrimonium ; si autem directè intendit consentire in filium regis, quicumque sit ille, tunc si alius præsentetur ei quàm filius regis, est error personæ, et impedietur matrimonium.

Ad sextum dicendum quòd error etiam aliorum impedimentorum matrimonii, quantùm ad ea quæ faciunt personas illegitimas, impedit matrimonium. Sed ideò de errore illorum non facit mentionem, quia illa impediunt matrimonium, sive cum errore sint, sive sine errore, ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive nesciat, non est matrimonium. Sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur. Et ideò non est simile.

Ad septimum dicendum quòd pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum, ut patet in 5 Ethic., cap. 5, circa med., et non quasi propter se quæsita. Et ideò si non detur illa pecunia quæ creditur, sed alia æquivalens, nihil obest contractui. Sed si in re quæsitâ propter se esset error, impediretur contractus, sicut si alicui venderetur asinus pro equo. Et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum quòd quantùmcumque fuerit cum eâ, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

Ad nonum dicendum quòd si ante non consenserat in fratrem ejus, potest eum quem per errorem accepit, retinere ; nec potest ad fratrem ejus redire, præcipuè si sit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem consenserat in primum per verba de præsenti, non potest secundum habere, primo vivente ; sed potest vel secundum (1) relinquere, vel ad primum redire : et ignorantia facti excusat peccatum ; sicut excusaretur, si post consummatum matrimonium à consanguineo viri sui fraudulenter cognosceretur, quia fraus alterius non debet ei præjudicare.

QUÆSTIO LII.

De impedimento conditionis servitutis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimento conditionis servitutis.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° utrùm conditio servitutis matrimonium impediat ; 2° utrùm servus sine consensu domini possit matrimonium contrahere ; 3° utrùm aliquis, postquàm uxoratus est, possit se servum facere sine consensu uxoris ; 4° utrùm filii debeant sequi conditionem patris vel matris.

Articulus primus. — *Utrùm conditio servitutis impediat matrimonium.* — (*S. Thom., 4, dist. 36, qu. unic., art. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd conditio servitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum. Sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium ; aliàs inter servos non possent esse conjugia. Ergo servitus non impedit matrimonium.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundùm naturam. Sed servitus est contra naturam, quia, sicut dicit Gregorius, in Pastorali, part. 2, cap. 6, *contra naturam est hominem homini velle dominari ;* quod etiam patet ex hoc quod homini dictum est, Gen. 1 : *Ut præsit piscibus maris*, etc., non autem *ut præsit homini*. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

3. Præterea, si impediat, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo. Sed non de jure naturali, quia secundùm jus naturale omnes homines sunt æquales, ut Gregorius dicit, loc. cit. ; et in principio Digestorum, l. *Manumissionis*, ff. de Just. et Jure,

(1) Ita restituendum censuit Nicolaius, optimè. Al., *vel secundum.*

dicitur quòd servitus non est de jure naturali : positivum etiam jus descendit à naturali, ut Tullius dicit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Ergo secundùm jus nullum matrimonium servitus impedire potest.

4. Præterea, illud quod impedit matrimonium, æqualiter impedit, sive sciatur, sive ignoretur, ut patet de consanguinitate. Sed servitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium. Ergo servitus, quantùm in se est, non habet quòd impediat matrimonium. Et ita non deberet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

5. Præterea, sicut contingit esse errorem circa servitutem, ut putetur liber qui servus est; ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec servitus deberet poni.

6. Præterea, magis facit gravem societatem matrimonii, et plus impedit prolis bonum morbus lepræ quàm servitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec servitus debet poni.

Sed contra est quod Decretalis dicit de conjugio servorum, cap. *Ad nostra*, quòd *error conditionis impedit contrahendum matrimonium et dirimit contractum.*

Præterea, matrimonium est de bonis per se expetendis, in quantum habet honestatem. Sed servitus est de per se fugiendis. Ergo matrimonium et servitus sunt contraria; et sic servitus matrimonium impedit.

Respondeo dicendum quòd in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum. Et ideò si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia hujusmodi impotentiæ in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omninò non possit solvere; ita per servitutem, ut liberè debitum reddere non possit. Et ideò sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur, ita conditio servitutis ignorata impedit matrimonium, non autem servitus scita.

Ad primum ergo dicendum quòd servitus contrariatur matrimonio quantùm ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest liberè exequi; et quantùm ad bonum prolis, quæ pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, spontè detrimentum aliquod subire, ideò si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominùs tenet matrimonium. Similiter etiam quia in matrimonio est æqualis obligatio ex utrâque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quàm ipse possit facere. Et propter hoc etiam si servus contrahit cum ancillâ, quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et sic patet quòd servitus non impedit matrimonium, nisi quando est ignorata ab alio conjuge, etsi ille sit liberæ conditionis. Et ideò nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse contra naturam quantùm ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantùm ad secundam intentionem ejus; sicut omnis corruptio, et defectus, et senium, est contra naturam, ut dicitur in 2 de Cœlo, text. 37, quia natura intendit *esse* et perfectionem; non tamen est contra secundam intentionem naturæ, quia ex quo natura non potest conservare *esse* in uno, conservat in altero, quod generatur ex corruptione alterius; et quando natura non potest perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem : sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quæ est mas occasionatus, ut dicitur in 10 de Animalib. (seu lib. 2 de Generat. animal., cap. 3, ad fin.). Similiter etiam dico quòd servitus est contra primam intentionem naturæ; sed non est contra secundam, quia naturalis ratio ad hoc inclinat, et hoc appetit natura ut quilibet sit bonus. Sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato pœnam reportet; et sic servitus in pœnam peccati introducta est. Nec est inconveniens aliquid naturale per hoc quòd est contra naturam hoc modo impediri; sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quæ est contra naturam modo prædicto.

Ad tertium dicendum quòd jus naturale dictat quòd pœna sit pro culpâ infligenda, et quòd nullus sine culpâ puniri debeat; sed determinare pœnam secundùm conditionem personæ, et culpæ, est juris positivi. Et ideò servitus, quæ est quædam pœna determinata, est de jure positivo, et à naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato, et eodem jure positivo determinante est factum quòd servitus ignorata matrimonium impediat, ne aliquis sine culpâ puniatur; est enim quædam pœna uxoris quòd habeat virum servum, et è converso.

Ad quartum dicendum quòd aliqua impedimenta sunt, quæ faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas nostra non facit licitum aliquid, vel illicitum, sed lex, cui voluntas subdi debet, ideò ignorantia talis impedimenti, quæ voluntarium tollit, vel scientia, nihil facit ad hoc quòd matrimonium teneat, vel non teneat : et tale impedimentum est affinitas, vel votum, et cætera hujusmodi. Quædam autem impedimenta sunt quæ faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti. Et quia in voluntate nostrâ consistit debitum nobis relaxare; ideò talia impedimenta, si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solùm quando ignorantia voluntarium excludit. Et tale impedimentum est servitus, et impotentia coeundi. Et quia etiam de se habent aliquam rationem impedimenti, ideò ponuntur specialia impedimenta præter errorem. Non autem personæ variatio ponitur speciale impedimentum præter errorem, quia persona alia subintroducta non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum quòd libertas non impedit matrimonii actum : unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad sextum dicendum quòd lepra non impedit matrimonium quantùm ad primum actum suum, quia leprosi debitum reddere possunt liberè, quamvis aliqua gravamina matrimoniis inferant quantùm ad secundos effectus. Et ideò non impedit matrimonium, sicut servitus.

ARTICULUS II. — *Utrùm servus matrimonium contrahere possit sine consensu domini.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd servus matrimonium contrahere non possit sine consensu domini. Nullus enim potest alicui dare quod est alterius, sine consensu ipsius. Sed servus est res domini. Ergo non potest contrahendo matrimonium dare potestatem corporis sui uxori sine consensu domini.

2. Præterea, servus tenetur domino suo obedire. Sed dominus potest ei præcipere quòd in matrimonium non consentiat. Ergo sine consensu ejus non potest matrimonium contrahere.

3. Præterea, post contractum matrimonium servus tenetur reddere debitum uxori, etiam ex præcepto juris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulæ vacare velit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpâ, quod esse non debet.

4. Præterea, dominus potest vendere servum suum in extraneas regiones, quo uxor sua non poterit eum sequi, vel propter infirmitatem corporis, vel propter fidei periculum imminens : putà si vendatur infidelibus, vel etiam domino uxoris non permittente, si sit ancilla; et sic matrimonium dissolvetur, quod est inconveniens. Ergo non potest servus sine

consensu domini matrimonium contrahere.

5. Præterea, favorabilior est obligatio quâ homo divinis obsequiis se mancipat, quàm illa quâ homo se uxori subjicit. Sed servus sine consensu domini non potest religionem intrare, vel ad ordines promoveri. Ergo multò minùs potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

Sed contra, Galat. 3, 28 : *In Christo Jesu non est servus, neque liber.* Ergo ad matrimonium contrahendum in fide Christi Jesu eadem est libertas liberis et servis.

Præterea, servitus est de jure positivo. Sed matrimonium est de jure naturali et divino. Cùm ergo jus positivum non præjudicet juri naturali aut divino, videtur quòd servus absque domini consensu matrimonium contrahere possit.

Respondeo dicendum quòd jus positivum, ut dictum est, art. præc., ad 3, progreditur à jure naturali. Et ideò servitus quæ est de jure positivo, non potest præjudicare his quæ sunt de jure naturali. Sicut autem appetitus naturæ est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem. Unde sicut servus non subditur domino, quin liberè possit comedere, et dormire, et alia hujusmodi facere, quæ ad necessitatem corporis pertinent, sine quibus natura conservari non potest; ita non subditur ei quantùm ad hoc quòd non possit liberè matrimonium contrahere, etiam domino nesciente, aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum quòd servus est res domini quantùm ad ea quæ naturalibus superadduntur, sed quantùm ad naturalia omnes sunt pares. Unde in his quæ ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium præbere.

Ad secundum dicendum quòd servus domino suo tenetur obedire in his quæ dominus licitè potest præcipere. Sicut autem licitè non potest dominus præcipere servo quòd non comedat, vel dormiat, ita etiam nec quòd à matrimonio contrahendo abstineat. Interest enim ad legislatorem, qualiter quilibet re suâ utatur. Et ideò si dominus præcipiat servo quòd non contrahat matrimonium, servus non tenetur domino obedire.

Ad tertium dicendum quòd si servus, volente domino, matrimonium contraxerit, tunc debet prætermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori, quia per hoc quòd dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quæ matrimonium requirit. Si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potiùs domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus, scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generatur, et alia hujusmodi : quibus omnibus ritè pensatis judicari poterit, cui magis servus obedire teneatur, domino vel uxori.

Ad quartum dicendum quòd in tali casu dicitur, quòd dominus cogendus est ne servum vendat taliter quòd faciat onera matrimonii graviora; præcipuè cùm non desit facultas ubicumque servum suum vendendi justo pretio.

Ad quintum dicendum quòd per religionem vel ordinis susceptionem, aliquis obligatur divinis obsequiis quantùm ad totum tempus; sed vir tenetur debitum reddere uxori non semper, sed congruis temporibus. Et ideò non est simile.

Et præterea, ille qui intrat religionem, vel suscipit ordinem, obligat se ad aliqua opera quæ sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet, et non in naturalibus, ad quæ obligat se per matrimonium. Unde non posset continentiam vovere sine consensu domini.

ARTICULUS III. — *Utrùm servitus matrimonio possit supervenire.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri in servum vendat, quia quod in fraudem et præjudicium alterius factum est, ratum non debet esse. Sed vir qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, et ad minus in detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitutem inducendam.

2. Præterea, duo favorabilia præjudicant uni non favorabili. Sed matrimonium et libertas sunt favorabilia et repugnant servituti, quæ non est favorabilis in jure. Ergo talis servitus in matrimonio debet penitùs annullari.

3. Præterea, in matrimonio vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxor non potest se in ancillam dare, nolente marito. Ergo nec vir, nolente uxore.

4. Præterea, illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam. Sed servitus viri, nesciente uxore, impedit matrimonii actum, antequàm fiat. Ergo si posset matrimonio supervenire, destrueret matrimonium, quod est inconveniens.

Sed contra, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cùm sit liber. Ergo potest dare jus suum alteri.

Præterea, servus potest, nolente domino, uxorem ducere, ut dictum est art. præc. Ergo eâdem ratione vir potest domino se subjicere, nolente uxore.

Respondeo dicendum quòd vir subditur uxori solùm in his quæ ad actum naturæ pertinent, in quibus sunt æquales, ad quæ servitutis subjectio se non extendit. Et ideò vir, nolente uxore, potest se alteri in servum dare; non tamen ex hoc matrimonium dissolvitur, quia nullum impedimentum matrimonio superveniens potest dissolvere ipsum, ut dictum est, quæst. 50, art. 1, ad 7.

Ad primum ergo dicendum quòd fraus benè potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri præjudicium generare. Et ideò si vir in fraudem uxoris alteri det se in servum, ipse damnum reportat, inæstimabile bonum libertatis amittens; sed uxori nullum potest ex hoc præjudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quæ matrimonium requirit; non enim potest ab his retrahi domini sui præcepto.

Ad secundum dicendum quòd quantùm ad hoc quòd servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti præjudicat, quia tunc servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum quòd quamvis in actu matrimoniali et in his quæ ad naturam spectant, ad paria vir et uxor judicentur, ad quæ conditio servitutis se non extendit; tamen, quantùm ad dispensationem domûs, et ad alia hujusmodi superaddita, vir est caput uxoris, et debet corrigere eam; non autem è converso : et ideò uxor non potest se dare in ancillam, nolente viro.

Ad quartum dicendum quòd ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quæ non sufficiunt ad destruendum rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum præstari ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desistat; sicut patet de animâ rationali. Et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum, præsenti vitâ manente.

ARTICULUS IV. — *Utrùm filii debeant sequi conditionem patris.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd filii debeant sequi conditionem patris, quia denominatio fit à digniori. Sed pater in generatione est dignior quàm mater. Ergo, etc.

2. Præterea, *esse* rei magis dependet à formâ quàm à materiâ. Sed in generatione pater dat formam, et mater materiam, ut dicitur in 16 de Animalib. (seu lib. 2 de Gener. animal., cap. 4, aliquant. à princ.).

Ergo magis debet sequi proles patrem quàm matrem.

3. Præterea, illud præcipuè debet aliquid sequi cui magis assimilatur. Sed filius plus assimilatur patri quàm matri, sicut et filia plus matri. Ergo ad minus filius plus debet sequi patrem, et filia matrem.

4. Præterea, in sacrâ Scripturâ non computatur genealogia per mulieres, sed per viros. Ergo proles magis sequitur patrem quàm matrem.

Sed contra, si quis seminat in terrâ alienâ, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis viri est sicut terra respectu sementis. Ergo, etc.

Præterea, in animalibus quæ ex diversis speciebus nascuntur, hoc videmus quòd partus magis sequitur matrem quàm patrem: unde muli, qui nascuntur ex equâ et asino, magis assimilantur equabus, quàm illi qui nascuntur ex asinâ et equo. Ergo similiter debet esse in hominibus.

Respondeo dicendum quòd secundùm leges civiles, l. 19, ff. de Statu hom., et l. 7, c. de rei Vendit., partus sequitur ventrem. Et hoc rationabiliter, quia proles habet à patre complementum formale, sed à matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est; cùm servus sit quasi instrumentum domini in operando. Et ideò proles in libertate et servitute sequitur matrem; sed in his quæ pertinent ad dignitatem, secundùm quòd est ex formâ rei, sequitur patrem; sicut in honoribus, et municipiis, et hæreditate, et aliis hujusmodi. Et huic etiam concordant canones, cap. *Liberi*, 32, quæst. 4, in Gloss., et cap. *Indecens*, de Natis ex libero ventre, et lex Moysi, ut patet Exodi 21. In quibusdam tamen terris, quæ jure civili non reguntur, partus sequitur deteriorem conditionem; ut si sit pater servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi; non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit, nolente uxore; et similiter si sit è converso. Si autem uterque sit servilis conditionis, et pertineant ad diversos dominos, tunc dividunt filios, si plures sint; vel si unus tantùm, unus alteri recompensabit de pretio, et accipiet prolem natam in suî servitium. Tamen non est credibile quòd talis consuetudo possit esse ita rationabilis, sicut illud quod multorum sapientum diuturno consilio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum dantis. Et ideò rationabile est quod semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis pater sit dignius principium matre; tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cujus attenditur conditio servitutis.

Ad secundum dicendum quòd in his quæ ad rationem speciei pertinent, magis assimilatur filius patri quàm matri. Sed in materialibus conditionibus magis debet assimilari matri quàm patri, quia res habet à formâ *esse* specificum, sed conditiones materiales à materiâ.

Ad tertium dicendum quòd filius assimilatur patri ratione formæ, quam habet in suî complemento, sicut et pater. Et ideò ratio non est ad propositum.

Ad quartum dicendum quòd quia honor filii magis est ex patre quàm ex matre, ideò in genealogiis, in Scripturis, et secundùm communem consuetudinem magis filii nominantur à patre quàm à matre; tamen in his quæ ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

QUÆSTIO LIII.

De impedimento voti et ordinis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimento voti et ordinis.

Circa quod quæruntur quatuor: 1° utrùm votum simplex matrimonium dirimat; 2° utrùm votum solemne; 3° utrùm ordo matrimonium impediat; 4° utrùm aliquis post matrimonium sacrum ordinem suscipere possit.

Articulus primus. — *Utrùm per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 38, *qu.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum debiliori præjudicat. Sed voti vinculum est fortius quàm vinculum matrimonii, quia hoc fit homini, illud autem Deo. Ergo vinculum voti præjudicat vinculo matrimonii.

2. Præterea, præceptum Dei non est minus quàm præceptum Ecclesiæ. Sed præceptum Ecclesiæ adeò obligat, quòd si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur; sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesiâ prohibito. Ergo cùm servare votum sit præceptum divinum, videtur quòd si quis contra votum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

3. Præterea, in matrimonio potest homo uti carnali copulâ sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex castitatis, nunquàm potest carnaliter uxori commisceri sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio medii. Constat quòd ille qui post votum simplex continentiæ matrimonium contrahit, peccat mortaliter, quia secundùm Hieronymum, Augustinum, de Bono viduit., cap. 9, *virginitatem voventibus, non solùm nubere, sed velle nubere damnabile est.* Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiæ, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo quando primò carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat: et eâdem ratione omnibus aliis vicibus, quia peccatum primò commissum non potest excusare à peccato sequenti.

4. Præterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, præcipuè quantùm ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiæ facit, nunquàm potest petere debitum sine peccato, quia hoc est manifestè contra votum continentiæ, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Sed contra est quod Alexander III papa dicit (1) (hab. cap. *Consuluit*, de His qui cler. vel vovent.), quòd *votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum.*

Respondeo dicendum quòd per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicujus per quod transit in dominium alterius. Promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus cui promittitur. Et ideò non ex hoc ipso quòd aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate suâ. Cùm ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus sui corporis: et ideò potest ipsum alteri dare, scilicet uxori, in quâ datione sacramentum matrimonii consistit, quod indissolubile est. Et propter hoc votum simplex, quamvis impediat matrimonium contrahendum, quia peccat contrahens matrimonium post votum simplex continentiæ; tamen quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

Ad primum ergo dicendum quòd votum est fortius vinculum quàm matrimonium, quantùm ad id cui fit, et ad quod obligat, quia per matrimonium homo obligatur uxori ad redditionem debiti, sed per votum Deo ad continentiam. Tamen quantùm ad modum ligandi, matrimonium est fortius vinculum quàm votum simplex, quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est in corp. art. Potior autem est semper conditio possidentis. Sed quantùm ad hoc, simili modo obligat votum simplex, sicut sponsalia. Unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

Ad secundum dicendum quòd præceptum prohi-

(1) Ita rectè post Nicolaium edit. omnes. Al., *papa Clemens dicit.*

bens matrimonium inter consanguineos, non habet, in quantum est præceptum Dei, vel Ecclesiæ, quòd dirimat matrimonium contrahendum; sed in quantum facit quòd consanguineæ corpus non possit transire in potestatem consanguinei. Hoc autem non facit præceptum prohibens matrimonium post votum simplex, ut ex dictis patet in corp., et ad 1. Et ideò ratio non sequitur; ponitur enim pro causâ quod non est causa.

Ad tertium dicendum quod ille qui contrahit matrimonium per verba de præsenti post votum simplex non potest cognoscere uxorem suam sine peccato mortali, quia adhuc restat ipsi facultas implendi votum continentiæ ante matrimonium consummatum. Sed postquàm matrimonium consummatum est, est ei jam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpâ suâ. Et ideò ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex prædictis patet, in resp. ad 1. Tamen debet per lamentum pœnitentiæ recompensare pro continentiâ non servatâ.

Ad quartum dicendum quòd quantùm ad ea in quibus non est factus impotens votum continentiæ servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum: propter quod mortuâ uxore tenetur totaliter continere. Et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideò non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquàm obligatus est ad hoc per carnalem copulam præcedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier expressè petat, sive interpretativè, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti: tunc enim sine peccato reddere potest; et præcipuè si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quòd sunt pares in matrimonii actu, quia quilibet potest hoc quod suum est, abrenuntiare.

Quidam tamen dicunt quòd potest petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si rectè inspiciatur, hoc est exigere interpretativè (1).

Articulus ii. — *Utrùm votum solemne dirimat matrimonium jam contractum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nec votum solemne matrimonium dirimat jam contractum, quia, sicut Decretalis dicit, cap. *Rursùs*, de His qui cler. vel vovent., *apud Deum non minùs obligat votum simplex quàm solemne.* Sed matrimonium acceptatione divinâ stat et dirimitur. Ergo cùm votum simplex non dirimat matrimonium, nec votum solemne dirimere poterit.

2. Præterea, votum solemne non addit ita validum robur super votum simplex sicut juramentum. Sed votum simplex etiam juramento superveniente non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum solemne.

3. Præterea, votum solemne nihil habet quod non possit votum simplex habere; quia votum simplex posset habere scandalum, cum possit esse in publico, sicut et solemne: similiter et Ecclesia posset, et deberet statuere quòd votum simplex dirimat matrimonium jam contractum, ut multa peccata vitarentur. Ergo quâ ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec votum solemne dirimere debet.

Sed contra est quòd ille qui facit votum solemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multò dignius quàm materiale matrimonium. Sed materiale matrimonium priùs contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo et votum solemne.

Præterea, hoc idem etiam probari potest per multas auctoritates quæ ponuntur in litterâ, 4, dist. 38.

Respondeo dicendum, quod omnes dicunt, quòd sicut votum solemne impedit contrahendum, ita dirimit jam contractum. Quidam autem assignant pro causâ scandalum. Sed hoc nihil est, quia et simplex votum quandoque habet scandalum, cùm sit quandoque quodammodò publicum. Et præterea insolubilitas matrimonii est de veritate vitæ, quæ non est propter scandalum dimittenda.

Et ideò alii dicunt quòd hoc est propter statutum Ecclesiæ. Sed hoc etiam non sufficit, quia secundùm hoc Ecclesia posset etiam contrarium statuere, quod non videtur verum.

Et ideò dicendum est cum aliis quòd votum solemne ex suî naturâ habet quòd dirimat matrimonium contractum; in quantum scilicet per ipsum homo sui corporis amisit potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens. Et ideò non potest ipsum tradere in potestatem uxoris, matrimonium contrahendo. Et quia matrimonium quod sequitur tale votum, nullum est, ideò tale votum dirimere dicitur matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum quòd votum simplex quoad Deum dicitur non minùs obligare quàm solemne in his quæ ad Deum spectant, sicut est separatio à Deo per peccatum mortale; quia mortaliter peccat frangens votum simplex, sicut solemne; quamvis gravius sit peccatum frangere votum solemne, ut sic comparatio in genere accipiatur, non in determinatâ quantitate reatûs. Sed quantùm ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quòd sit æqualis obligationis etiam in genere, quia ad quædam obligat votum solemne, et non simplex.

Ad secundum dicendum quòd juramentum plus obligat ex parte ejus ex quo fit obligatio, quàm votum: sed votum solemne plus obligat quantùm ad modum obligandi, in quantum actualiter tradit hoc quod promittitur; quod non fit per juramentum. Et ideò non sequitur ratio.

Ad tertium dicendum quòd votum solemne habet actualem exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet, artic. præced. Et ideò ratio ex insufficienti procedit.

Articulus iii. — *Utrùm ordo impediat matrimonium.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ordo non impediat matrimonium, quia nihil impeditur nisi à suo contrario. Sed ordo non est contrarius matrimonio, cùm utrumque sit sacramentum. Ergo non impedit ipsum.

2. Præterea, idem ordo est apud nos, et apud Ecclesiam orientalem. Sed apud Ecclesiam orientalem non impedit matrimonium. Ergo, etc.

3. Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed hoc præcipuè congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet in ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Præterea, omnes ordines ad spiritualia ordinantur. Sed ordo non potest impedire matrimonium nisi ratione spiritualitatis. Ergo si ordo impediat matrimonium, quilibet ordo impediet, quod falsum est.

5. Præterea, omnes ordinati possunt ecclesiastica beneficia habere, et privilegio clericali gaudere æqualiter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impediat, quia uxorati non possunt habere beneficium ecclesiasticum, nec gaudere privilegio clericali, ut juristæ dicunt, cap. *Joannes*, et sequent., de Cler. conjug., tunc quilibet ordo impedire deberet: quod falsum est, ut patet per Decret. Alexandri III, de Cler. conjugatis, cap. *Si quis*; et sic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impediet.

Sed contra est quod Decret. dicit, ibidem: *Qui in subdiaconatu et aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis.* Quod non esset, si esset verum matrimonium;

Præterea, nullus vovens continentiam potest matrimonium contrahere. Sed quidam ordines sunt qui habent votum continentiæ annexum, ut ex litterâ

(1) Ita Mss. et editi passim. Al.: *Ne nimis onerosum reddatur; hoc est exigere interpretativè.*

patet, 4, dist. 37. Ergo talis ordo matrimonium impedit.

Respondeo dicendum quòd ordo sacer de suî ratione habet ex quâdam congruentiâ quod matrimonium impedire debeat; quia in sacris ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant: et ideò decens est ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quòd impediat matrimonium, ex constitutione Ecclesiæ habet; tamen aliter apud Latinos quàm apud Græcos; quia apud Græcos impedit matrimonium contrahendum solùm ex vi ordinis; sed apud Latinos impedit ex vi ordinis, et ulteriùs ex voto continentiæ, quod est ordinibus sacris annexum: quod etiamsi quis verbo tenùs non emittat, ex hoc ipso tamen quòd ordinem suscipit, secundùm ritum occidentalis Ecclesiæ, intelligitur emisisse. Et ideò apud Græcos et alios Orientales sacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii priùs contracti usum; possunt enim matrimonio priùs contracto uti, quamvis non possint matrimonium denuò contrahere. Sed apud occidentalem Ecclesiam impedit matrimonium, et matrimonii usum; nisi fortè ignorante aut contradicente uxore vir ordinem sacrum susceperit, quia ex hoc non potest aliquod ei præjudicium generari. Quomodò autem ordines sacri distinguantur à non sacris nunc et in primitivâ Ecclesiâ, dictum est qu. 37, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium in quantum est sacramentum, habet tamen repugnantiam quamdam ad ipsum ratione actûs sui, qui spirituales actus impedit.

Ad secundum dicendum quòd objectio procedit ex falsis; ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis non habeat ubique votum annexum.

Ad tertium dicendum quòd illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu de Ordine patet, quæst. 37, art. 2 et 4, quàm illi qui sunt matrimonio conjuncti. Et ideò ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quòd illi qui sunt in minoribus ordinibus constituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere, quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia; non tamen immediatè habent accessum ad tractandum sacra, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed secundùm statutum occidentalis Ecclesiæ, matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit, propter servandam majorem honestatem in officiis Ecclesiæ. Et quia aliquis ex beneficio ecclesiastico tenetur ad executionem ordinis, et ex hoc ipso privilegio clericali gaudet, ideò hoc apud Latinos clericis uxoratis aufertur.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

Articulus iv. — *Utrùm ordo sacer matrimonio possit supervenire.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd matrimonio ordo sacer supervenire non possit, quia fortius præjudicat minùs forti. Sed fortius est vinculum spirituale quàm corporale. Ergo si matrimonio junctus ordinem suscipiat, præjudicium generabitur uxori, ut non possit debitum exigere, cùm ordo sit vinculum spirituale, et matrimonium vinculum corporale: et sic videtur quòd non possit aliquis ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

2. Præterea, post matrimonium consummatum unus conjugum sine consensu alterius non potest continentiam vovere. Sed ordo sacer habet annexum continentiæ votum. Ergo si vir ordinem sacrum invitâ uxore acceperit, cogetur uxor invita continentiam servare, quia non posset alteri nubere, vivente viro.

3. Præterea, etiam ad tempus non potest vir vacare orationi sine consensu uxoris, ut habetur 1, ad Corinth. 7. Sed apud Orientales illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium. Ergo nec ipsi possunt ordinari sine consensu uxorum, et multò minùs Latini.

4. Præterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed sacerdos Græcus, defunctâ uxore suâ, non potest alteram ducere. Ergo nec uxor, defuncto viro. Sed non potest ei auferri facultas nubendi post mortem viri per viri actum. Ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

5. Præterea, matrimonium quantùm opponitur ordini, tantum è converso. Sed ordo præcedens impedit matrimonium sequens. Ergo, etc.

Sed contra, religiosi tenentur ad continentiam, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare, defunctâ vel consentiente uxore. Ergo et ordinem suscipere.

Præterea aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium; ergo et servus Dei per susceptionem ordinis.

Respondeo dicendum quòd matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem, quia si matrimonio junctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominùs characterem ordinis suscipit: sed executione ordinis caret. Si autem volente uxore, vel ipsâ defunctâ, recipit ordinem et executionem.

Ad primum ergo dicendum quòd vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex quâ parte habet repugnantiam ad matrimonium, ex parte ejus qui suscipit ordinem, quia non potest petere debitum, nec uxor ei tenetur reddere; non tamen solvit ex parte alterius, quia ipse tenetur uxori debitum reddere, si non possit etiam inducere ad continentiam.

Ad secundum dicendum quòd si uxor sciat, et de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur perpetuam continentiam vovere, non tamen tenetur religionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quòd vir ejus solemne votum emisit: secùs autem, si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur, quia ex hoc sibi nullum præjudicium generatur.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut probabilius videtur, quamvis quidam contrarium dixerint, etiam Græci non debent accedere ad sacros ordines sine consensu uxorum; quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione, quo fraudari non possunt secundùm ordinem juris, si eis contradicentibus aut ignorantibus viri ordines susceperint.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicitur, eo ipso quòd mulier consentit apud Græcos quòd vir suus ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quòd ipsa in perpetuum alteri non nubat, quia significatio matrimonii non servaretur, quæ in matrimonio sacerdotis præcipuè exigitur. Si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad quintum dicendum quòd matrimonium habet pro causâ nostrum consensum, non autem ordo, sed habet causam sacramentalem determinatam à Deo: et ideò matrimonium potest impediri ex ordine præcedente, quòd non sit verum matrimonium; non autem ordo ex matrimonio, quòd non sit verus ordo, quia sacramentorum virtus est immutabilis; sed actus humani possunt impediri.

QUÆSTIO LIV.

De impedimento consanguinitatis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimento consanguinitatis.

Circa quod quæruntur quatuor: 1° utrùm consanguinitas convenienter à quibusdam definiatur; 2° utrùm convenienter distinguatur per gradus et lineas; 3° utrùm de jure naturali matrimonium impediatur secundùm aliquos gradus; 4° utrùm gradus impedientes matrimonium possint per statutum Ecclesiæ determinari.

Articulus primus. — *Utrùm definitio consanguinitatis sit competens.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 40, *quæst. unic.*, *art.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd definitio consanguinitatis, quam quidam ponunt, sit incompetens, scilicet : *Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium carnali propagatione contractum.* Omnes enim homines ab eodem stipite carnali propagatione descendunt, scilicet ab Adam. Si ergo recta esset prædicta definitio consanguinitatis, omnes homines essent ad invicem consanguinei, quod falsum est.

2. Præterea, vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem, quàm aliorum hominum; cùm conveniant specie, et differant numero, sicut et alii homines. Ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

3. Præterea, carnalis propagatio secundùm Philosophum, lib. 2 de Gener. animal., cap. 19, fit de superfluo alimenti. Sed tale superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantiâ convenit, quàm cum eo qui comedit. Cùm ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus qui ex semine nascitur, ad res comestas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. Præterea, Genes. 29, 14, Laban dixit ad Jacob : *Os meum es, et caro mea*, ratione cognationis quæ erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quàm consanguinitas.

5. Præterea, carnalis propagatio est communis hominibus et animalibus. Sed in animalibus non contrahitur ex carnali propagatione consanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum in 13 Ethicor., cap. 11 et 12, *omnis amicitia in aliquâ communicatione consistit.* Et quia amicitia ligatio, sive unio quædam est, ideò communicatio, quæ est amicitiæ causa, *vinculum* dicitur. Et ideò secundùm quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem; sicut dicuntur *concives* qui habent politicam communicationem ad invicem, et *commilitones*, qui conveniunt in militari negotio; et eodem modo illi qui conveniunt in naturali communicatione, dicuntur *consanguinei.* Et ideò in prædictâ definitione ponitur, quasi consanguinitatis genus, *vinculum ;* quasi subjectum, *personæ descendentes ab uno stipite*, quarum est hujusmodi vinculum; quasi principium, *carnalis propagatio.*

Ad primum ergo dicendum quòd virtus activa non recipitur secundùm eamdem perfectionem in instrumento, secundùm quam est in principali agente. Et quia omne motum movens est instrumentum, inde est quòd virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, et pervenit ad aliquid quod est motum, et non movens. Virtus autem generantis movet non solùm quantùm ad id quod est speciei, sed etiam quantùm ad id quod est individui, ratione cujus filius assimilatur patri etiam in accidentalibus, et non solùm in naturâ speciei. Nec tamen ista individualis virtus patris ita perfectè in filio est, sicut erat in patre; et adhuc in nepote minùs, et sic deinceps debilitatur. Et inde est quòd virtus illa quandoque desinit, ut ultra procedere non possit. Et quia consanguinitas est, in quantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deductâ, paulatim se consanguinitas dirimit : ut Isidorus dicit, lib. 9, Etym., c. 6, in fin. Et ideò non oportet accipere stipitem remotum in definitione consanguinitatis, sed propinquum, cujus virtus adhuc maneat in illis qui ex eo propagantur.

Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis, in corp. art., quòd non solùm conveniunt consanguinei in naturâ speciei, sed etiam in virtute propriâ ipsius individui ex uno in multos traductâ; ex quâ contingit quandoque quòd filius assimilatur non solùm patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur lib. 18 de Animal. (scilicet lib. 4 de Gener. animal., cap. 3).

Ad tertium dicendum quòd convenientia magis attenditur secundùm formam, secundùm quam aliquid est actu, quàm secundùm materiam, secundùm quam est in potentiâ. Quod patet in hoc quòd carbo magis convenit cum igne quàm cum arbore, unde abscissum est lignum. Et similiter alimentum jam conversum in substantiam aliti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito quàm cum illâ re unde sumptum est nutrimentum. Ratio autem procederet secundùm opinionem illorum qui dicebant quòd tota natura rei est materia, et quòd formæ omnes sunt accidentia, quod falsum est.

Ad quartum dicendum quòd illud quod proximè convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in 15 de Animalibus (sc. lib. 1 de Gener. animal., cap. 18). Et propter hoc vinculum quod ex propagatione contrahitur carnali, convenientiùs dicitur *consanguinitas* quàm *carnalitas :* et quòd aliquando unus consanguineus dicitur esse caro alterius, hoc est in quantum sanguis, qui in semen viri, aut in menstruum convertitur, est potentiâ caro et os.

Ad quintum dicendum quòd quidam dicunt, quòd ideò consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, et tamen non inter alia animalia, quia quicquid est de veritate humanæ naturæ in omnibus hominibus, fuit in primo parente : quod non est de aliis animalibus. Sed secundùm hoc consanguinitas matrimonii nunquàm dirimi posset. Prædicta autem propositio in secundo libro, dist. 30, quæst. 2, art. 1, et 1 part., quæst. 119, art. 1, improbata est.

Unde dicendum est quòd hoc ideò contingit, quia animalia non conjunguntur ad amicitiæ unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est in corp. art.

Articulus II. — *Utrùm convenienter consanguinitas distinguatur per gradus et lineas.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd consanguinitas inconvenienter distinguatur per lineas et gradus. Dicitur enim linea consanguinitatis esse *ordinata collectio personarum consanguinitate conjunctarum ab eodem stipite descendentium, diversos continens gradus.* Sed nihil est aliud consanguinitas quam collectio talium personarum. Ergo linea consanguinitatis est idem quòd consanguinitas. Nihil autem debet distingui per seipsum. Ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

2. Præterea, illud secundùm quod dividitur aliquid commune, non potest poni in definitione communis. Sed descensus ponitur in definitione prædictâ consanguinitatis. Consanguinitas ergo non potest dividi per lineam ascendentium, descendentium et transversalium.

3. Præterea, definitio lineæ est quòd sit inter duo puncta. Sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum. Ergo una linea habet tantùm unum gradum, et ità eâdem ratione videtur quòd non debeat fieri divisio consanguinitatis per lineas et gradus.

4. Præterea, gradus definitur esse *habitudo distantium personarum*, *quâ cognoscitur quantâ distantiâ personæ inter se differunt.* Sed cùm consanguinitas sit propinquitas quædam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis quàm sit ejus pars. Ergo per gradus consanguinitas distingui non potest.

5. Præterea, si consanguinitas per gradus distinguitur et cognoscitur, oportet quòd illi qui sunt in eodem gradu, sint æqualiter consanguinei. Sed hoc falsum est, quia propatruus alicujus et ejusdem pronepos sunt in eodem gradu; non tamen sunt æqualiter consanguinei, ut Decret. dicit, cap. *Porrò*, et cap. *Parentelæ* 35, quæst. 5. Ergo consanguinitas non rectè distinguitur per gradus.

6. Præterea, in rebus ordinariis quodlibet additum alteri facit alium gradum, sicut quælibet unitas addit

facit aliam speciem numeri. Sed persona addita personæ non semper facit gradum alium consanguinitatis, quia in eodem gradu consanguinitatis est pater, et patruus, quia adjungitur. Ergo non rectè per gradus consanguinitas distinguitur.

7. Præterea, inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas, quia æqualiter distat unum extremorum ab alio, et è contra. Sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utrâque parte; cùm quandoque unus propinquus sit in tertio, et alius in quarto gradu. Ergo consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

Respondeo dicendum quòd consanguinitas, ut dictum fuit art. præc., est quædam propinquitas in naturali communicatione fundata secundùm actum generationis, quâ natura propagatur. Unde, secundùm Philosophum, in 8 Ethicor., cap. 12, ista communicatio est triplex: una secundùm habitudinem principii ad principiatum, et hæc est consanguinitas patris ad filium: unde dicit quòd *parentes diligunt filios ut suî ipsorum aliquid existentes*; alia est secundùm habitudinem principiati ad principium, et hæc est filii ad patrem: unde dicit quòd *filii diligunt parentes, ut ab illis existentes*; tertia est secundùm habitudinem eorum quæ sunt ab uno principio ad invicem, sicut *fratres dicuntur ex eisdem nasci*, ut ipse ibidem dicit. Et quia puncti motus lineam facit, et per propagationem quodammodò pater descendit in filium, ideò secundùm tres dictas habitudines tres lineæ consanguinitatis sumuntur, scilicet *linea descendentium* secundùm primam habitudinem; *linea ascendentium* secundùm secundam; *linea transversalis* secundùm tertiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur, ideò contingit quòd patris est accipere patrem, et filii filium, et sic deinceps: et secundùm hos diversos progressus diversi gradus in unâ lineâ inveniuntur. Et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei, gradus propinquitatis non potest esse ubi non est propinquitas. Et ideò identitas et nimia distantia gradum consanguinitatis tollunt: quia nullus est sibi ipsi propinquus, sicut nec sibi similis: et propter hoc nulla persona per seipsam facit aliquem gradum; sed comparata alicui personæ gradum facit ad ipsam.

Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis. Gradus enim consanguinitatis in lineâ ascendentium et descendentium contrahitur ex hoc quòd una persona ex aliâ propagatur, eorum inter quos gradus consideratur. Et ideò secundùm computationem canonicam et legalem, persona quæ primò in progressu propagationis occurrit, vel ascendendo, vel descendendo, distat ab aliquo, putà à Petro, in primo gradu, ut pater, et filius; quæ autem secundò utrinque occurrit, distat in secundo gradu, ut avus, et nepos, et sic deinceps. Sed consanguinitas quæ est eorum qui sunt in lineâ transversali, contrahitur non ex hoc quòd unus eorum ex alio propagatur, sed quia uterque propagatur ex uno; et ideò debet gradus consanguinitatis in hâc lineâ computari per comparationem ad unum principium, ex quo propagatur.

Sed secundùm hoc est diversa computatio canonica, et legalis: quia legalis computatio attendit descensum à communi radice ex utrâque parte; sed canonica tantùm ex alterâ, ex illâ scilicet ex quâ major numerus graduum invenitur. Unde secundùm legalem computationem frater et soror, vel duo fratres, attinent sibi in secundo gradu, quia uterque à radice communi distat per unum gradum, et similiter filii duorum fratrum distant à se invicem in quarto. Sed secundùm computationem canonicam duo fratres attinent sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat à radice communi nisi per unum gradum; sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantùm distant à communi radice. Et ideò secundùm computationem canonicam, quoto gradu distat quis ab aliquo gradu superiori, tantò distat à quolibet descendentium ab ipso, et nunquàm minùs; quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis*. Unde etsi alii descendentes à communi principio conveniant cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendenti ex aliâ parte quàm sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente à communi principio, quàm distet ipse à principio, quia ille fortè plus distat à communi principio quàm ipse; et secundùm remotiorem distantiam oportet consanguinitatem computari.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit ex falsis. Consanguinitas enim non est collectio, sed relatio quædam aliquarum personarum ad invicem, quarum collectio lineam consanguinitatis facit.

Ad secundum dicendum quòd descensus communiter sumptus attenditur secundùm quamlibet consanguinitatis lineam, quia carnalis propagatio, ex quâ vinculum consanguinitatis trahitur, descensus quidam est; sed descensus talis, scilicet à personâ, cujus consanguinitas quæritur, lineam descendentium facit.

Ad tertium dicendum quòd linea dupliciter accipi potest: aliquando propriè pro ipsâ dimensione, quæ est prima species quantitatis continuæ; et sic linea recta continet tantùm duo puncta in actu, quæ terminant ipsam, sed in potentiâ infinita, quorum quolibet signato in actu, linea dividitur, et fiunt duæ lineæ; aliquando verò linea sumitur pro his quæ linealiter disponuntur, et secundùm hoc assignatur in numeris linea, et figura, prout unitas post unitatem ponitur in aliquo numero; et sic quælibet unitas adjuncta gradum facit in tali lineâ; et similiter est de lineâ consanguinitatis: unde una linea continet plures gradus.

Ad quartum dicendum quòd sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas, ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia. Et ideò distantia non quælibet opponitur consanguinitati, sed talis distantia quæ consanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad quintum dicendum quòd sicut albedo dicitur major dupliciter; uno modo ex intensione ipsius qualitatis, alio modo ex quantitate superficiei, ita consanguinitas dicitur major vel minor dupliciter: uno modo intensivè ex ipsâ naturâ consanguinitatis, alio modo quasi dimensivè; et sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis inter quas consanguinitatis propagatio procedit, et hoc secundo modo gradus consanguinitatis distinguuntur. Et ideò contingit quòd aliquorum duorum, qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicujus personæ, unus est ei magis consanguineus quàm alius, considerando primam quantitatem consanguinitatis; sicut pater et frater attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutrâ parte incidit aliqua persona media; sed tamen, intensivè loquendo, magis attinet alicui personæ pater quàm frater, quia frater non attinet ei, nisi in quantum est ex eodem patre. Et ideò quantò est aliquis propinquior communi principio, à quo consanguinitas descendit, tantò est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu. Et secundùm hoc propatruus est magis consanguineus alicui, quàm pronepos ejus, quamvis sint in eodem gradu.

Ad sextum dicendum quòd quamvis pater et patruus sint in eodem gradu respectu radicis consanguinitatis, quia uterque distat uno gradu ab avo, tamen respectu ejus cujus consanguinitas quæritur, non sunt in eodem gradu, quia pater est in primo gradu, patruus autem non potest esse propinquior quàm in secundo, in quo est avus.

Ad septimum dicendum quòd semper duæ personæ in æquali numero graduum distant à se invicem, quamvis quandoque non æquali numero graduum

distent à communi principio, ut ex dictis patet in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrùm consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd consanguinitas de jure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier potest esse propinquior viro quàm Eva fuit Adæ, de quâ dixit Gen. 2, 23 : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne meâ.* Sed Eva fuit matrimonio conjuncta Adæ. Ergo consanguinitas nulla, quantùm est de lege naturæ, matrimonium impedit.

2. Præterea, lex naturalis eadem est apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate à matrimonio excluditur. Ergo consanguinitas, quantùm est de lege naturæ, matrimonium non impedit.

3. Præterea, jus naturale est *quod natura omnia animalia docuit*, ut dicitur in principio Digestorum, l. 1, ff. de Just. et Jure. Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non est de lege naturæ quòd aliqua persona à matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

4. Præterea, nihil impedit matrimonium, quod non contrariatur alicui bono matrimonii. Sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ipsum.

5. Præterea, eorum quæ sunt magis propinqua, et similia, melior et firmior est conjunctio. Sed matrimonium quædam conjunctio est. Cùm ergo consanguinitas sit propinquitas quædam, matrimonium non impedit, sed magis unit.

Sed contra, illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit secundùm legem naturæ. Sed consanguinitas impedit bonum prolis : quia, ut in litterâ, 4, dist. 40, ex verbis Gregorii, in Regist., epist. 31, ad interrog. 6, habetur, *experimento didicimus, ex tali conjugio sobolem non posse succrescere.* Ergo consanguinitas secundùm legem naturæ matrimonium impedit.

Præterea, illud quod habet natura humana in primâ suî conditione, est de lege naturæ. Sed à primâ suî conditione hoc habuit humana natura quòd pater et mater à matrimonio excluderentur : quod patet per hoc quod dicitur Gen. 2, 24 : *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem;* quod non potest intelligi quantùm ad cohabitationem, et sic oportet quòd intelligatur quantùm ad matrimonii conjunctionem. Ergo consanguinitas impedit matrimonium secundùm legem naturæ.

Respondeo dicendum quòd in matrimonio illud contra legem naturæ esse dicitur, per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii per se et primò est bonum prolis : quod quidem per aliquam consanguinitatem, scilicet inter patrem et filiam, vel filium et matrem, impeditur ; non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem suscipere, et simul cum patre nutrire, et instruere, in quibus bonum prolis consistit ; sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum enim est quòd filia patri per matrimonium jungatur in sociam causâ generandæ prolis et educandæ, quam oportet per omnia patri esse subjectam, velut ex eo procedentem. Et ideò de lege naturali est ut pater et mater à matrimonio repellantur : et magis etiam mater quàm pater, quia magis reverentiæ, quæ debetur parentibus, derogatur si filius matrem, quàm si pater filiam ducat in uxorem ; cùm uxor viro aliqualiter debeat esse subjecta. Sed finis matrimonii secundarius per se est concupiscentiæ repressio ; qui deperiret, si quælibet consanguinea posset in matrimonium duci, quia magnus concupiscentiæ aditus præberetur, nisi inter illas personas quas oportet in eâdem domo conversari, esset carnalis copula interdicta. Et ideò lex divina non solùm patrem et matrem excludit à matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas, quas oportet simul conversari, et quæ debent invicem altera alterius pudicitiam custodire. Et hanc causam assignat divina lex dicens, Levit. 18 : *Ne reveles turpitudinem* talis, vel talis, *quia turpitudo tua est.* Sed per accidens finis matrimonii est confœderatio hominum, et amicitiæ multiplicatio ; dùm homo ad consanguineos uxoris, sicut ad suos, se habet. Et ideò huic multiplicationi amicitiæ præjudicium fieret, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret, quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulli accresceret. Et ideò secundùm leges humanas et statuta Ecclesiæ, plures consanguinitatis gradus sunt à matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet quòd consanguinitas quantùm ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali, quantùm ad aliquas de jure divino, et quantùm ad aliquas de jure per homines instituto.

Ad primum ergo dicendum quòd Eva, quamvis ex Adam prodiit, non tamen fuit filia Adæ, quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus est generare sibi similem in specie, sed operatione divinâ, quia ita potuisset ex costâ Adæ fieri unus equus, sicut facta est Eva. Et ideò non est tanta naturalis convenientia Evæ et Adam sicut filiæ ad patrem ; nec Adam est naturale principium Evæ, sicut pater filiæ.

Ad secundum dicendum quòd non procedit ex lege naturali quòd aliqui barbari parentibus carnaliter commisceantur, sed ex concupiscentiæ ardore, qui legem naturæ in eis offuscavit.

Ad tertium dicendum quòd conjunctio maris et fœminæ dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc animalia docuit ; sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimodè docuit secundùm diversas eorum conditiones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiæ quæ eis debetur. Sicut enim parentibus indidit natura sollicitudinem filiis providendi ; ita indidit reverentiam filiis ad parentes. Nulli autem generi animalium indidit sollicitudinem filiorum, aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini ; aliis autem animalibus plus, et minùs, secundùm quòd magis vel minùs necessarii sunt vel filii parentibus, vel parentes filiis. Unde etiam in quibusdam animalibus abhorret filius cognoscere matrem carnaliter, quamdiù manet apud ipsum cognitio matris, et reverentia quædam ad ipsam, ut recitat Philosophus in 9 de Animalibus, cap. 47, de camelo et equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus congregati sunt naturaliter, et perfectiùs quàm in aliis, propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter non solùm matrem, sed etiam filiam, quod est adhuc minùs contra naturam, ut dictum est in corp. art.

Et iterùm in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur consanguinitas, sicut in hominibus, ut dictum est art. 1 huj. qu., ad 5. Et ideò non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quòd jam patet ex dictis, in corp. art., quomodò consanguinitas conjugum bono matrimonii contrarietur. Unde ratio procedit ex falsis.

Ad quintum dicendum quòd non est inconveniens duarum unionum unam ab alterâ impediri ; sicut ubi est identitas, non est similitudo. Et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

ARTICULUS IV. — *Utrùm consanguinitatis gradus matrimonium impedientes potuerint taxari ab Ecclesiâ.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd consanguinitatis gradus matrimonium impedientes non potuerint taxari ab Ecclesiâ usque ad quartum gradum, quia Matth. 19, 6, dicitur : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed illos qui conjunguntur infra quartum consanguinitatis gradum, Deus conjunxit ; non enim divinâ lege eorum conjunctio prohibetur. Ergo nec debent humano statuto separari.

2. Præterea, matrimonium est sacramentum sicut et baptismus. Sed non posset ex statuto Ecclesiæ

fieri quòd ille qui ad baptismum accedit, non acciperet characterem baptismalem, si ex jure divino ejus capax sit. Ergo nec Ecclesiæ statutum facere potest quòd matrimonium non sit inter illos qui per jus divinum matrimonialiter conjungi non prohibentur.

3. Præterea, jus positivum non potest ea quæ sunt naturalia removere, vel ampliare. Sed consanguinitas est naturale vinculum, quod, quantùm est de se, natum est matrimonium impedire. Ergo Ecclesia non potest aliquo statuto facere quòd aliqui possint matrimonialiter conjungi, vel non conjungi; sicut non potest facere quòd sint consanguinei vel non consanguinei.

4. Præterea, statutum juris positivi debet aliquam rationabilem causam habere, quia secundùm causam rationabilem, quam habet, à jure naturali procedit. Sed causæ quæ assignantur de numero graduum, omninò videntur irrationabiles, cùm nullam habeant habitudinem ad causata; sicut quòd consanguinitas prohibeatur usque ad quartum gradum propter quatuor elementa, usque ad sextum propter sex ætates mundi, usque ad septimum propter septem dies, quibus tempus omne agitur. Ergo videtur quòd talis prohibitio nullum vigorem habeat.

5. Præterea, ubi est eadem causa, debet esse idem effectus. Sed causa quare consanguinitas impedit matrimonium, est bonum prolis, repressio concupiscentiæ, et multiplicatio amicitiæ, ut ex dictis patet, art. præc., quæ omni tempore necessaria æqualiter sunt. Ergo debuissent æqualiter omni tempore gradus consanguinitatis matrimonium impedire; quod non est verum, cùm modò usque ad quartum, antiquitùs usque ad septimum gradum matrimonium consanguinitas impedierit.

6. Præterea, una et eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti, et in genere stupri. Sed hoc contingeret si Ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum in gradibus impedientibus matrimonium; sicut si aliqui in quinto gradu, quando prohibitus fuit, conjuncti fuissent, talis conjunctio stuprum esset; sed postmodùm eadem conjunctio, Ecclesiâ suam prohibitionem revocante, matrimonium esset: et è converso posset accidere, si aliqui gradus concessi possent postmodùm ab Ecclesiâ interdici. Ergo videtur quòd potestas Ecclesiæ non se extendat ad hoc.

7. Præterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundùm jus divinum, quod in lege veteri continetur, non æqualiter currit prohibitio graduum in sursùm et deorsùm; quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem sororem patris sui, non tamen filiam fratris (1). Ergo nec modò debet aliqua prohibitio de nepotibus et patruis manere.

Sed contra est quod Dominus dicit discipulis, Lucæ 10, 16: *Qui vos audit, me audit.* Ergo præceptum Ecclesiæ habet firmitatem, sicut præceptum Dei. Sed Ecclesia quandoque prohibuit, et quandoque concessit aliquos gradus, quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

Præterea, sicut olim matrimonia gentilium dispensabantur per leges civiles, ita nunc per statuta Ecclesiæ. Sed olim lex civilis determinabat gradus consanguinitatis qui matrimonium impediunt, et qui non. Ergo et modò potest hoc fieri per Ecclesiæ statutum.

Respondeo dicendum quòd secundùm diversa tempora invenitur consanguinitas secundùm gradus diversos matrimonium impedîsse. In principio enim humani generis solus pater et mater à matrimonio repellebantur, eò quòd tunc temporis erat paucitas hominum; et sic oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere; unde non erant removendæ nisi illæ personæ quæ matrimonio incompetentes erant, etiam quantùm ad finem matrimonii principalem, qui est bonum prolis, ut dictum est art. præc. Postmodùm autem, multiplicato genere humano, per legem Moysi plures personæ sunt exceptæ, quæ jam concupiscentiam reprimere incipiebant. Unde ut dicit Rabbi Moyses, lib. 3, *Dux errant.*, cap. 50, à med., omnes illæ personæ exceptæ sunt à matrimonio quæ in unâ familiâ cohabitare solent, quia si inter eos licitè carnalis copula esse posset, maximum incentivum libidini præstaretur. Sed alios consanguinitatis gradus lex vetus permisit, imò quodammodò præcepit, ut scilicet de cognatione suâ unusquisque uxorem acciperet, ne successionum confusio esset, quia tunc temporis cultus divinus per successionem generis propagabatur. Sed postmodùm lege novâ, quæ est lex spiritûs et amoris, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti, quia jam per spiritualem gratiam, non per carnis originem, cultus Dei derivatur et multiplicatur: unde oportet ut homines etiam magis à carnalibus retrahantur, spiritualibus vacantes, et ut amor ampliùs diffundatur. Et ideò antiquitùs usque ad remotiores gradus consanguinitatis matrimonium impediebatur, ut ad plures per consanguinitatem et affinitatem naturalis amicitia promanaret; et rationabiliter usque ad septimum gradum; tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria; tum quia septiformi Spiritûs sancti gratiæ congruebat. Sed postmodùm circa hæc ultima tempora restrictum est Ecclesiæ interdictum usque ad quartum gradum, quia ultra inutile et periculosum erat gradus consanguinitatis prohibere. Inutile quidem, quia ad remotiores consanguineos quasi nullum fœdus majoris amicitiæ quàm ad extraneos habebatur, charitate in multorum cordibus frigescente. Periculosum autem erat, quia concupiscentiâ et negligentiâ prævalente, tam numerosam consanguineorum multitudinem homines non satis observabant; et sic laqueus damnationis multis injiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter usque ad quartum gradum dicta prohibitio est restricta, tum quia usque ad quartam generationem homines vivere consueverunt, ut sic non possit consanguinitatis memoria aboleri: unde Deus in tertiam et quartam generationem peccata parentum se visitaturum in filiis comminatur, Exodi 20; tum quia in quâlibet generatione nova mixtio sanguinis, cujus identitas consanguinitatem facit, fit cum sanguine alieno; et quantùm miscetur alteri, tantùm receditur à primo. Et quia elementa sunt quatuor, quorum quodlibet tantò faciliùs est miscibile, quantò est magis subtile, ideò in primâ commixtione evanescit sanguinis identitas, quantùm ad primum elementum, quod est subtilissimum; in secundâ quantùm ad secundum; in tertiâ quantùm ad tertium; in quartâ quantùm ad quartum; et sic convenienter post quartam generationem potest reiterari carnalis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut Deus non conjungit illos qui conjunguntur contra divinum præceptum, ita nec conjungit illos qui conjunguntur contra Ecclesiæ præceptum, quod habet eamdem obligandi efficaciam quam habet divinum præceptum.

Ad secundum dicendum quòd matrimonium non tantùm est sacramentum, sed etiam est in officium; et ideò magis subjacet ordinationi ministrorum Ecclesiæ quàm baptismus, qui est sacramentum tantùm: quia sicut contractus et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia lege Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum quòd quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale, tamen non est naturale quòd consanguinitas carnalem copulam impediat, nisi secundùm aliquem gradum, ut dictum est art. præc. Et ideò Ecclesia suo statuto non facit quòd aliqui sint, vel non sint consanguinei, quia secundùm omne tempus æqualiter consanguinei remanent; sed facit quòd carnalis copula sit licita, vel illicita, secundùm

(1) Ita auctor Supplementi, approbante Nicolaio. Vide 4 Sent., dist. 40, qu. 1, art. 4, arg. 7.

diversa tempora in diversis gradibus consanguinitatis.

Ad quartum dicendum quòd tales rationes assignatæ magis dantur per modum adaptationis et congruentiæ, quàm per modum causæ et necessitatis.

Ad quintum dicendum quòd non est eadem causa secundùm diversa tempora gradûs consanguinitatis prohibendi : unde quod alio tempore utiliter conceditur, alio salubriter prohibetur.

Ad sextum dicendum quòd statutum non imponit modum præteritis, sed futuris. Unde si modò prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus, illi qui sunt in quinto gradu conjuncti, non essent separandi ; nullum enim impedimentum matrimonio superveniens ipsum potest dirimere, et sic conjunctio quæ priùs fuit matrimonium, non efficeretur per statutum Ecclesiæ stuprum. Et similiter si aliquis gradus concederetur qui nunc est prohibitus, illa conjunctio non efficeretur matrimonialis à statuto Ecclesiæ ratione primi contractûs, quia possent separari, si vellent; sed tamen possent de novo contrahere, et alia conjunctio esset.

Ad septimum dicendum quòd in gradibus consanguinitatis prohibendis Ecclesia præcipuè observat rationem amoris. Et quia non est minor ratio amoris ad nepotem quàm ad patruum, sed etiam major, quantò propinquior est patri filius quàm filio pater, utdicitur in 8 Ethic., cap. 12, circ. princ., propter hoc æqualiter prohibuit gradus consanguinitatis in patruis et nepotibus. Sed lex vetus in personis prohibendis attendit præcipuè cohabitationem contra concupiscentiam, prohibens illas personas, ad quas facilior pateret accessus propter mutuam cohabitationem. Magis autem consuevit cohabitare neptis patruo, quàm amita nepoti : quia filia est idem quasi cum patre, cùm sit aliquid ejus, sed soror non est hoc modo idem cum fratre, cùm non sit aliquid ejus, sed magis ex eodem nascitur. Et ideò non erat eadem ratio prohibendi neptem et amitam.

QUÆSTIO LV.

De impedimento affinitatis. — (*In undecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimento affinitatis.

Circa quod quæruntur undecim : 1° utrùm affinitas ex matrimonio causetur ; 2° utrùm maneat post mortem viri, aut uxoris ; 3° utrùm causetur ex illicito concubitu ; 4° utrùm ex sponsalibus ; 5° utrùm affinitas sit causa affinitatis ; 6° utrùm affinitas matrimonium impediat ; 7° utrùm affinitas habeat per seipsam gradus ; 8° utrùm gradus ejus extendantur, sicut gradus consanguinitatis ; 9° utrùm matrimonium quod est inter consanguineos et affines, semper sit dirimendum per divortium ; 10° utrùm ad dirimendum tale matrimonium sit procedendum per viam accusationis ; 11° utrùm in tali casu sit procedendum per testes.

Articulus primus. — *Utrùm ex matrimonio consanguinei affinitas causetur.* — (*S. Thom.*, *4*, *dist.* *41*, *qu. unic.*, *art.* *1*, *quæstiunc.* *1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur, quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Sed mulier ducta in matrimonium non conjungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri. Cùm ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ab invicem separata, si uni aliquid conjungatur, non oportet propter hoc quòd sit alteri conjunctum. Sed consanguinei jam sunt ab invicem separati. Ergo non oportet quòd si aliqua mulier conjungatur alicui viro, propter hoc conjungatur consanguineis ejus omnibus.

3. Præterea, relationes ex aliquibus unitionibus innascuntur. Sed nulla unitio fit in consanguineis viri, per hoc quòd ille duxit uxorem. Ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

Sed contra, vir et uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir secundùm carnem omnibus suis consanguineis attinet, et mulier eâdem ratione attinebit eisdem.

Præterea, hoc patet per auctoritates in litterâ adductas, 4, dist. 41.

Respondeo dicendum quòd amicitia quædam naturalis in communicatione naturali fundatur. Naturalis autem communicatio est duobus modis, secundùm Philosophum, 8 Ethic., cap. 12, à med.: uno modo per carnis propagationem, alio modo per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam. Unde ipse ibidem dicit quòd amicitia viri ad uxorem est naturalis. Unde sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum naturalis amicitiæ facit, ita conjungitur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quòd persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis communis, et sanguinis : unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris, quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate ; quamvis secundùm alium gradum, propter majorem distantiam à radice. Sed persona conjuncta per carnalem copulam non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecùs adjuncta : et ideò ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod *affinitas* dicitur. Et hoc est quod in isto versu dicitur :

Mutat nupta genus, sed generata gradum ;

quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiæ, sed in alio gradu ; per carnalem verò copulam fit in alio genere.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis causa sit potior effectu, non tamen oportet semper quòd nomen idem effectui et causæ conveniat ; quia quandoque illud quod est in effectu, invenitur in causâ non eodem modo, sed altiori : et ideò non convenit causæ et effectui per idem nomen, neque per eamdem rationem ; sicut patet in omnibus causis æquivocè agentibus. Et hoc modo conjunctio viri et uxoris est potior quàm conjunctio uxoris ad consanguineos viri ; non tamen debet dici affinitas, sed matrimonium, quod est unitas quædam ; sicut homo est sibi ipsi idem, non autem consanguineus.

Ad secundum dicendum quòd consanguinei sunt quodammodò separati, et quodammodò conjuncti : et ratione conjunctionis accidit quòd persona quæ uni conjungitur, aliquo modo omnibus conjungatur ; sed propter separationem et distantiam accidit quòd persona quæ uni conjungitur uno modo, alii conjungatur alio modo vel secundùm aliud genus, vel secundùm alium gradum.

Ad tertium dicendum quòd relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio ; et talis relatio est realiter in utroque : quandoque verò innascitur ex motu alterius tantùm, et hoc contingit dupliciter : uno modo, quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel præcedente, vel concomitante, sicut in creatore et creaturâ patet, et sensibili, et sensu, et scientiâ, et scibili : et tunc relatio est in uno secundùm rem, et in altero secundùm rationem tantùm ; alio modo quando innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, fit non tamen sine motu præcedente ; sicut æqualitas inter duos homines per augmentum unius, sine hoc quòd aliud tunc augeatur, vel minuatur, sed tamen prius ad hanc quantitatem quam habet, per aliquem motum vel mutationem pervenit ; et ideò in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate et affinitate, quia relatio fraternitatis, quæ innascitur aliquo puero nato alicui jam provecto, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius præcedente, scilicet generationis ejus ; hoc enim accidit quòd ex motu alterius sibi tunc talis relatio innascitur. Similiter ex hoc quòd iste descendit per generationem propriam ab eâdem radice cum viro, provenit affinitas in ipso ad uxorem, sine aliquâ novâ mutatione ipsius.

Articulus ii. — *Utrùm affinitas maneat post mortem viri, aut uxoris.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd affi-

nitas non maneat post mortem viri, aut uxoris, inter consanguineos viri et uxoris, vel contra, quia cessante causâ, cessat effectus. Sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat post mortem viri, quia tunc solvitur mulier à lege viri, ut dicitur Rom. 7. Ergo nec affinitas prædicta manet.

2. Præterea, consanguinitas causat affinitatem. Sed consanguinitas viri cessat per mortem viri ad consanguineos suos. Ergo et affinitas uxoris ad eos.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Sed consanguinitas est perpetuum vinculum, quamdiù personæ vivunt. Ergo et affinitas; et ita non solvitur affinitas, soluto matrimonio per mortem tertiæ personæ.

Respondeo dicendum quòd relatio aliqua esse desinit dupliciter: uno modo ex corruptione subjecti; alio modo ex subtractione causæ, sicut similitudo esse desinit, quando alter similium moritur, vel quando qualitas quæ erat causa similitudinis, subtrahitur. Sunt autem quædam relationes quæ habent pro causâ actionem, vel passionem, aut motum, ut in 5 Metaph., text. 20, dicitur, quarum quædam causantur ex motu, in quantum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio, quæ est moventis et moti; quædam autem, in quantum habent aptitudinem ad motum, sicut motivum et mobile, vel dominus et servus; quædam autem ex hoc quòd aliquid priùs motum est, sicut pater et filius; non enim ex hoc quod est generari tunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est generatum esse. Aptitudo autem ad motum, et ipsum moveri, transit; sed motum esse perpetuum est, quia quod factum est, nunquàm desinit esse factum. Et ideò paternitas et filiatio nunquàm destruuntur per subtractionem causæ, sed solùm per corruptionem subjecti, scilicet alterius extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quæ causatur ex hoc quòd aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quòd conjungantur: unde non dirimitur, manentibus illis personis inter quas affinitas est contracta, quamvis moriatur persona ratione cujus contracta fuit.

Ad primum ergo dicendum quòd conjunctio matrimonii causat affinitatem, non solùm secundùm hoc quod est actu conjungi, sed secundùm hoc quod est priùs conjunctum esse.

Ad secundum dicendum quòd consanguinitas non est maxima causa affinitatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solùm quæ est, sed quæ fuit. Et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus III. — *Utrùm illicitus concubitus affinitatem causet.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd illicitus concubitus affinitatem non causet, quia affinitas est quædam res honesta. Sed res honestæ non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

2. Præterea, ubi est consanguinitas, non potest ibi esse affinitas, quia affinitas est *proximitas personarum ex carnali copulâ proveniens, omni carens parentelâ.* Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuosè cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

3. Præterea, illicitus concubitus est secundùm naturam, et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut Jura determinant, cap. *Extraordinaria*, 35, qu. 3. Ergo nec ex illicito concubitu secundùm naturam tantùm.

Sed contra est quòd *adhærens meretrici unum corpus efficitur*, ut patet 1 Cor. 6, 16. Sed ex hâc causâ matrimonium affinitatem causabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Præterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quæ est talis: *Affinitas est propinquitas personarum ex carnali copulâ proveniens, omni carens parentelâ.* Sed carnalis copula est etiam in illicitò concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum, in 8 Ethic., cap. 19, à med., conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter prolis productionem, et secundariò propter operum communicationem: quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; sed secundum, in quantum est quædam societas ad communem vitam. Primum autem horum est invenire in quâlibet carnali copulâ, ubi est commixtio seminum, quia ex tali copulâ potest proles produci, quamvis secunda desit. Et ideò quia matrimonium affinitatem causabat, secundùm quòd erat quædam carnalis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, in quantum habet aliquid de naturali conjunctione.

Ad primum ergo dicendum quòd in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio, et ex hâc parte affinitatem causat; aliud est ibi inordinatum, per quod à matrimonio dividitur, et ex hâc parte affinitas non causatur. Unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa aliquo modo sit inhonesta.

Ad secundum dicendum quòd non est inconveniens, relationes ex opposito divisas eidem inesse ratione diversorum. Et ideò potest inter aliquas duas personas esse affinitas, et consanguinitas, non solùm per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cùm consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris. Unde quod dicitur in definitione affinitatis inductâ, *omni carens parentelâ*, intelligendum est, in quantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quòd aliquis consanguineam suam cognoscens sibi ipsi sit affinis, quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo.

Ad tertium dicendum quòd concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum, quæ possit esse causa generationis; et ideò ex tali concubitu non causatur affinitas.

Articulus IV. — *Utrùm ex sponsalibus causetur affinitas.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ex sponsalibus nulla affinitas causari possit, quia affinitas est perpetuum vinculum. Sed sponsalia quandoque separantur. Ergo non possunt esse causa affinitatis.

2. Præterea, si quis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit, et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis est magis propinquus carnali copulæ, quàm ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

3. Præterea, in sponsalibus non fit nisi quædam sponsio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit sponsio futurarum nuptiarum, et ex hoc non contrahitur aliqua affinitas; sicut si fiat ante septennium; vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias: aut si talis sponsio fiat inter personas quibus nuptiæ per votum reddantur illicitæ; vel alio quocumque modo. Ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

Sed contra est quòd Alexander papa, cap. *Ad audientiam*, de Sponsalibus et Matrim., prohibuit mulierem quamdam cuidam viro matrimonio conjungi, quia fratri ejus fuerat desponsata; quod non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quædam præparatio ad matrimonium, ita ex sponsalibus non causatur affinitas, sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur publicæ honestatis justitia, quæ impedit matrimonium, sicut et affinitas, et consanguinitas, et secundùm eosdem gradus, et definitur sic: *Publicæ honestatis justitia est propinquitas ex sponsalibus proveniens, robur trahens ex ecclesiasticâ institutione, propter ejus honestatem.* Ex quo

patet ratio nominis et causa, quia scilicet talis propinquitas ab Ecclesiâ instituta est propter honestatem.

Ad primum ergo dicendum quòd sponsalia non ratione suî, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causant hoc genus affinitatis, quod dicitur *publicæ honestatis justitia;* et ideò sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et prædictus affinitatis modus.

Ad secundum dicendum quòd vir et mulier efficiuntur in carnali copulâ una caro per commixtionem seminum. Unde quantùmcumque aliquis claustrum pudoris invadat, vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat, non solùm ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundùm quam etiam matrimonium naturale est. Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de præsenti ante carnalem copulam; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quædam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicæ honestatis justitia.

Ad tertium dicendum quòd omnia impedimenta quæ faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri. Unde sive habens defectum ætatis, sive habens votum solemne continentiæ aut aliquod hujusmodi impedimentum, sponsalia de facto contrahat, ex hoc non sequitur aliqua affinitas, quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus, vel maleficiatus, habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis post septennium contrahat sponsalia cum aliquâ adultâ, ex tali contractu contrahitur publicæ honestatis justitia, quia adhuc non erat in actu impediendi, cùm in tali ætate puer frigidus, quantùm ad actum illum, sit æqualiter impotens.

Articulus v. — *Utrùm affinitas sit causa affinitatis.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam affinitas sit causa affinitatis, quia Julius papa dicit (ut hab. cap. *Et hoc quoque*, 35, qu. 3): *Consanguineam relictam uxoris suæ nullus ducat uxorem;* et in seq. cap. (scilicet c. *Porrò duorum*, ibidem) dicitur quòd *duæ consobrinorum uxores uni viro altera post alteram nubere prohibentur.* Sed hoc non est nisi ratione affinitatis, quæ contrahitur ex conjunctione ad affinem. Ergo affinitas est causa affinitatis.

2. Præterea, carnalis commixtio conjungit, sicut et carnalis propagatio, quia æqualiter computantur gradus affinitatis et consanguinitatis. Sed consanguinitas est causa affinitatis. Ergo et affinitas.

3. Præterea, quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem attinentiæ cum omnibus consanguineis viri sui. Ergo et omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem; et sic affinitas est causa affinitatis.

4. Sed contra, si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem, quia secundùm hoc altera efficeretur alteri affinis. Sed hoc est falsum. Ergo affinitas non causat affinitatem.

5. Præterea, si affinitas ex affinitate nasceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non potest esse, quia maximè fieret affinis viro defuncto. Ergo, etc.

6. Præterea, consanguinitas est fortius vinculum quàm affinitas. Sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguineis viri. Ergo multò minùs affines uxoris efficiuntur eis affines; et sic idem quòd priùs.

Respondeo dicendum quòd duplex est modus quo aliquid ex alio procedit: unus, secundùm quem aliquid procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo; alius, secundùm quem non procedit simile in specie, et hic processus semper est in inferiorem speciem, ut patet in omnibus agentibus æquivocè. Primus autem modus processionis quotiescumque iteratur, semper manet eadem species; sicut si ex homine generetur homo per actum generativæ virtutis, ex hoc quoque generabitur homo, et sic deinceps. Secundus autem modus sicut in primo facit aliam speciem, ita quotiescumque iteratur, aliam speciem facit; ut ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus facit lineam; et ex lineâ linealiter motâ non procedit linea, sed superficies; et ex superficie corpus; et ulteriùs per talem modum processus aliquis esse non potest. Invenimus autem in processu attinentiæ duos modos, quibus vinculum hujusmodi causatur: unus est per carnis propagationem, et hic semper facit eamdem speciem attinentiæ; alius per matrimonialem conjunctionem, et hic facit aliam speciem in principio; sicut patet quòd conjuncta matrimonialiter consanguineo non sit consanguinea, sed affinis. Unde si ille modus procedendi iteretur, non erit affinitas, sed aliud attinentiæ genus. Unde persona quæ matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis, sed est aliud genus attinentiæ, quod dicitur secundum affinitatis genus. Et rursùs si affini in secundo genere aliquis per matrimonium conjungatur, non erit affinis in secundo genere, sed in tertio, ut versu supra posito ostenditur, art. 1 huj. qu.

Et hæc duo genera olim erant prohibita propter publicæ honestatis justitiam, magis quàm propter affinitatem, quia deficiunt à verâ affinitate, sicut illa attinentia quæ ex sponsalibus contrahitur. Sed modò illa prohibitio cessavit; et remanet sub prohibitione solùm primum genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum quòd alicui viro consanguineus uxoris suæ efficitur affinis in primo genere, et uxor ejus in secundo: unde mortuo viro, ille qui erat affinis, non poterit eam ducere in uxorem, propter secundum affinitatis genus. Similiter etiam si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere; et uxor illius consanguinei, quæ est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honestatem quamdam, magis quàm propter affinitatem, ideò canon dicit, cap. *Porrò duorum*, 35, quæst. 3: *Duorum consobrinorum uxores uni viro alteram post alteram nubere, publicæ honestatis justitia contradicit.* Sed talis prohibitio nunc cessavit.

Ad secundum dicendum quòd quamvis carnalis conjunctio conjungat, non tamen eodem genere conjunctionis.

Ad tertium dicendum quòd uxor viri efficitur ejusdem attinentiæ consanguineis viri quantùm ad gradum eumdem, sed non quantùm ad idem attinentiæ genus.

Sed quia ex rationibus quæ in oppositum inducuntur, videtur ostendi quòd nullum vinculum ex affinitate causetur, ad illas rationes respondendum est, ne antiqua Ecclesiæ prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum quòd mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex prædictis patet in corp. art.: unde consequenter alii mulieri à viro eodem cognitæ non efficitur affinis in secundo genere: unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur affinis alia in tertio genere affinitatis (1). Et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro nec antiqua jura eidem successivè copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum quòd sicut vir non est affinis uxori suæ in primo genere, ita nec efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere. Et sic ratio non procedit.

Ad sextum dicendum quòd mediante unâ personâ non conjungitur mihi alia, nisi ex hoc quòd ei adjun-

(1) Ita communiter. Edit. Patav. *affinis alii*, in variantem lectionem voce *alia* rejectâ. An legendum sic: *Unde nec ducente* (viro alteram earum) *in uxorem, una eorum efficitur affinis alii?*

gitur. Unde mediante muliere, quæ mihi est affinis, nulla persona fit mihi attinens, nisi quæ illi mulieri adjungitur; quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsâ, vel propter conjunctionem matrimonialem ad eam : et utroque modo aliqua attinentia, mediante prædictâ muliere, secundùm antiqua jura mihi proveniebat, quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regulâ priùs datâ patet; et iterùm secundus vir ejus efficitur mihi affinis in secundo genere. Sed alii consanguinei illius mulieris non adjunguntur ei; sed ipsa vel adjungitur eis, sicut patri et matri, in quantum procedit ab eis; vel existentibus ex principio eodem, sicut fratribus : unde frater affinis mei, vel pater, non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

ARTICULUS VI. — *Utrùm affinitas impediat matrimonium.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod est illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cùm sit effectus ejus. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea, uxor per matrimonium efficitur res quædam viri. Sed consanguinei viri defuncti succedunt in rebus ejus. Ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est art. præc. Ergo affinitas non impedit matrimonium.

Sed contra est quod dicitur Levit. 18, 8 : *Turpitudinem uxoris patris tui non revelabis.* Sed illa est tantùm affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

Respondeo dicendum quòd affinitas præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum, eâdem ratione quâ et consanguinitas. Sicut enim inest necessitas quædam cohabitandi consanguineis ad invicem, ita et affinibus; et sicut est quoddam amicitiæ vinculum inter consanguineos, ita inter affines. Sed si affinitas matrimonio superveniat, non potest ipsum dirimere, ut supra dictum est, quæst. 50, ad 7.

Ad primum ergo dicendum quòd affinitas non contrariatur matrimonio ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio quod cum affini contrahendum esset, in quantum impediret multiplicationem amicitiæ, et concupiscentiæ repressionem, quæ per matrimonium quæruntur.

Ad secundum dicendum quòd res possessæ à viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso. Unde sicut consanguinitas impedit matrimonium, vel conjunctionem ad virum secundùm carnem, ita et ad uxorem viri.

ARTICULUS VII. — *Utrùm affinitas habeat per se gradus.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd affinitas habeat etiam per seipsam gradus. Cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus. Sed affinitas propinquitas quædam est. Ergo habet gradus per se sine gradibus consanguinitatis, ex quibus causatur.

2. Præterea, in litterâ, 4, dist. 41, dicitur quòd soboles secundæ conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri. Sed hoc non esset nisi filius affinis etiam esset affinis. Ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Ergo et omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis; et sic non habet per se aliquos gradus.

Respondeo dicendum quòd res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundùm genus suum, sicut animal per rationale et irrationale, non autem per album et nigrum. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex eâ immediatè consanguinitatis vinculum contrahitur; sed ad affinitatem non comparatur nisi mediante consanguinitate, quæ est causa ejus. Unde cùm gradus attinentiæ per propagationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se et immediatè competit consanguinitati, sed affinitati mediante consanguinitate. Et ideò ad inveniendum gradus affinitatis est regula generalis, quòd quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

Ad primum ergo dicendum quòd gradus in propinquitate attinentiæ non possunt accipi, nisi secundùm ascensum et descensum propagationis, ad quam non comparatur affinitas nisi mediante consanguinitate; et ideò affinitas non habet gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

Ad secundum dicendum quòd filius affinis meæ ex alio matrimonio, non per se loquendo, sed quasi per accidens, dicebatur antiquitùs affinis : unde prohibebatur à matrimonio magis propter publicæ honestatis justitiam, quàm propter affinitatem. Et propter hoc etiam ea prohibitio nunc est revocata.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm gradus affinitatis extendantur, sicut gradus consanguinitatis.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd gradus affinitatis non extendantur, sicut gradus consanguinitatis, quia vinculum affinitatis est minùs forte quàm consanguinitatis, cùm affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut à causâ æquivocâ. Sed quantò fortius est vinculum, tantò diutiùs durat. Ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus, ad quot durat consanguinitas.

2. Præterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundùm jus divinum aliqui gradus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediebat; sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem, ipso defuncto, non tamen propriam sororem. Ergo et nunc non debet esse prohibitio æqualis de affinitate, et consanguinitate.

Sed contra, ex hoc ipso est mihi aliqua affinis quòd meo consanguineo est conjuncta. Ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu est ipsa mihi affinis; et sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero, sicut gradus consanguinitatis.

Respondeo dicendum quòd ex quo gradus affinitatis sumuntur juxta gradus consanguinitatis, oportet quòd tot sint gradus affinitatis, quot sunt gradus consanguinitatis. Sed tamen quia affinitas est minus vinculum quàm consanguinitas, faciliùs, et olim, et nunc, dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis, quàm in remotis gradibus consanguinitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis facit varietatem in genere attinentiæ, non in gradibus; et ideò illa ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum quòd frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu, scilicet quando moriebatur sine prole, ut suscitaret semen fratri suo : quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur, quod nunc locum non habet. Et sic patet quòd non ducebat eam in uxorem, quasi gerens propriam personam, sed quasi supplens defectus fratris sui.

ARTICULUS IX. — *Utrùm conjugium contractum inter affines, vel consanguineos, semper sit dirimendum.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 41, *art.* 5.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, non semper sit per divortium dirimendum, quia *Quod Deus conjunxit, homo non separet*, Matth. 19, 6. Cùm ergo Deus facere intelligatur quod facit Ecclesia, quæ quandoque tales ignoranter conjungit, videtur quòd si postmodùm in notitiam veniat, non sint separandi.

2. Præterea, favorabilius est vinculum matrimonii quàm dominii. Sed homo per longi temporis præscriptionem acquirit dominium in re cujus non erat dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiamsi priùs ratum non fuit.

3. Præterea, de similibus simile est judicium; sed

si matrimonium esset dirimendum propter consanguinitatem, tunc in casu illo quando duo fratres habent duas sorores in uxores, si unus separetur propter consanguinitatem, et alius pari ratione separari deberet, quod non videtur. Ergo matrimonium non est separandum propter affinitatem vel consanguinitatem.

Sed contra, consanguinitas et affinitas impediunt contrahendum, et dirimunt contractum. Ergo si probatur affinitas vel consanguinitas, separandi sunt, etiamsi de facto contraxerint.

Respondeo dicendum quòd cùm omnis concubitus præter licitum matrimonium, sit peccatum mortale, quod Ecclesia omnibus modis impedire conatur, ad ipsam pertinet eos inter quos non potest esse verum matrimonium, separare, et præcipuè consanguineos et affines, qui sine incestu contrahere non possunt carnaliter.

Ad primum ergo dicendum quòd Ecclesia quamvis dono et auctoritate divinâ fulciatur, tamen, in quantum est hominum congregatio, aliquid de defectu humano in actibus ejus provenit, quod non est divinum. Et ideò illa conjunctio quæ fit in facie Ecclesiæ impedimentum ignorantis, non habet inseparabilitatem ex auctoritate divinâ, sed est contra auctoritatem divinam errore hominum inducta, qui cùm sit error facti, excusat à peccato, quamdiù manet; et propter hoc quando impedimentum ad notitiam Ecclesiæ pervenit, debet prædictam conjunctionem separare.

Ad secundum dicendum quòd illa quæ sine peccato esse non possunt, nullâ præscriptione firmantur, quia, ut Innocentius III dicit, in concil. Later. IV, gener. 12, can. 50 (et hab. cap. *Non debent*, de Consanguin. et Affin.), *diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget.* Nec ad hoc facit aliquid favor matrimonii, quod inter illegitimas personas esse non poterat.

Ad tertium dicendum quod res inter alios acta alii non præjudicat in foro contentioso: unde quamvis unus frater repellatur à matrimonio unius sororum ex causâ consanguinitatis, non propter hoc separat Ecclesia aliud matrimonium quod non accusatur. Sed in foro conscientiæ non oportet quòd semper obligetur ob hoc alius frater ad dimittendum uxorem suam, quia frequenter tales accusationes ex malevolentiâ procedunt, et per falsos testes probantur. Unde non oportet quòd conscientiam suam informet ex his quæ circa aliud matrimonium sunt facta. Sed distinguendum videtur in hoc, quia aut habet certam cognitionem de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum: si primo modo, nec exigere, nec reddere debitum debet; si secundo modo, debet reddere, sed non exigere; si tertio, potest et reddere, et exigere.

Articulus x. — *Utrùm ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, sit procedendum per viam accusationis.*

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad separationem matrimonii quod est inter affines et consanguineos contractum, non sit procedendum per viam accusationis, quia accusationem præcedit inscriptio, quâ aliquis se ad talionem obligat, si in probatione defecerit. Sed hæc non requiruntur, quando de matrimonii separatione agitur. Ergo ibi locum non habet accusatio.

2. Præterea, in causâ matrimonii audiuntur solùm propinqui, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 41. Sed in accusationibus audiuntur etiam extranei. Ergo in causâ separationis matrimonii non agitur per viam accusationis.

3. Præterea, si matrimonium accusari deberet, tunc præcipuè hoc esset faciendum, quando minùs difficile est quòd separetur. Sed hoc est, quando sunt sponsalia tantùm contracta, non autem tunc accusatur matrimonium. Ergo nunquàm de cætero debet fieri accusatio.

4. Præterea, ad accusandum non præcluditur via alicui per hoc quòd non statim accusat. Sed hoc fit in matrimonio, quia si primò tacuit, quando matrimonium contrahebatur, non potest postea matrimonium accusare, quasi suspectus. Ergo, etc.

Sed contra, omne illicitum potest accusari. Sed matrimonium affinium et consanguineorum est illicitum. Ergo de eo potest esse accusatio.

Respondeo dicendum quòd accusatio ad hoc est instituta, ne aliquis sustineatur quasi innocens, qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantiâ facti contingit quòd aliquis homo reputatur innocens qui in culpâ est; ita ex ignorantiâ alicujus circumstantiæ contingit quòd aliquod factum reputatur licitum, quod est illicitum. Et ideò sicut homo accusatur quandoque, ita et factum ipsum accusari potest. Et sic matrimonium accusatur, quando propter ignorantiam impedimenti æstimatur legitimum quod est illegitimum.

Ad primum ergo dicendum quòd obligatio ad pœnam talionis habet locum, quando accusatur persona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem ejus. Sed quando accusatur factum, tunc non agitur ad pœnam facientis, sed ad impediendum hoc quod est illicitum. Et ideò in matrimonio accusator non se obligat ad aliquam pœnam. Sed talis accusatio potest et verbis et scripto fieri, ita quòd exprimatur et persona accusans, et matrimonium quod accusatur, et impedimentum propter quod accusatur.

Ad secundum dicendum quòd extranei non possunt scire consanguinitatem nisi per consanguineos, de quibus probabilius est quòd sciant. Unde quando ipsi tacent, suspicio habetur contra extraneum, quòd ex malevolentiâ procedat, nisi per consanguineos probare voluerit. Unde repellitur ab accusatione, quando sunt consanguinei qui tacent, et per quos probare non potest. Sed consanguinei, quantùmcumque sint propinqui, non repelluntur ab accusatione, quando accusatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, et dirimit contractum. Sed quando accusatur ex hoc quòd dicitur non fuisse contractum, tunc parentes tanquàm suspecti sunt repellendi, nisi ex parte illius qui est inferior dignitate et divitiis, de quibus probabiliter æstimari potest quòd libenter vellent quòd matrimonium staret.

Ad tertium dicendum quòd si matrimonium nondùm sit contractum, sed sponsalia tantùm, non potest accusari, quia non accusatur quod non est; sed potest denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur

Ad quartum dicendum quòd ille qui tacuit primò, quandoque auditur postea, si velit matrimonium accusare, quandoque repellitur. Quod patet ex Decretali, cap. *Cùm in tuâ*, de His qui matrim. accus. possunt, quæ sic dicit: *Si post contractum matrimonium aliquis accusator appareat, cùm non prodierit in publicum, quando banna secundùm consuetudinem in ecclesiis edebantur, utrùm vox suæ accusationis debeat admitti, meritò quæri potest. Super quo sic duximus distinguendum, quòd si tempore denuntiationis præmissæ is qui jam conjunctos impetit, extra diœcesim existebat, vel aliàs denuntiatio non potuit ad ejus pervenire notitiam, ut putà si nimiæ infirmitatis fervore laborans, sanæ mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris constitutus, quòd ad comprehensionem talium ejus ætas sufficere non valebat, seu aliâ causâ legitimâ fuerit impeditus, ejus accusatio debet audiri; alioquin tanquàm suspectus est procul dubio repellendus, nisi proprio firmaverit juramento, quòd postea didicerit ea quæ objecerit, et ad hoc ex malitiâ non procedat.*

Articulus xi. — *Utrùm ad separationem matrimonii inter affines et consanguineos, procedi debeat per testes.*

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in tali causâ non sit procedendum per testes, sicut in aliis causis, quia in aliis causis adducuntur ad testificandum quicumque sunt omni exceptione majores. Sed hìc non admittuntur extranei, quamvis sint omni exceptione majores. Ergo, etc.

2. Præterea, testes suspecti de privato odio vel

amore, à testimonio repelluntur. Sed maximè possunt propinqui esse suspecti de amore respectu unius partis, et odio ad partem alteram. Ergo non est audiendum eorum testimonium.

3. Præterea, matrimonium est favorabilius quàm aliæ causæ in quibus de rebus purè corporalibus agitur. Sed in illis non potest idem esse testis et accusator. Ergo nec in matrimonio : et ita videtur quòd non convenienter in causâ istâ per testes procedatur.

Sed contra, testes inducuntur in causis, ut super his de quibus dubitatur, fiat judici fides. Sed ita facienda est judici fides in causâ istâ, sicut in aliis causis, quia non debet præcipitare sententiam de eo quod non constat. Ergo procedendum est hìc ex testibus, sicut in aliis causis.

Respondeo dicendum quod in hâc causâ oportet quòd per testes veritas pateſiat, sicut et in aliis; tamen, ut juristæ dicunt, in hâc causâ multa specialia inveniuntur ; scilicet quòd *idem potest esse accusator et testis*, et quòd *non juratur de calumniâ, cùm sit causa quasi spiritualis*; et quòd *consanguinei admittuntur ad testificandum* ; et quòd *non observatur omninò ordo judiciarius, quia denuntiatione factâ, contumax potest excommunicari, lite non contestatâ ; et valet hic testimonium de auditu*; et *post publicationem testium testes possunt induci*, et hoc totum est, ut peccatum impediatur, quod in tali conjunctione esse potest. (Cap. *Quoties aliqui*, et cap. *Super eo*, 22, de Testib. et Attestationib., et cap. *Litteras*, de Juram. calumn.)

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO LVI.

De impedimento cognationis spiritualis. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimento cognationis spiritualis.

Circa quod quæruntur quinque : 1° utrùm spiritualis cognatio matrimonium impediat ; 2° ex quâ causâ contrahatur ; 3° inter quos ; 4° utrùm transeat à viro in uxorem ; 5° utrùm transeat ad filios carnales patris.

Articulus primus. — *Utrùm spiritualis cognatio impediat matrimonium.* — (*S. Thom., 4, dist. 42, qu. 1, art. 1 et 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd spiritualis cognatio matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod contrariatur alicui bono matrimonii. Sed spiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea, impedimentum perpetuum matrimonii non potest stare simul cum matrimonio. Sed cognatio spiritualis stat simul aliquando cum matrimonio, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 42, sicut cùm aliquis in casu necessitatis filium suum baptizat : quia tunc fit uxori suæ spirituali cognatione conjunctus, nec tamen matrimonium separatur. Ergo spiritualis cognatio matrimonium non impedit.

3. Præterea, spiritûs unio non transit in carnem. Sed matrimonium est carnalis conjunctio. Ergo cùm cognatio spiritualis sit unio spiritûs, non potest transire ad matrimonium impediendum.

4. Præterea, contrariorum non sunt iidem effectus. Sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultûs, cùm spiritualis cognatio sit propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel intentione ad idem ; disparitas autem cultûs consistit in sacramenti carentiâ, ut priùs dictum est, quæst. 50, art. 1 et 4, dist. 39, quæst. 1, art. 1. Cùm ergo disparitas cultûs matrimonium impediat, videtur quòd spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed contra, quantò aliquod vinculum sanctius est, tantò magis est custodiendum. Sed vinculum spirituale est sanctius quàm corporale. Cùm ergo vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quòd cognatio spiritualis idem faciat.

Præterea, in matrimonio conjunctio animarum est principalior quàm conjunctio corporum, quia præcedit ipsam. Ergo multò fortiùs spiritualis cognatio matrimonium impedire potest quàm carnalis.

Respondeo dicendum quòd sicut per carnis propagationem homo accipit *esse* naturæ, ita per sacramenta accipit *esse* spirituale gratiæ. Unde sicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, est homini naturale, in quantum est res quædam naturæ, ita vinculum quod contrahitur ex sacramentorum susceptione, est aliquo modo naturale alicui, in quantum est membrum Ecclesiæ. Et ideò sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis ex Ecclesiæ statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione, quia aut præcessit matrimonium, aut sequitur. Si præcessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum. Si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii ; sed quantùm ad actum matrimonii est distinguendum, quia aut spiritualis cognatio inducitur causâ necessitatis, sicut cùm pater baptizat filium in articulo mortis, et tunc non impedit actum matrimonii ex neutrâ parte : aut inducitur extra casum necessitatis ex ignorantiâ, et tunc si ille ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio sicut et de primo : aut ex industriâ extra casum necessitatis, et tunc ille ex cujus actu inducitur, amittit jus petendi debitum ; sed tamen debet reddere, si petatur, quia ex culpâ ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitiæ multiplicatio, quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitiæ per se : unde oportet quòd ad alios per matrimonium familiaritas et amicitia quæratur.

Ad secundum dicendum quòd matrimonium est vinculum perpetuum, et ideò nullum impedimentum superveniens potest ipsum dirimere ; et sic quandoque contingit quòd matrimonium et matrimonii impedimentum stant simul, non autem si impedimentum præcedit.

Ad tertium dicendum quòd in matrimonio non est tantùm conjunctio corporalis, sed etiam spiritualis; et ideò propinquitas spiritûs ei impedimentum præstat, sine hoc quòd propinquitas spiritualis transire debeat in carnalem.

Ad quartum dicendum quòd non est inconveniens quòd duo contraria ad invicem contrarientur eidem, sicut magnum et parvum æquali : et sic disparitas cultûs et spiritualis cognatio matrimonio repugnant, quia in uno est major distantia, in altero major propinquitas quàm matrimonium requirat : et ideò ex utrâque parte matrimonium impeditur.

Articulus ii. — *Utrùm per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur. Sicut enim se habet corporalis cognatio ad corporalem generationem, ita spiritualis ad spiritualem. Sed solus baptismus dicitur spiritualis generatio. Ergo per solum baptismum contrahitur spiritualis cognatio, sicut et per solam generationem carnalem carnalis cognatio.

2. Præterea, sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine. Sed ex susceptione ordinis non sequitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione ; et sic solùm ex baptismo.

3. Præterea, sacramenta sunt digniora sacramentalibus. Sed ex quibusdam sacramentis spiritualis cognatio non sequitur, sicut patet in extremâ unctione. Ergo multò minùs ex catechismo, ut quidam dicunt.

4. Præterea, inter sacramentalia baptismi multa alia præter catechismum numerantur. Ergo ex catechismo non magis contrahitur spiritualis cognatio, quàm ex aliis.

5. Præterea, oratio non est minùs efficax ad promovendum in bonum quàm instructio, vel catechizatio. Sed ex oratione non contrahitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

6. Præterea, instructio quæ fit baptizatis per prædicationem, non minùs valet quàm illa quæ fit nondùm baptizatis. Sed ex prædicatione non contrahitur aliqua cognatio spiritualis. Ergo nec ex catechismo.

7. Sed contra, I Cor. 4, 15, dicitur : *In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui.* Sed spiritualis generatio causat spiritualem cognationem. Ergo ex prædicatione Evangelii et instructione fit spiritualis cognatio, et non solùm ex baptismo.

8. Præterea, sicut per baptismum tollitur peccatum originale, ita per pœnitentiam tollitur actuale. Ergo sicut baptismus causat spiritualem cognationem, ita et pœnitentia.

9. Præterea, *pater* nomen cognationis est. Sed per pœnitentiam, et doctrinam, et curam pastoralem, et multa hujusmodi, aliquis dicitur alteri spiritualis pater. Ergo ex multis aliis, præter baptismum et confirmationem, spiritualis cognatio contrahitur.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quòd spiritualis regeneratio sicut per septiformem Spiritûs sancti gratiam datur, ita per septem efficitur, incipiendo à primo pabulo salis sacrati usque ad confirmationem per episcopum factam, et per quodlibet horum septem spiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile, quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per actum generationis completum. Unde etiam affinitas non contrahitur nisi factâ commixtione seminum, ex quâ potest sequi generatio carnalis. Spiritualis autem generatio non perficitur nisi per aliquod sacramentum. Unde non videtur conveniens quòd spiritualis cognatio contrahatur nisi per aliquod sacramentum.

Et ideò alii dicunt quòd per tria tantùm sacramenta spiritualis cognatio contrahatur, scilicet per catechismum, baptismum et confirmationem. Sed isti propriam vocem videntur ignorare, quia catechismus non est sacramentum, sed sacramentale.

Et ideò alii dicunt quòd tantùm per duo sacramenta contrahitur, scilicet per confirmationem et baptismum, et hæc est opinio communior. Tamen de catechismo, horum quidam dicunt quòd est debile impedimentum, quia impedit contrahendum, sed non dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est carnalis nativitas. Prima in utero, in quo ahduc id quod natum est, est adeò debile quòd non possit extra exponi sine periculo, et huic nativitati assimilatur regeneratio per baptismum, in quo regeneratur aliquis quasi adhuc fovendus intra uterum Ecclesiæ. Secunda est nativitas ex utero, quando jam quod natum erat in utero, tantùm roboratum est quòd potest sine periculo exponi exterioribus, quæ nata sunt corrumpere; et huic assimilatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi. Et ideò congruè per utrumque illorum sacramentorum contrahitur spiritualis cognatio.

Ad secundum dicendum quòd per ordinis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed quædam promotio potestatis ; et propterea mulier non suscipit ordinem, et sic non potest ex hoc aliquod impedimentum præstari matrimonio. Et ideò talis cognatio non computatur.

Ad tertium dicendum quòd in catechismo fit quædam professio futuri baptismi, sicut in sponsalibus quædam sponsio futurarum nuptiarum. Unde sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus propinquitatis, ita in catechismo, ad minus impediens contrahendum, ut quidam dicunt, non autem in sacramentis aliis.

Ad quartum dicendum quòd talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus baptismi, sicut in catechismo; et ideò non est similis ratio.

Et similiter dicendum ad quintum de oratione, et ad sextum de prædicatione.

Ad septimum dicendum quòd Apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi ; et sic aliquo modo talis instructio habebat ordinem ad spiritualem generationem.

Ad octavum dicendum quòd per sacramentum pœnitentiæ non contrahitur, propriè loquendo, spiritualis cognatio. Unde filius sacerdotis potest contrahere cum illâ quam sacerdos in confessione audivit ; aliàs filius sacerdotis non inveniret in totâ parochiâ mulierem cum quâ contrahere posset. Nec obstat quòd per pœnitentiam tollitur peccatum actuale, quia hoc non est per modum generationis, sed magis per modum sanationis. Sed tamen per pœnitentiam contrahitur quoddam fœdus inter mulierem confitentem et sacerdotem, spirituali cognationi simile, ut tantùm peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia ; et hoc ideò quia maxima familiaritas est inter sacerdotem et confitentem ; et ob hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

Ad nonum dicendum quòd pater spiritualis dicitur ad similitudinem patris carnalis. Pater autem carnalis, ut Philosophus dicit in 8 Ethicor., cap. 2, circa princ., et cap. 12, circa med., tria dat filio, esse, nutrimentum et instructionem ; et ideò spiritualis pater alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen ex hoc quòd est spiritualis pater, non habet spiritualem cognationem, nisi conveniat cum patre quantùm ad generationem, per quam est *esse*; et sic etiam potest solvi octavum, quod præcessit.

Articulus iii. — *Utrùm cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi, et levantem de sacro fonte.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cognatio spiritualis non contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi, et levantem de sacro fonte, quia in generatione carnali contrahitur propinquitas solùm ex parte ejus cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus qui filium natum suscipit. Ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, et eum qui suscipitur.

2. Præterea, ille qui de sacro fonte levat, anadochus à Dionysio, cap. 2 eccles. Hierarch., dicitur ; et ad ejus officium spectat puerum instruere. Sed instructio non est sufficiens causa spiritualis cognationis, ut dictum est art. præc. Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum, et illum qui de sacro fonte levatur.

3. Præterea, potest contingere quòd aliquis levet aliquem de sacro fonte, antequàm ipse sit baptizatus. Sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio, quia ille qui non est baptizatus, non est capax alicujus spiritualitatis. Ergo aliquem levare de sacro fonte non sufficit ad spiritualem cognationem contrahendam.

Sed contra est definitio spiritualis cognationis supra inducta, art. 1 huj. qu., et auctoritates quæ ponuntur in litterâ, 4, dist. 42.

Respondeo dicendum quòd sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex matre et patre, ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei sicut patris, et Ecclesiæ sicut matris. Sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum et minister est, ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit personam Ecclesiæ. Unde ad utrumque spiritualis cognatio contrahitur.

Ad primum ergo dicendum quòd non tantùm pater, ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mater quæ materiam subministrat, et in cujus utero generatur. Et ita etiam anadochus, qui baptizandum vice totius Ecclesiæ offert, et suscipit, et confirmandum tenet, spiritualem cognationem contrahit.

Ad secundum dicendum quòd non ratione instructionis debitæ, sed ratione generationis spiritualis, ad quam cooperatur, cognationem spiritualem contrahit.

Ad tertium dicendum quòd non baptizatus non potest aliquem levare de sacro fonte, cùm non sit membrum Ecclesiæ, cujus typum gerit in baptismo suscipiens; quamvis possit baptizare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans. Nec tamen aliquam cognationem spiritualem contrahere potest, quia ipse est expers spiritualis vitæ, in quam homo primò per baptismum nascitur.

Articulus iv. — *Utrùm cognatio spiritualis transeat à viro in uxorem.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd cognatio spiritualis non transeat à viro in uxorem, quia spiritualis unio et corporalis sunt disparatæ, et diversorum generum. Ergo mediante carnali conjunctione, quæ inter virum et uxorem est, non transitur ad spiritualem cognationem.

2. Præterea, magis conveniunt in spirituali generatione, quæ est causa spiritualis cognationis, pater et mater spiritualis, quàm vir qui est spiritualis pater, et uxor. Sed pater et mater spiritualis nullam ex hoc spiritualem cognationem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam spiritualem cognationem ex hoc quòd vir ejus sit pater alicujus spiritualis.

3. Præterea, potest contingere quòd vir est baptizatus, et uxor non est baptizata; sicut quando est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione. Sed spiritualis cognatio non potest pervenire ad non baptizatum. Ergo non transit semper à viro ad uxorem.

4. Præterea, vir et uxor possunt aliquem simul de sacro fonte levare (quia id nullâ lege prohibitum est, ex Urbano II, ad Vitalem). Si ergo spiritualis cognatio à viro transiret in uxorem, sequeretur quòd uterque conjugum esset bis pater, vel mater, spiritualis ejusdem, quod est inconveniens.

Sed contra, bona spiritualia magis multiplicabilia sunt quàm corporalia. Sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per affinitatem. Ergo multò magis spiritualis cognatio.

Respondeo dicendum quòd aliquis potest fieri alicujus compater dupliciter : uno modo per actum alterius, qui baptizat, vel in ipso baptismo suscipit filium ejus, et sic cognatio spiritualis non transit à viro in uxorem, nisi fortè ille sit filius uxoris, quia tunc directè uxor contrahit cognationem spiritualem, sicut et vir; alio modo per actum proprium, sicut cùm levat filium alterius de sacro fonte, et sic cognatio spiritualis transit ad uxorem, quam jam carnaliter cognovit; non autem si nondùm sit matrimonium consummatum, quia nondùm effecti sunt una caro, et hoc est per modum cujusdam affinitatis : unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem quæ est carnaliter cognita, quamvis non sit uxor. Unde versus :

Quæ mihi, vel cujus natum mea fonte levavit,
Hæc mea commater, fieri mea non valet uxor :
Si qua meæ natum non ex me fonte levavit,
Hanc post fata meæ non inde vetabor habere.

Ad primum ergo dicendum quòd ex hoc quòd sunt diversorum generum unio corporalis et spiritualis, potest concludi quòd una non est altera, non autem quòd una non possit esse causa alterius; quia eorum quæ sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius, vel per se vel per accidens.

Ad secundum dicendum quòd pater spiritualis et mater spiritualis ejusdem, non conjunguntur in generatione spirituali nisi per accidens, quia ad hoc unus per se sufficeret. Unde non oportet quòd ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium. Unde versus :

Unus semper erit compatrum spiritualis,
Alter carnalis : non fallit regula talis.

Sed per matrimonium fit vir et uxor una caro, per se loquendo; et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd si uxor non sit baptizata, non perveniet ad eam spiritualis cognatio, propter hoc quòd non est capax, non ex hoc quòd non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio à viro in uxorem.

Ad quartum dicendum quòd ex hoc quòd inter patrem spiritualem et matrem non contrahitur aliqua cognatio spiritualis, nihil prohibet quin vir et uxor simul aliquem de sacro fonte levent. Nec est inconveniens quòd uxor ex diversis causis efficiatur bis mater spiritualis ejusdem; sicut etiam potest esse quòd sit affinis et consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem (1).

Articulus v. — *Utrùm cognatio spiritualis transeat ad filios carnales patris spiritualis.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd cognatio spiritualis non transeat ad filios carnales patris spiritualis, quia spirituali cognationi non assignantur gradus. Essent autem gradus, si transiret à patre in filium, quia persona generata mutat gradum, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 5. Ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

2. Præterea, pater eodem gradu attinet filio, et frater fratri. Si ergo cognatio spiritualis transit à patre in filium, eâdem ratione transibit à fratre in fratrem, quod falsum est.

Sed contra est quod in litterâ probatur per auctoritatem, 4, dist. 42.

Respondeo dicendum quòd filius est aliquid patris, et non è converso, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 12, à princ.; et ideò spiritualis cognatio transit à patre in filium carnalem, et non è converso. Et sic patet quòd tres sunt cognationes spirituales : una, quæ dicitur *spiritualis paternitas*, quæ est inter patrem spiritualem et filium spiritualem; alia quæ dicitur *compaternitas*, quæ est inter patrem spiritualem et carnalem ejusdem; tertia autem dicitur *spiritualis fraternitas*, quæ est inter filium spiritualem, et filios carnales ejusdem patris. Et quælibet harum impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum (2).

Ad primum ergo dicendum quòd persona addita per carnis propagationem facit gradum respectu illius personæ quæ in eodem genere attinet, non autem respectu ejus quæ attinet in alio genere; sicut filius attinet in eodem gradu uxori patris, in quo et pater, quamvis alio genere attinentiæ. Spiritualis autem cognatio est alterius generis quàm carnalis. Et ideò non in eodem gradu attinet filius spiritualis filio naturali patris sui spiritualis, in quo attinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit. Et ita non oportet quòd spiritualis cognatio habeat gradum.

Ad secundum dicendum quòd frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris; sed uxor est aliquid viri, cum quo effecta est unum corpus; et ideò à fratre in fratrem non transit, sive sit ante genitus, sive post fraternitatem spiritualem.

QUÆSTIO LVII.

De cognatione legali, quæ est per adoptionem. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de cognatione legali, quæ est per adoptionem.

Circa quod quæruntur tria : 1° quid sit adoptio; 2° utrùm ex eâ aliquod vinculum contrahatur matrimonium impediens; 3° inter quas personas contrahatur.

Articulus primus. — *Utrùm adoptio convenienter definiatur.* — (*S. Thom., 4, dist. 42, quæst. 2, art. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter adoptio definiatur : *Adoptio est extraneæ personæ in filium, vel nepotem, vel deinceps legitima assumptio.* Filius enim debet esse subditus patri. Sed

(1) Vide concil. Trident., sess. 24, de Reform. matrimonii, cap. 2.
(2) Vide Trident. concil., ubi supra.

aliquando ille qui adoptatur, non transit in potestatem patris adoptantis. Ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

2. Præterea, *parentes debent filiis thesaurizare*, 2 Corinth. 12. Sed pater adoptans non oportet quòd semper adoptato thesaurizet, quia quandoque adoptatus non succedit in bonis adoptantis. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

3. Præterea, adoptio, per quam aliquis in filium assumitur, assimilatur generationi naturali, per quam naturaliter producitur filius. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc est falsum, quia ille qui non est sui juris, et qui est minor viginti quinque annis, et mulier, non possunt adoptare, qui tamen possunt filium naturaliter generare. Ergo adoptio non dicitur propriè assumptio alicujus in filium.

4. Præterea, assumptio extraneæ personæ in filium videtur esse necessaria ad supplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non potest generare, ut spado, vel frigidus, maximè patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maximè competit assumere aliquem in filium. Sed non competit ei adoptare. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

5. Præterea, in spirituali cognatione, ubi aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione, potest indifferenter major ætate effici pater minoris, et è converso, quia juvenis potest senem baptizare, et è converso. Si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter posset indifferenter senior juniorem, vel junior seniorem, adoptare, quod non est verum; et sic idem quod prius.

6. Præterea, adoptatus non differt secundùm aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium, et sic inconvenienter dicitur quòd adoptatur in nepotem.

7. Præterea, adoptio ex dilectione procedit: unde et Deus dicitur nos per charitatem in filios adoptâsse. Sed charitas major habenda est ad proximos quàm ad extraneos. Ergo non debet esse adoptio extraneæ personæ, sed magis personæ propinquæ.

Respondeo dicendum quòd ars imitatur naturam, et supplet defectum naturæ in illis in quibus natura deficit. Unde sicut per naturalem generationem aliquis filium producit; ita per jus positivum, quod est ars boni et æqui, potest aliquis alium sibi assumere in filium ad similitudinem filii naturalis, ad supplendum filiorum deperditorum defectum, propter quod præcipuè adoptio est introducta. Et quia assumptio importat terminum *à quo*, propter quod assumens non est assumptum, oportet quòd ille qui assumitur in filium, sit persona extranea. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum *ad quem*, scilicet formam, quæ est finis generationis, et terminum *à quo*, scilicet formam contrariam, ita generatio legalis habet terminum *ad quem*, scilicet filium, vel nepotem, et terminum *à quo*, scilicet personam extraneam. Et sic patet quòd prædicta assignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur *legitima assumptio*, et terminum *à quo*, quia dicitur *extraneæ personæ*, et terminum *ad quem*, quia dicitur *in filium, vel nepotem*.

Ad primum ergo dicendum quòd filiatio adoptionis est quædam imitatio filiationis naturalis. Et ideò duplex est adoptionis species: una quæ perfectè naturalem filiationem imitatur, et hæc vocatur *arrogatio*, per quam traducitur adoptatus in potestatem adoptantis; et sic adoptatus succedit patri adoptanti ex intestato, nec potest eum pater sine culpâ privare quartâ parte hæreditatis. Sic autem adoptari non potest nisi ille qui est sui juris, qui scilicet non habet patrem, aut si habet, est emancipatus. Et hæc adoptio non fit nisi auctoritate principis. Alia adoptio est quæ imitatur naturalem filiationem imperfectè, quæ vocatur *simplex adoptio*, per quam adoptatus non transit in potestatem adoptantis: unde magis est dispositio quædam ad perfectam adoptionem quàm adoptio perfecta. Et secundùm hanc potest adoptari etiam ille qui non est sui juris; et sine auctoritate principis, ex auctoritate magistratûs; et sic adoptatus non succedit in bonis adoptantis, nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento dimittere, nisi velit.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd generatio naturalis ordinatur ad speciem consequendam; et ideò omnibus competit posse naturaliter generare in quibus natura speciei non est impedita. Sed adoptio ordinatur ad hæreditatis successionem; et ideò illis solis competit qui habent potestatem disponendi de hæreditate suâ. Unde ille qui non est sui juris, vel qui est minor viginti quinque annis, aut mulier, non potest adoptare aliquem, nisi ex speciali concessione principis.

Ad quartum dicendum quòd per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non potest hæreditas transire in posterum: unde ex hoc ipso jam debetur illis qui succedere ei debent jure propinquitatis; et ideò ei non competit adoptare, sicut nec naturaliter generare.

Et præterea, major est dolor de filiis amissis quàm de illis qui nunquàm sunt habiti. Et ideò habentes impedimentum generationis non indigent solatio contra carentiam filiorum, sicut illi qui habuerunt, et amiserunt, vel etiam qui habere potuerunt, sed aliquo impedimento accidentali carent.

Ad quintum dicendum quòd spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum, quo fideles renascuntur in Christo, in quo non differt masculus et fœmina, servus et liber, juvenis et senex; Galat. 3, et Coloss. 3. Et ideò indifferenter quilibet potest effici pater spiritualis alterius. Sed adoptio fit ad hæreditatis successionem, et quamdam subjectionem adoptati in adoptantem. Non autem est conveniens quòd antiquior juveni in curâ rei familiaris subdatur. Et ideò junior non potest adoptare seniorem; sed oportet secundùm leges quòd adoptatus sit in tantum adoptante junior, quòd possit ejus esse filius naturalis.

Ad sextum dicendum quòd sicut contingit amitti filios, ita et nepotes, et deinceps. Et ideò cùm adoptio sit inducta in solatium filiorum amissorum, sicut aliquis per adoptionem potest subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, et deinceps.

Ad septimum dicendum quòd propinquus jure propinquitatis debet succedere; et ideò non competit ei quòd per adoptionem ad successionem deducatur: et si aliquis propinquus, cui non competat successio hæreditatis, adoptetur, non adoptatur, in quantum est propinquus, sed in quantum est extraneus à jure successionis in bonis adoptantis.

Articulus ii. — *Utrùm ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium, quia cura spiritualis est dignior quàm cura corporalis. Sed ex hoc quòd aliquis curæ alicujus subjicitur spiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum: aliàs omnes qui habitant in parochiâ, essent propinqui sacerdotis, et cum filio ejus non possent contrahere. Ergo nec adoptio, quæ trahit adoptatum in curam adoptantis, hoc facere potest.

2. Præterea, ex hoc quòd aliquis alicui sit beneficus, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud est adoptio quàm collatio cujusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod propinquitatis vinculum.

3. Præterea, pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philosophus dicit, lib. 8 Ethic., cap. 11, circ. princ., et cap. 12, circ. med., quia scilicet ab ipso habet esse, nutrimentum et disciplinam; hæreditatis autem successio est posteriùs ad ista. Sed per hoc quòd aliquis alicui providet in nutrimento et disciplinâ, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum: aliàs nutrientes, et pædagogi, et

magistri, essent propinqui, quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hæreditate alterius, contrahitur aliqua propinquitas.

4. Præterea, sacramenta Ecclesiæ non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesiæ. Cùm ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quòd non possit impedire matrimonium aliquod vinculum ex adoptione contractum.

Sed contra, cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quædam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem; est enim *legalis cognatio quædam proximitas proveniens ex adoptione.* Ergo ex adoptione causatur vinculum, per quod matrimonium impeditur.

Præterea, hoc idem habetur ex auctoritatibus in litterâ positis, 4, dist. 42.

Respondeo dicendum quòd lex divina illas præcipuè personas à matrimonio excludit quas necesse erat cohabitare; ne, ut Rabbi Moyses dicit, lib. 3 *Dux errant.*, cap. 50, à med., si ad eas liceret uti carnali copulâ, facilis pateret concupiscentiæ locus, ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum. Et quia filius adoptatus conversatur in domo patris adoptantis, sicut filius naturalis, ideò legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi; et talis prohibitio est per Ecclesiam approbata. Et inde est quòd legalis cognatio matrimonium impediat.

Et per hoc patet solutio ad prima tria, quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quæ possit fomentum concupiscentiæ præstare. Et ideò ex eis non causatur propinquitas, quæ matrimonium impediat.

Ad quartum dicendum quòd prohibitio legis humanæ non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret Ecclesiæ auctoritas, quæ idem etiam interdicit.

Articulus iii.—*Utrùm cognatio legalis contrahatur solùm inter adoptantem patrem et filium adoptatum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum. Maximè enim videtur quòd deberet contrahi inter patrem adoptantem et matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter alias aliquas personas præter adoptantem et adoptatum.

2. Præterea, cognatio impediens matrimonium est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum, et filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum, quia solutâ adoptione per mortem adoptantis, vel mancipationem adoptati, potest contrahere cum eâ. Ergo cum eâ non habuit aliquam propinquitatem quæ matrimonium impediret.

3. Præterea, cognatio spiritualis in nullam personam transit quæ non possit ad aliquod sacramentum tenere vel suscipere; unde in non baptizatum non transit. Sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet, art. 1 huj. quæst., ad 3. Ergo cognatio legalis non transit à viro in uxorem.

4. Præterea, cognatio spiritualis est fortior quàm legalis. Sed spiritualis non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed contra, plus concordat cognatio legalis cum conjunctione carnis vel propagatione, quàm spiritualis. Sed spiritualis cognatio transit in alteram personam. Ergo et legalis.

Præterea, ad hoc sunt auctoritates quæ in litterâ ponuntur, 4, dist. 42.

Respondeo dicendum quòd triplex est legalis cognatio: prima quasi descendentium, quæ contrahitur inter patrem adoptantem et filium adoptatum, et filium filii adoptivi, et nepotem, et sic deinceps; secunda, quæ est inter filium adoptivum et filium naturalem; tertia per modum cujusdam affinitatis, quæ est inter patrem adoptantem et uxorem filii adoptivi, vel è contrario inter filium adoptatum et uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio et tertia perpetuò matrimonium impediunt; secunda autem non, nisi quamdiù manet in potestate patris adoptantis; unde, mortuo patre vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum quòd per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem, et sic filius spiritualis remanet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus. Et ideò non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem et matrem vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

Ad secundum dicendum quòd cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem, et ideò quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconveniens si prædictum vinculum non maneat; sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans et uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum et uxorem ejus, et propter hoc manet vinculum inter eos.

Ad tertium dicendum quòd etiam mulier ex concessione principis adoptare potest; unde etiam in ipsam transit cognatio legalis. Et præterea non est causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, quia non potest tenere alium ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum quòd per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate et curâ patris spiritualis, sicut in cognatione legali. Oportet enim quòd quicquid est in potestate filii, transeat in potestatem adoptantis patris. Unde adoptato patre, adoptantur filii et nepotes, qui sunt in potestate adoptati.

QUÆSTIO LVIII.

De impedimento frigiditatis, maleficii, furiæ vel amentiæ, incestus et defectus ætatis. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de quinque impedimentis matrimonii, scilicet de impedimento frigiditatis, maleficii, furiæ vel amentiæ, incestûs et defectûs ætatis.

Et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrùm frigiditas matrimonium impediat; 2° utrùm maleficium; 3° utrùm furia vel amentia; 4° utrùm incestus; 5° utrùm defectus ætatis.

Articulus primus. — *Utrùm frigiditas matrimonium impediat.* — (*S. Thom., 4, dist. 34, quæst. unic., art. 2 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentiâ matrimonii, quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Præterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita nimia caliditas, quæ hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas debet poni.

3. Præterea, omnes senes sunt frigidi. Sed senes possunt matrimonium contrahere. Ergo, etc.

4. Præterea, si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantùm est de se, non impedit matrimonium.

5. Præterea, contingit in aliquo esse caliditatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliquâ corruptâ, non autem cum aliquâ virgine, quia citò calidum evaporat ratione suæ debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat; et similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiscentiam inflammat, quæ non sufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quòd frigiditas etsi impediat respectu unius, non tamen impediat simpliciter.

6. Præterea, mulier est universaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur à matrimonio. Ergo nec frigidi viri.

Sed contra est quod dicitur extra. de Frigidis et Maleficiatis, cap. *Quod sedem : « Sicut puer qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio, sic et qui impotentes sunt, minimè apti ad contrahenda matrimonia reputantur.»* Tales autem sunt frigidi. Ergo, etc.

Præterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, quia non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

Respondeo dicendum quòd in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum : unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere, ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit; et hoc impedimentum vocatur *impotentia coeundi* nomine generali, quæ quidem potest esse vel ex causâ intrinsecâ et naturali, vel ex causâ extrinsecâ et accidentali, sicut per maleficium; de quâ post dicetur, art. seq. Si autem sit ex causâ naturali, hoc potest esse dupliciter, quia vel est temporalis, cui potest subveniri remedio medicinæ, vel processu ætatis, et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua, et tunc solvit matrimonium, ita quòd ille ex parte cujus allegatur impedimentum, perpetuò maneat absque spe conjugii, alius *nubat cui vult, in Domino*, 1 Cor. 7, 39. Ad hoc autem cognoscendum utrùm sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei potest esse experimentum, scilicet triennium. Quòd si post triennium in quo fideliter ex utrâque parte dederunt operam copulæ carnali implendæ, inveniatur matrimonium non esse consummatum, judicio Ecclesiæ dissolvitur. Et tamen in hoc quandoque Ecclesia errat, quia per triennium quandoque non sufficienter experiri potest perpetuitas impotentiæ. Unde Ecclesia si se deceptam inveniat, per hoc quòd ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum aliâ vel cum eâdem perfecisse, reintegrat matrimonium præcedens, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentiâ sit factum.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis actus carnalis copulæ non sit de essentiâ matrimonii, tamen potentia ad actum est de ejus essentiâ, quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpus alterius respectu carnalis copulæ.

Ad secundum dicendum quòd caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quòd per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis et frequentiùs impedit (tollit enim non solùm commixtionem seminum, sed etiam vigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum), ideò frigiditas magis hìc ponitur impedimentum quàm caliditas, cùm omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

Ad tertium dicendum quòd senes quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam. Et ideò conceditur eis matrimonium, secundùm quòd est in remedium, quamvis non competat eis secundùm quòd est in officium naturæ.

Ad quartum dicendum quòd in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quòd ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Est autem impotens dupliciter : uno modo quia non potest solvere de jure, et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem contractum, hanc impotentiam, sive non; alio modo quia non sit solvendo de facto, et tunc si sciat ille cum quo contrahit, hanc impotentiam, et nihilominùs contrahit, ostenditur quòd alium finem ex contractu quærit, et ideò contractus stat. Si autem scit ne, tunc contractus nullus est. Et ideò frigiditas quæ causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum, sicut et conditio servitutis, per quam non potest homo de facto liberè reddere, impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quòd alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod quis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter conjugum, sive non. Et propter hoc Magister ponit, 4, dist. 34, quòd hæc duo, *frigiditas* et *servitus*, faciunt personas non omninò illegitimas.

Ad quintum dicendum quòd non potest esse perpetuum impedimentum naturale viro respectu unius personæ, et non respectu alterius. Sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et tamen possit cum corruptâ, tunc medicinaliter aliquo instrumento possunt claustra pudoris frangi, et ei conjungi. Nec esset hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed causa accidentalis extrinseca. Et ideò de eâ est judicium idem quo de maleficio, de quo post dicetur, art. seq.

Ad sextum dicendum quòd mas est agens in generatione, sed fœmina est patiens, et ideò major caliditas requiritur in mare quàm in fœminâ ad opus generationis. Unde frigiditas quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex aliâ causâ, scilicet arctatione, et tunc idem est judicium de arctatione mulieris et de frigiditate viri.

Articulus ii. — *Utrùm maleficium possit impedire matrimonium.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd maleficium non possit matrimonium impedire. Hujusmodi enim maleficia fiunt operatione dæmonum. Sed dæmones non habent potestatem ad impediendum matrimonii actum, magis quàm corporales alios actus, quos impedire non possunt, quia sic totum mundum perimerent, si comestionem et gressum, et alia hujusmodi impedirent. Ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

2. Præterea, opus Dei est fortius quàm opus diaboli. Sed maleficium est opus diaboli. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

3. Præterea, nullum impedimentum dirimit contractum matrimonium, nisi sit perpetuum. Sed maleficium non potest esse impedimentum perpetuum, quia cùm diabolus non habeat potestatem nisi super peccatores, expulso peccato, tolletur maleficium, vel etiam per aliud maleficium, vel per exorcismos Ecclesiæ, qui sunt ordinati ad reprimendam vim dæmonum. Ergo maleficium non potest impedire matrimonium.

4. Præterea, carnalis copula non potest impediri, nisi impediatur potentia generandi, quæ est principium ejus. Sed unius viri generativa potentia se habet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo maleficium non potest esse impedimentum respectu unius mulieris, nisi sit respectu omnium.

Sed contra est quod dicitur in Decret. 33, quæst. 1, cap. 4 : *Si per sortiarias vel maleficas;* et infra : *Si sanari non potuerint, separari valebunt.*

Præterea, potestas dæmonum est major quàm potestas hominis; Job 41, 24 : *Non est potestas super terram quæ comparetur ei qui factus est ut nullum timeret.* Sed opere humano potest aliquis fieri impotens ad carnalem copulam, per aliquam potestatem vel castraturam; et ex hoc matrimonium impeditur. Ergo multò fortiùs virtute dæmonis hoc fieri potest.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd maleficium nihil aliud erat in mundo nisi in æstimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causæ sunt occultæ, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritatem sanctorum, qui dicunt quòd dæmones habent potestatem supra corpora et supra imaginationem hominum, quando à Deo permittuntur. Unde per eos malefici aliqua signa facere possunt. Procedit autem hæc opinio ex radice infidelitatis sive

incredulitatis, quia non credunt esse dæmones, nisi in æstimatione vulgi tantùm, ut terrores quos sibi facit homo ex suâ æstimatione, imputet dæmoni, et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquæ figuræ apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur dæmones videri. Sed hæc vera fides repudiat, per quam angelos de cœlo cecidisse, et dæmones esse credimus, et ex subtilitate suæ naturæ multa posse quæ nos non possumus; et illi qui eos ad faciendum talia inducunt, malefici vocantur.

Et ideò alii dixerunt quòd per maleficia præstari potest impedimentum carnali copulæ; sed nullum tale est perpetuum: unde non dirimit matrimonium contractum, et dicunt jura esse revocata quæ hoc dicebant. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quæ cum antiquis concordant.

Et ideò distinguendum est, quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Ecclesia tempus triennii præfixit, sicut et de frigiditate dictum est, art. præc., in corp., et ad 2. Tamen hæc differentia est inter maleficium et frigiditatem, quia qui propter frigiditatem est impotens, ita est impotens ad unam sicut ad aliam; et ideò quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut conjungatur alteri; sed maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam, et ideò quando judicio Ecclesiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia ut alteram copulam quærat.

Ad primum ergo dicendum quòd quia corruptio peccati prima, per quam homo factus est servus diaboli, in nos per actum generativæ potentiæ devenit, ideò maleficii potestas permittitur diabolo à Deo in hoc actu magis quàm in aliis; sicut in serpentibus magis ostenditur virtus maleficiorum quàm in aliis animalibus, ut dicitur in Genesi, cap. 3, quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad secundum dicendum quòd opus Dei potest opere diaboli impediri divinâ permissione: non quòd diabolus sit Deo fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

Ad tertium dicendum quòd maleficium quoddam est ita perpetuum quòd non potest habere remedium humanum, quamvis Deus posset remedium præstare, dæmonem cogendo, vel etiam dæmon desistendo; non enim semper oportet ut id quod per maleficium factum est, possit per maleficium aliud destrui, ut ipsi malefici confitentur, et etiamsi posset per maleficium remedium adhiberi, nihilominùs perpetuum reputaretur, quia nullo modo debet aliquis dæmonis auxilium per maleficium invocare. Similiter non oportet quòd si per peccatum aliquod diabolo data est potestas in aliquem, cessante peccato, cesset potestas, quia pœna interdùm remanet, culpâ transeunte. Similiter etiam exorcismi Ecclesiæ non valent ad reprimendum dæmones semper quantùm ad omnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente; semper tamen valent contra illas infestationes dæmonum contra quas principaliter instituti sunt.

Ad quartum dicendum quòd maleficium quandoque potest præstare ad omnes impedimentum, quandoque ad unam tantùm, quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturæ agens. Et præterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione dæmonis in imaginatione hominis, ex quâ tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

Articulus III. — *Utrùm furia impediat matrimonium.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim spirituale, quod in baptismo contrahitur, dignius est quàm carnale. Sed furiosi possunt baptizari. Ergo et matrimonium contrahere.

2. Præterea, frigiditas impedit matrimonium, in quantum impedit carnalem copulam, quæ non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

3. Præterea, matrimonium non dirimitur nisi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furiâ non potest sciri utrùm sit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

4. Præterea, in versibus supra dictis, qu. 50, sufficienter continentur impedimenta impedientia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furiâ. Ergo, etc.

Sed contra, plus tollit usum rationis furia quàm error. Sed error impedit matrimonium. Ergo et furia.

Præterea, furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium est contractus quidam. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd furia aut præcedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit ipsum; si autem præcedit, tunc aut furiosus habet lucida intervalla, aut non. Si habet, tunc quamvis dùm est in illo intervallo, non sit tutum quòd matrimonium contrahat, quia nesciret prolem educare; tamen si contrahit, est matrimonium. Si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit, tunc quia non potest esse consensus, ubi deest rationis usus, non erit verum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum quòd usus rationis non exigitur ad baptismum (1), quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium. Et ideò non est similis ratio. Tamen de baptismo furiosorum dictum est supra, 4, dist. 4, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 3, et part. 3, qu. 68, art. 12.

Ad secundum dicendum quòd furia impedit matrimonium ratione suæ causæ, quæ est consensus, quamvis non ratione actûs, ut frigiditas. Sed tamen Magister, 4, dist. 34, de eâ determinat simul cum frigiditate, quia utrumque est quidam naturæ defectus.

Ad tertium dicendum quòd momentaneum impedimentum quod causam matrimonii, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit; sed impedimentum quod impedit actum, oportet esse perpetuum, ad hoc quòd matrimonium tollat.

Ad quartum dicendum quòd hoc impedimentum reducitur ad errorem, quia utrobique est defectus consensûs ex parte rationis.

Articulus IV. — *Utrùm incestus quo cognoscit quis sororem uxoris suæ, matrimonium dirimat.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suæ, matrimonium non dirimat, quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo, etc.

2. Præterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit, quàm qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Præterea, si in pœnam peccati hoc infligitur, videtur, etiamsi mortuâ uxore cum aliâ contrahat incestuosus, quòd separari debeant, quod non est verum.

4. Præterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata qu. 50. Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed contra est quia per hoc quòd cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus prædictus.

Præterea, in quo quis peccat, in hoc punitur, Sap. 11, 17. Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri per hoc quòd matrimonio privetur.

Respondeo dicendum quòd si aliquis cognoscit sororem, aut aliam consanguineam uxoris suæ ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, debet matrimonium separari ratione affinitatis contractæ. Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter matrimonium separari; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest sine peccato petere; sed tamen debet reddere petenti,

(1) Al., *ad baptismum furiosi.*

quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omninò manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cùm timetur de illicito coitu. Si tamen præter dispensationem contrahat; peccat, contra statutum Ecclesiæ faciens; non tamen propter hoc matrimonium est separandum.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quia incestus ponitur matrimonii impedimentum, non tam ratione culpæ, quàm ratione affinitatis quam causat; et ideò etiam non annumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

Articulus v. — *Utrùm defectus ætatis impediat matrimonium.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 36, *qu. unic.*, *art.* 5).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus ætatis non impediat matrimonium. Secundùm enim leges pueri accipiunt tutorem usque ad vigesimum quintum annum. Ergo videtur quòd usque ad tempus illud non sit confortata ratio ad consensum; et ita videtur quòd illud debeat esse tempus statutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi. Ergo defectus statutæ ætatis non impedit matrimonium.

2. Præterea, sicut vinculum religionis est perpetuum, ita et vinculum matrimonii. Sed ante decimum quartum (1) annum non possunt facere professionem, secundùm novam constitutionem, cap. *Non solùm*, de Regular. et Transeunt., in 6. Ergo nec matrimonium contrahere, si defectus ætatis matrimonium impediret.

3. Præterea, sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte uxoris. Sed mulier ante decimum quartum annum potest contrahere matrimonium. Ergo et vir.

4. Præterea, impotentia coeundi, nisi sit perpetua et ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus ætatis non est perpetuus, nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

5. Præterea, non continetur in aliquo prædictorum impedimentorum, qu. 50, et ita non videtur esse matrimonii impedimentum.

Sed contra, decretalis, cap. *Quod sedem*, de Frigid. et Malef., dicit quòd *puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio*. Sed ante decimum quartum annum ut in pluribus, non potest reddere debitum, ut in 7 Animalium, circ. princ. lib., dicitur. Ergo, etc.

Præterea, *omnium naturâ constantium positus est terminus magnitudinis et augmenti* (Philosophus, 2 de Animâ, text. 41); et ita videtur, cùm matrimonium sit naturale, quòd debeat habere determinatum tempus, per cujus defectum impediatur.

Respondeo dicendum quòd matrimonium, cùm fiat per modum contractûs cujusdam, ordinationi legis positivæ subjacet, sicut et alii contractus. Unde secundùm jura, cap. *Tua*, de Sponsalib. impub., determinatum est quòd ante illud tempus discretionis, quo uterque possit sufficienter de matrimonio deliberare, et debitum sibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur; et si non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus, ut in pluribus, est in masculis in quarto decimo anno, in fœminâ autem in duodecimo anno, quia tamen præcepta juris positivi sequuntur id quod in pluribus est, si aliquis ad perfectionem debitam ante tempus prædictum perveniat, ita quòd vigor naturæ et rationis defectum ætatis suppleat, matrimonium non dissolvitur. Et ideò si contrahentes ante annos pubertatis ante tempus prædictum carnaliter fuerint copulati, nihilominùs matrimonium perpetuò stat indissolubile.

(1) Exemplum 1478 et Ms., *decimum octavum*. Theologis annotantibus, qui retinendum tamen permittunt *decimum quartum*, sed de puellis intelligunt, juxta sensum capp., *Ad nostram*, et *Significatum*, quæ ex Gregorio IX ipsi citant.

Ad primum ergo dicendum quòd in illis ad quæ natura inclinat, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum sicut in aliis; et ideò ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire, quàm possit in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

Et similiter est dicendum ad secundum, quia votum religionis est de his quæ sunt sine inclinatione naturæ, quæ majorem difficultatem habent quàm matrimonium.

Ad tertium dicendum quòd mulier citiùs ad tempus pubertatis pervenit quàm vir, ut dicitur in 7 de Animal., loc. sup. cit.; et ideò non est simile de utroque.

Ad quartum dicendum quòd ex parte istâ non solùm est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed etiam propter defectum rationis, quæ adhuc non sufficit ad consensum illum ritè faciendum qui perpetuò durare debet.

Ad quintum dicendum quòd sicut impedimentum quod est ex furiâ, reducitur ad impedimentum erroris, ita etiam impedimentum quod est ex defectu ætatis, quia homo nondùm habet plenum usum liberi arbitrii.

QUÆSTIO LIX.

De disparitate cultûs quæ matrimonium impediat. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de disparitate cultûs quæ matrimonium impediat.

Circa quod quæruntur sex : 1° utrùm fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli; 2° utrùm inter infideles sit matrimonium; 3° utrùm conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore infideli nolente converti; 4° utrùm possit uxorem infidelem relinquere; 5° utrùm eâ dimissâ possit aliam ducere; 6° utrùm propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

Articulus primus. — *Utrùm fidelis possit contrahere cum infideli.* (*S. Thom.*, 4, *dist.* 39, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere, quia Joseph contraxit cum Ægyptiâ, et Esther cum Assuero. In utroque autem matrimonio fuit disparitas cultûs, quia alter erat infidelis, et alter fidelis. Ergo disparitas cultûs præcedens matrimonium ipsum non impedit.

2. Præterea, eadem est fides quam docet vetus, et nova lex. Sed secundùm veterem legem poterat esse matrimonium inter fidelem et infidelem, ut patet Deuteron. 21, 10 et seq.: *Si egressus fueris ad pugnam... et videris in numero captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam, voluerisque habere uxorem..... intrabis ad eam, dormiesque cum illâ, et erit uxor tua.* Ergo et in novâ lege licet.

3. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem et infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia cum conditione futuræ conversionis. Ergo sub eâdem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

4. Præterea, omne impedimentum matrimonii est aliquo modo contrarium matrimonio. Sed infidelitas non est contraria matrimonio, quia matrimonium est in officium naturæ, cujus dictamen fides excedit. Ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

5. Præterea, disparitas fidei quandoque est etiam inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post baptismum in hæresim labitur. Sed si talis cum aliquâ fideli contrahat, nihilominùs est verum matrimonium. Ergo disparitas fidei matrimonium non impedit.

Sed contra est quod dicitur 2 Corinth. 6, 14 : *Quæ conventio lucis ad tenebras* (1)? Sed maxima conventio

(1) Vulgata : *Quæ societas luci ad tenebras; quæ autem conventio Christi ad Belial?*

est inter virum et uxorem. Ergo ille qui est in luce fidei non potest contrahere matrimonium cum illâ quæ est in tenebris infidelitatis.

Præterea, Malach. 2, 11, dicitur : *Contaminavit Judas sanctificationem Domini, quam dilexit; et habuit filiam dei alieni.* Sed hoc non esset, si inter eos posset verum matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultûs matrimonium impedit.

Respondeo dicendum quòd principalius matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda. Cùm autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundùm fidem suam intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideò si sint diversæ fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit ; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium. Et propter hoc disparitas cultûs præcedens matrimonium impedit ne contrahi possit.

Ad primum ergo dicendum quòd in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum quòd cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum. Specialiter autem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terrâ Chanaan, tum quia Dominus præceperat eos occidi propter eorum obstinationem, tum quia majus periculum imminebat, ne scilicet conjuges, aut filios ad idololatriam perverterent, quia filii Israel ad ritus et mores eorum proniores erant propter conversationem cum eis. Sed de aliis gentibus permisit, præcipuè quando non poterat esse timor pertrahendi ad idololatriam. Et sic Joseph, et Moyses, et Esther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in novâ lege, quæ per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus. Et ideò disparitas cultûs præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Ad secundum dicendum quòd lex illa vel loquitur de aliis nationibus, cum quibus poterant licitè inire conjugia ; vel loquitur, quando illa captiva ad fidem et cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum quòd eadem est habitudo præsentis ad præsens, et futuri ad futurum. Unde sicut quando matrimonium in præsenti contrahitur, requiritur unitas cultûs in utroque contrahentium, ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit conditio apposita de futurâ unitate cultûs.

Ad quartum dicendum quòd jam ex dictis patet, in corp. art., quòd disparitas cultûs contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

Ad quintum dicendum quòd matrimonium est sacramentum. Et ideò quantùm pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem quantùm ad sacramentum fidei, scilicet baptismum, magis quàm quantùm ad interiorem fidem. Unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed cultûs disparitas, qui respicit exterius servitium, ut in 3 lib. dictum est, dist. 9, quæst. 1, art. 1, qu. 1. Et propter hoc si aliquis fidelis cum hæreticâ baptizatâ matrimonium contrahat, verum est matrimonium, quamvis peccet contrahendo, si sciat eam hæreticam ; sicut peccaret, si cum excommunicatâ contraheret : non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur ; et è contrario si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondùm baptizatus, cum aliquâ fideli baptizatâ contraheret, non esset verum matrimonium.

Articulus II. — *Utrùm inter infideles possit esse matrimonium.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum Ecclesiæ. Sed baptismus est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

2. Præterea, duo mala sunt magis impeditiva boni quàm unum. Sed infidelitas unius tantùm impedit bonum matrimonii. Ergo multò fortiùs infidelitas utriusque ; et ita inter infideles non potest esse matrimonium.

3. Præterea, sicut inter fidelem et infidelem est disparitas cultûs, ita inter duos infideles ; ut si unus sit gentilis, et alter Judæus. Sed disparitas cultûs impedit matrimonium, ut dictum est, art. præc. Ergo ad minus inter infideles qui habent cultum disparem, non potest esse verum matrimonium.

4. Præterea, in matrimonio est vera pudicitia. Sed, sicut dicit Augustinus, lib. 1 de adult. Conjug., cap. 18, ante med. (et habetur in litterâ, 4, dist. 39), non est vera pudicitia infidelis cum uxore suâ. Ergo nec est verum matrimonium.

5. Præterea, matrimonium verum excusat carnalem copulam à peccato. Sed hoc non potest facere matrimonium inter infideles contractum, quia *omnis vita infidelium peccatum est*, ut dicit Glossa (ord., sup. illud : *Omne quod non est ex fide*), Rom. 14. Ergo inter infideles non est verum matrimonium.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 12 : *Si quis frater uxorem habet infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam.* Sed uxor non dicitur nisi propter matrimonium. Ergo matrimonium quod est inter infideles, est verum matrimonium.

Præterea, remoto posteriori non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturæ, quæ præcedit statum gratiæ, cujus principium est fides. Ergo infidelitas non facit quin sit inter infideles matrimonium.

Respondeo dicendum quòd matrimonium principaliter est institutum ad bonum prolis non tantùm generandæ, quia hoc etiam sine matrimonio fieri potest, sed etiam promovendæ ad perfectum statum, quia quælibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda ; scilicet naturæ, non solùm quantùm ad corpus, sed etiam quantùm ad animam, per ea quæ sunt de lege naturæ ; et perfectio gratiæ. Et prima quidem perfectio est materialis, et imperfecta respectu secundæ. Et ideò cùm res quæ sunt propter finem, sint proportionatæ fini, matrimonium quod tendit in primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius quod tendit in perfectionem secundam. Et quia perfectio prima communis esse potest infidelibus et fidelibus, secunda autem tantùm est fidelium, ideò inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultimâ perfectione, sicut est inter fideles.

Ad primum ergo dicendum quòd matrimonium non est tantùm institutum in sacramentum, sed etiam in officium naturæ. Et ideò quamvis infidelibus non competat matrimonium secundùm quòd est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiæ consistens, competit tamen eis in quantum est in officium naturæ ; et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non est actualiter, eò quòd actu non contrahunt in fide Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum quòd disparitas cultûs non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione disparitatis in fide. Disparitas enim cultûs non solùm secundam perfectionem prolis impedit, sed etiam primam, dùm parentes in diversa prolem trahere intendunt, quod non est quando uterque est infidelis.

Ad tertium dicendum quòd inter infideles est matrimonium, ut dictum est, in resp. ad 1, prout matrimonium est in officium naturæ. Ea autem quæ pertinent ad legem naturæ, sunt determinabilia per jus positivum ; et ideò si prohibetur ab aliquo jure positivo apud infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritûs, disparitas cultûs impediet matrimonium inter eos. Ex jure tamen divino non prohibentur, quia apud Deum non differt, qualitercumque aliquis à fide deviet, quantùm ad hoc quòd est à gratiâ alienum esse ; similiter nec aliquo Eccle-

sine statuto, quæ non habet de his quæ foris sunt judicare.

Ad quartum dicendum quòd pudicitia et aliæ virtutes infidelium dicuntur non esse veræ, quia non possunt attingere finem veræ virtutis, qui est vera felicitas; sicut dicitur non esse verum vinum, quod non habet effectum vini.

Ad quintum dicendum quòd infidelis cognoscens uxorem suam non peccat, si propter bonum prolis aut fidei, quâ tenetur, uxori debitum reddat; cùm hoc sit actus justitiæ et temperantiæ, quæ in delectabilibus tactûs debitas circumstantias servat; sicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum. Nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent, sed quia per id quod agunt, à servitute peccati non possunt liberari.

Articulus iii.— *Utrùm conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore nolente converti.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd conjux conversus ad fidem non possit commanere cum uxore infideli nolente converti, cum quâ in infidelitate contraxerat. Ubi enim est idem periculum, oportet eamdem cautelam adhiberi. Sed propter periculum subversionis fidei prohibetur ne fidelis cum infideli contrahat. Cùm ergo idem periculum sit, si fidelis commaneat cum infideli, cum quâ priùs contraxerat, et adhuc majus, quia neophyti faciliùs pervertuntur, quàm illi qui sunt nutriti in fide, videtur quòd fidelis post conversionem non possit commanere cum uxore infideli.

2. Præterea, 28, quæst. 1, cap. *Judæi*, dicitur: *Non potest infidelis in ejus conjunctione commanere quæ jam in christianam translata est fidem.* Ergo fidelis habet necesse uxorem infidelem dimittere.

3. Præterea, matrimonium quod inter fideles contrahitur, est perfectius quàm illud quod contrahitur inter infideles. Sed si fideles contrahant in gradu prohibito ab Ecclesiâ, dissolvitur eorum matrimonium. Ergo et infidelium; et ita vir fidelis non potest commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum eâ in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

4. Præterea, aliquis infidelis habet quandoque plures uxores secundùm ritum suæ legis. Si ergo potest commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quòd possit etiam post conversionem plures uxores retinere.

5. Præterea, potest contingere quòd repudiatâ unâ uxore aliam duxerit, et in illo matrimonio existens convertatur. Videtur ergo quòd saltem in hoc casu non possit cum uxore quam de novo habet, commanere.

Sed contra est quòd Apostolus 1 Corinth. 7, consulit quòd commaneat.

Præterea, nullum impedimentum superveniens vero matrimonio tollit ipsum. Sed matrimonium erat verum, quando uterque infidelis erat. Ergo quando alter convertitur, non dirimitur per hoc matrimonium; et ita videtur quòd possit licitè commanere.

Respondeo dicendum quòd fides ejus qui est in matrimonio, non solvit, sed perficit matrimonium. Unde cùm inter infideles sit verum matrimonium, ut ex dictis patet, art. præc., ad 1, per hoc quòd alter eorum convertitur ad fidem, non ex hoc ipso vinculum matrimonii solvitur; sed aliquando, vinculo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantùm ad cohabitationem, et debiti solutionem; in quo pari passu currunt infidelitas et adulterium, quia utrumque est contra bonum prolis. Unde sicut se habet in potestate dimittendi adulteram, vel commanendi cum eâ, ita se habet in potestate dimittendi infidelem, vel commanendi cum eâ. Potest enim vir innocens liberè manere cum adulterâ spe correctionis, non autem si in adulterii peccato fuerit obstinata, ne videatur patronus turpitudinis; quamvis etiam cum spe correctionis possit eam liberè dimittere. Similiter fidelis conversus potest cum infideli commanere cum spe conversionis, si eam in infidelitate obstinatam non viderit; et benè facit commanendo, tamen non tenetur. Et de hoc est consilium Apostoli, 1 Corinth. 7.

Ad primum ergo dicendum quòd faciliùs impeditur aliquid fiendum quàm destruatur quod ritè factum est. Et ideò multa sunt quæ impediunt matrimonium contrahendum, si præcedant, quæ tamen ipsum non possunt dissolvere, si sequantur, sicut de affinitate patet, qu. 55, art. 6. Et similiter dicendum est de disparitate cultûs.

Ad secundum dicendum quòd in primitivâ Ecclesiâ tempore apostolorum passim convertebantur ad fidem et Judæi, et gentiles. Et ideò tunc fidelis vir poterat habere probabilem spem de uxoris conversione, etiamsi conversionem non promitteret. Postmodùm autem, tempore procedente, Judæi sunt magis obstinati quàm gentiles, quia gentiles adhuc intrabant ad fidem, sicut tempore martyrum, et temporibus Constantini imperatoris, et circa tempora illa. Et ideò tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli Judæâ cohabitare; nec erat spes de conversione ejus, sicut erat de conversione uxoris gentilis. Et ideò tunc fidelis conversus poterat cohabitare cum gentili, sed non cum Judæâ, nisi conversionem promitteret. Et secundùm hoc loquitur decretum illud. Sed nunc pari passu ambulant utrique, scilicet gentiles et Judæi, quia utrique obstinati sunt; et ideò nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, sive sit gentilis, sive Judæa.

Ad tertium dicendum quòd infideles non baptizati non sunt astricti statutis Ecclesiæ, sed sunt adstricti statutis juris divini. Et ideò si contraxerint aliqui infideles in gradibus prohibitis secundùm legem divinam, Lev. 18, sive uterque, sive alter ad fidem convertatur, non possunt in tali matrimonio commanere. Si autem contraxerint in gradibus prohibitis per statutum Ecclesiæ, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si uno converso sit spes de conversione alterius.

Ad quartum dicendum quòd habere plures uxores est contra legem naturæ, cui etiam infideles sunt adstricti. Et ideò non est verum matrimonium infidelis nisi cum illâ cum quâ primò contraxit. Unde si ipse cum omnibus suis uxoribus convertatur, potest cum primâ commanere, et alias debet abjicere. Si autem prima converti noluerit, et aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illâ de novo quod cum aliâ haberet: de quo post dicetur, art. 5 huj. quæst.

Ad quintum dicendum quòd repudium uxoris est contra legem naturæ: unde infideli non licet uxorem repudiare. Et ideò si convertatur postquàm, unâ repudiatâ, alteram duxerit, idem judicium est de hoc et de illo qui plures uxores habebat, quia tenetur primam, quam repudiaverat, accipere, si converti voluerit, et aliam abjicere.

Articulus iv. — *Utrùm fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumeliâ Creatoris.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumeliâ Creatoris. Majus enim est vinculum viri ad mulierem quàm servi ad dominum. Sed servus conversus non absolvitur à servitutis vinculo, ut patet 1 Corinth. 7, et 1 Timoth. 6. Ergo et vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

2. Præterea, nullus potest alteri præjudicium facere sine consensu ipsius. Sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quòd vir ad fidem convertitur, mulier præjudicium pati posset, ut liberè dimitteretur, non posset vir converti ad fidem sine consensu uxoris; sicut nec potest ordinari aut vovere continentiam sine consensu ejus.

3. Præterea, si aliquis contrahat cum ancillâ scienter, sive sit servus, sive liber, non potest propter

diversam conditionem ipsam dimittere. Cùm ergo vir, quando contraxit cum infideli, sciverit eam esse infidelem, videtur à simili quòd non possit eam dimittere propter infidelitatem.

4. Præterea, pater tenetur ex debito procurare salutem prolis. Sed si discederet ab infideli uxore, filii communes matri remanerent, quia partus sequitur ventrem ; et sic essent in periculo salutis. Ergo non potest uxorem infidelem dimittere licitè.

5. Præterea, adulter non potest adulteram dimittere, etiam postquàm de adulterio pœnitentiam egit. Ergo si sit idem judicium de adultero et infideli, nec infidelis infidelem potest relinquere, etiam postquàm ad fidem est conversus.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Corinth. 7.

Præterea, adulterium spirituale est gravius quàm carnale. Sed propter carnale adulterium vir potest dimittere uxorem quantùm ad cohabitationem. Ergo multò fortiùs propter infidelitatem, quæ est adulterium spirituale.

Respondeo dicendum quòd homini secundùm aliam et aliam vitam diversa competunt et expediunt. Et ideò qui moritur priori vitæ, non tenetur ad illa ad quæ in priori vitâ tenebatur. Et inde est quòd ille qui in vitâ sæculari existens aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur vitam religiosam assumens, perficere. Ille autem qui ad baptismum accedit, regeneratur in Christo, et priori vitæ moritur, cùm generatio unius sit corruptio alterius ; et ideò liberatur ab obligatione quâ uxori tenebatur reddere debitum, et ei cohabitare non tenetur, quando converti non vult, quamvis in aliquo casu liberè id posset facere, ut dictum est, art. præc. ; sicut et religiosus potest liberè perficere vota quæ fecit in sæculo, si non sint contra religionem suam, quamvis ad ea non teneatur.

Ad primum ergo dicendum quòd servire non est aliquid incompetens christianæ religionis perfectioni, quæ maximè humilitatem profitetur : sed obligatio mulieris sive matrimonii aliquid derogat perfectioni vitæ christianæ, cujus summum statum continentes possident ; et ideò non est simile de utroque.

Et præterea unus conjugum non obligatur alteri quasi possessio ejus, sicut domino servus, sed per modum societatis cujusdam, quæ non congruè est infidelis ad fidelem, ut patet 2 Corinth. 6 ; et ideò non est simile de servo et conjuge.

Ad secundum dicendum quòd uxor non habebat jus in corpore viri, nisi quamdiù in vitâ illâ manebat in quâ contraxerat, quia etiam mortuo viro *uxor soluta est à lege viri*, ut patet Rom. 7, 3 ; et ideò si postquàm vir mutat vitam moriens priori vitæ, ab eâ discedat, nullum fit ei præjudicium. Transiens autem ad religionem moritur tantùm spirituali morte, non autem corporali. Et ideò si matrimonium sit consummatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire ; potest autem ante carnalem copulam, quando est tantùm copula spiritualis. Sed ille qui ad baptismum accedit, corporaliter etiam consepelitur Christo in mortem ; et ideò à debito reddendo solvitur, etiam post matrimonium consummatum.

Vel dicendum quòd ex culpâ suâ uxor præjudicium patitur, quæ converti contemnit.

Ad tertium dicendum quòd disparitas cultûs facit personam simpliciter illegitimam, non autem conditio servitutis, sed solùm quando ignorata est ; et ideò non est similis ratio de infideli et ancillâ.

Ad quartum dicendum quòd proles aut pervenit ad perfectam ætatem, et tunc poterit liberè sequi patrem fidelem, aut matrem infidelem ; vel est in minori ætate constituta, et tunc debet dari fideli, non obstante quòd indiget matris obsequio ad educationem.

Ad quintum dicendum quòd adulter per pœnitentiam non transit ad aliam vitam, sicut infidelis per baptismum ; et ideò non est similis ratio.

Articulus v. — *Utrùm fidelis discedens ab uxore infideli possit aliam ducere.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd fidelis discedens ab uxore infideli non possit aliam ducere in uxorem, quia indissolubilitas est de ratione matrimonii, cùm repudium uxoris sit contra legem naturæ. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo potest illud matrimonium solvi. Sed manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum aliâ contrahere. Ergo fidelis discedens ab uxore infideli non potest cum aliâ contrahere.

2. Præterea, crimen superveniens matrimonio non solvit matrimonium. Sed si mulier velit cohabitare sine contumeliâ Creatoris, non solvitur vinculum matrimonii, quia vir non potest aliam ducere. Ergo peccatum uxoris, quæ non vult cohabitare sine contumeliâ Creatoris, non solvit matrimonium, ut liberè possit vir aliam uxorem ducere.

3. Præterea, vir et uxor sunt pares in vinculo matrimonii. Cùm ergo uxori infideli non liceat vivente viro alium virum ducere, videtur quòd nec fideli liceat.

4. Præterea, favorabilius est continentiæ votum quàm matrimonii contractus. Sed viro fideli sine consensu uxoris infidelis non licet, ut videtur, votum continentiæ emittere, quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodùm converteretur. Ergo multò minùs licet ei matrimonium contrahere cum aliâ.

5. Præterea, filius qui remanet in infidelitate, patre converso, amittit jus paternæ hæreditatis ; et tamen si postea convertitur, redditur ei hæreditas sua, etiamsi alius in possessionem ejus intraverit. Ergo videtur à simili quòd si uxor infidelis postea convertatur, sit ei reddendus vir suus, etiamsi cum aliâ contraxerit ; quod non posset esse, si secundum matrimonium esset verum. Ergo non potest contrahere cum aliâ.

Sed contra, matrimonium non est ratum sine sacramento baptismi. Sed quod non est ratum potest dissolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum potest dissolvi ; et ita soluto matrimoniali vinculo, licet viro aliam ducere in uxorem.

Præterea, vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare sine contumeliâ Creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam servare, quod videtur inconveniens, quia sic ex conversione suâ incommodum reportaret.

Respondeo dicendum quòd quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente, distinguendum est, quia si infidelis vult cohabitare sine contumeliâ Creatoris, id est sine hoc quòd ad infidelitatem inducat, potest fidelis liberè discedere, sed discedens non potest alteri nubere. Si autem infidelis non vult cohabitare sine contumeliâ Creatoris, in verba blasphemiæ prorumpens, et nomen Christi audire nolens, tunc si ad infidelitatem pertrahere nitatur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari.

Ad primum ergo dicendum quòd matrimonium infidelium est imperfectum, ut dictum est art. 2 huj. quæst. ; sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmius. Semper autem firmius vinculum solvit minùs firmum, si sit ei contrarium ; et ideò matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod priùs in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non est omninò firmum et ratum, sed ratificatur postmodùm per fidem Christi.

Ad secundum dicendum quòd crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumeliâ Creatoris absolvit virum à servitute quâ tenebatur uxori, ut non posset eâ vivente aliam ducere ; sed nondùm solvit matrimonium, quia si de blasphemiâ illâ converteretur, antequàm ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus. Sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non posset vir fidelis,

nisi solutus à servitute uxoris suæ per culpam ejusdem.

Ad tertium dicendum quòd postquàm fidelis contraxit, solutum est vinculum matrimonii ex utràque parte, quia matrimonium non claudicat quantùm ad vinculum, sed quandoque claudicat quantùm ad effectum. Unde in pœnam uxoris infidelis magis quàm ex virtute matrimonii præcedentis, ei indicitur quòd non possit cum alio contrahere. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensativè ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.

Ad quartum dicendum quòd si post conversionem viri aliqua probabilis spes de conversione uxoris sit, non debet votum continentiæ vir emittere, nec ad aliud matrimonium transire, quia difficiliùs converteretur uxor, sciens se viro suo privatam. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines, vel ad religionem accedere, priùs requisitâ uxore ut convertatur; et tunc si postquàm vir sacros ordines suscepit, uxor convertatur, non est ei vir suus reddendus; sed debet imputare sibi in pœnam tardæ conversionis quòd viro suo privatur.

Ad quintum dicendum quòd vinculum paternitatis non solvitur per disparem cultum, sicut vinculum matrimonii; et ideò non est simile de hæreditate et uxore.

Articulus vi. — *Utrùm alia vitia solvant matrimonium.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd alia vitia solvant matrimonium, sicut et infidelitas. Adulterium enim videtur esse directius contra matrimonium quàm infidelitas. Sed infidelitas solvit matrimonium in aliquo casu, ut liceat ad aliud matrimonium transire. Ergo et adulterium idem facit.

2. Præterea, sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita et quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, pari ratione quodlibet peccatum matrimonium solvet.

3. Præterea, Matth. 5, 30, dicitur : *Si dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te;* et dicit Glossa Hier. quòd *in manu et dextero oculo possunt accipi frater et uxor, propinqui et filii.* Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimenta. Ergo propter quodlibet peccatum potest matrimonium dissolvi.

4. Præterea, avaritia idololatria est, ut dicitur Ephes. 5. Sed propter idololatriam potest mulier dimitti. Ergo pari ratione propter avaritiam, et ita propter alia peccata, quæ sunt majora quàm avaritia.

5. Præterea, hoc expressè Magister dicit in litterâ, 4, dist. 39.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 32 : *Qui dimiserit uxorem suam, exceptâ fornicationis causâ, facit eam mœchari.*

Præterea, si hoc esset, totâ die fierent divortia, cùm raro inveniatur matrimonium in quo alter conjugum in peccatum non labatur.

Respondeo dicendum quòd fornicatio corporalis et infidelitas specialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patet, art. 3 huj. quæst. : unde specialem habent vim separandi matrimonia. Sed tamen intelligendum est quòd matrimonium dupliciter solvitur : uno modo quantùm ad vinculum, et sic non potest solvi postquàm matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem, neque per adulterium. Sed si non est ratificatum, solvitur vinculum, permanente infidelitate in altero conjugum, si alter conversus ad fidem ad aliud conjugium transeat. Non autem solvitur vinculum prædictum per adulterium : aliàs infidelis liberè posset dare libellum repudii uxori adulteræ, et eâ dimissâ, aliam ducere, quod falsum est. Alio modo solvitur matrimonium quantùm ad actum, et sic solvi potest tam per infidelitatem, quàm per fornicationem. Sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium, etiam quantùm ad actum, nisi fortè ad tempus se velit subtrahere à consortio uxoris ad castigationem ejus, subtrahendo ei præsentiæ suæ solatium.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis adulterium magis directè opponatur matrimonio, in quantum est in officium naturæ, quàm infidelitas, tamen è contrario est, in quantum matrimonium est sacramentum Ecclesiæ, ex quo habet perfectam firmitatem, in quantum significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Et ideò matrimonium quod non est ratum, magis potest solvi quantùm ad vinculum per infidelitatem, quàm per adulterium.

Ad secundum dicendum quòd conjunctio prima animæ ad Deum est per fidem; et ideò per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet Oseæ 2, 20 : *Sponsabo te mihi in fide.* Unde in sacrâ Scripturâ specialiter per fornicationem idololatria et infidelitas designantur. Sed alia peccata magis remotâ significatione dicuntur spirituales fornicationes.

Ad tertium dicendum quòd hoc intelligendum est quando mulier præstat magnam occasionem peccati viro suo, ut vir probabiliter sibi de periculo timeat; tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione, ut dictum est art. præc.

Ad quartum dicendum quòd avaritia dicitur idololatria per quamdam similitudinem servitutis, quia tam avarus quàm idololatra potiùs servit creaturæ quàm Creatori; non autem per similitudinem infidelitatis, quia corruptio infidelitatis est in intellectu, sed avaritia est in affectu.

Ad quintum dicendum quòd verba Magistri sunt accipienda de sponsalibus, quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt. Vel si loquatur de matrimonio, intelligendum est de separatione à communi conversatione ad tempus, ut dictum est in corp., vel quando uxor non vult cohabitare nisi sub conditione peccandi; ut cùm dicit : *Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges;* tunc enim potiùs eam debet dimittere quàm latrocinia exercere.

QUÆSTIO LX.

De uxoricidio. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de uxoricidio.

Circa quod quæruntur duo : 1° utrùm in aliquo casu liceat uxorem occidere; 2° utrùm uxoricidium matrimonium impediat.

Articulus primus. — *Utrùm liceat interficere uxorem deprehensam in actu adulterii.* — (*S. Th., 4, dist. 37, qu. 2, art. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam. Lex enim divina præcepit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat. Ergo nec propriam occidens uxorem, si sit adultera.

2. Præterea, illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam ream mortis. Cùm ergo lex commiserit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehensæ, videtur quòd ei liceat.

3. Præterea, vir habet potestatem majorem super uxorem adulteram quàm super eum qui cum eâ adulterium commisit. Sed si vir percutiat clericum quem cum propriâ uxore invenit, non est excommunicatus. Ergo videtur quòd etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam.

4. Præterea, vir tenetur uxorem suam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem justæ pœnæ. Cùm ergo justa pœna adulterii sit mors, quia est capitale crimen, videtur quòd liceat viro uxorem adulteram occidere.

Sed contra, in litterâ, 4, dist. 37, dicitur quòd *Ecclesia Dei nunquàm constringitur legibus mundanis; gladium enim non habet, nisi spiritualem.* Ergo videtur quòd ei qui vult esse de Ecclesiâ, non sit licitus usus legis illius quæ uxoricidium permittit.

Præterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum. Ergo nec viro uxorem.

Respondeo dicendum quòd virum interficere uxorem contingit dupliciter : uno modo per judicium civile ; et sic non est dubium quòd sine peccato potest vir zelo justitiæ, non livore vindictæ aut odii motus, uxorem adulteram in judicio seculari accusare criminaliter de adulterio, et pœnam mortis à lege statutam petere ; sicut etiam licet aliquem accusare de homicidio aut de alio crimine. Non tamen talis accusatio potest fieri in judicio ecclesiastico, quia Ecclesia non habet gladium materialem, ut in litterà dicitur, loc. cit. Alio modo potest eam per seipsum occidere, non in judicio convictam ; et sic extra actum adulterii eam interficere, quantùmcumque sciat eam esse adulteram, neque secundùm leges civiles, neque secundùm legem conscientiæ licet. Sed lex civilis quasi licitum putat quòd in ipso actu eam interficiat, non quasi præcipiens, sed quasi pœnam homicidii ei non infligens, propter maximum incitamentum, quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris. Sed Ecclesia in hoc non est adstricta legibus humanis, ut judicet eum sine reatu pœnæ æternæ, vel pœnæ ecclesiastico judicio infligendæ, ex hoc quòd est sine reatu pœnæ infligendæ per judicium seculare. Et ideò in nullo casu licet viro occidere uxorem proprià auctoritate.

Ad primum ergo dicendum quòd pœnam illam infligendam non commisit lex personis privatis, sed personis publicis, quæ habent officium ad hoc deputatum. Vir autem non est judex uxoris ; et ideò non potest eam interficere, sed coram judice accusare.

Ad secundum dicendum quòd lex civilis non commisit viro occisionem uxoris, quasi præcipiens, quia sic non peccaret, sicut non peccat minister judicis latronem occidens condemnatum ad mortem ; sed permisit, pœnam non adhibens. Unde etiam difficultates quasdam opposuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc non probatur quòd sit licitum simpliciter, sed quantùm ad immunitatem ab aliquà pœnà, quia etiam excommunicatio quædam pœna est.

Ad quartum dicendum quòd duplex est congregatio ; quædam œconomica, sicut familia aliqua ; et quædam politica, sicut civitas et regnum. Ille igitur qui præest secundæ congregationi, ut rex, potest infligere pœnam et corrigentem personam, et exterminantem, ad purgationem communitatis, cujus curam gerit ; sed ille qui præest in primà congregatione, ut paterfamiliàs, non potest infligere nisi pœnam corrigentem, quæ se non extendit ultra terminos emendationis, quem transcendit pœna mortis. Et ideò vir, qui sic præest uxori, non potest ipsam interficere, sed aliàs accusare vel castigare.

Articulus ii. — *Utrùm uxoricidium impediat matrimonium.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd uxoricidium non impediat matrimonium. Directiùs enim opponitur adulterium matrimonio quàm homicidium. Sed adulterium non impedit matrimonium. Ergo nec uxoricidium.

2. Præterea, gravius est peccatum occidere matrem quàm uxorem, quia nunquàm licet verberare matrem, licet autem quandoque verberare uxorem. Sed occisio matris non impedit matrimonium. Ergo nec uxoris occisio.

3. Præterea, magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit quàm qui uxorem propriam, in quantum minùs habet de motivo, et minùs ad eum spectat ejus correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur à matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

4. Præterea, remotà causà, removetur effectus. Sed peccatum homicidii potest per pœnitentiam removeri. Ergo et impedimentum matrimonii quod ex eo causatur ; et ita videtur quòd post peractam pœnitentiam non prohibeatur matrimonium contrahere.

Sed contra est quod canon, caus. 33, qu. 2, cap. *Interfectores*, dicit : *Interfectores suarum conjugum ad pœnitentiam redigendi sunt, quibus penitùs denegatur conjugium.*

Præterea, in eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. Sed peccat contra matrimonium qui uxorem occidit. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

Respondeo dicendum quòd uxoricidium ex statuto Ecclesiæ matrimonium impedit ; sed quandoque impedit contrahendum, et non dirimit contractum, quando scilicet propter adulterium vir occidit uxorem, aut etiam propter odium ; tamen si timetur de incontinentià ipsius, potest cum eo dispensari per Ecclesiam, ut licitè matrimonium contrahat ; quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, ut ducat eam cum quà mœchatur ; tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illà, ita quòd si de facto cum eà contraxerit matrimonium, dirimitur. Sed per hoc non efficitur simpliciter persona illegitima respectu aliarum mulierum : unde si cum alià contraxerit, quamvis peccet, contra statutum Ecclesiæ faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

Ad primum ergo dicendum quòd homicidium et adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum ; sicut de uxoricidio dicitur hìc, et de adulterio infrà dicetur, 4, qu. 62, art. 2.

Vel dicendum quòd uxoricidium est contra substantiam conjugii, sed adulterium est contra bonum fidei ei debitæ ; et sic adulterium non est magis contra matrimonium quàm uxoricidium ; et ita ratio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum quòd, simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem quàm uxorem, et magis contra naturam, quia naturaliter homo matrem reveretur ; et ideò minùs inclinatur ad interfectionem matris, et pronior est ad interfectionem uxoris, ad cujus pronitatis repressionem uxoricidis est matrimonium ab Ecclesià interdictum.

Ad tertium dicendum quòd talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propriam uxorem interficit ; et ideò non est simile.

Ad quartum dicendum quòd non est necessarium quod deletà culpà, deleatur omnis pœna, sicut de irregularitate patet. Non enim pœnitentia restituit in pristinam dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiæ, ut dictum est, qu. 38, art. 1, ad 3.

QUÆSTIO LXI.

De impedimento matrimonii, quod est votum solemne. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impedimentis quæ superveniunt matrimonio : et primò de impedimento quod provenit matrimonio inconsummato, scilicet de voto solemni ; secundò de impedimento quod provenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrùm alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare ; 2° utrùm ante carnalem copulam possit religionem intrare ; 3° utrùm mulier possit nubere alteri viro, priore ante carnalem copulam religionem ingresso.

Articulus primus. — *Utrùm alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare.* — (*S. Thom., 4, dist. 27, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd alter conjugum etiam post carnalem copulam possit, altero invito, ad religionem transire, quia lex divina magis debet spiritualibus favere quàm lex humana. Sed lex humana hoc permisit. Ergo multò fortiùs lex divina permittere debuit.

2. Præterea, minus bonum non impedit majus bonum. Sed matrimonii status est minus bonum quàm status religionis, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad

religionem transire.

3. Præterea, in quâlibet religione fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem transire. Ergo et licet de matrimonio leviori, scilicet carnali, ad arctius, scilicet matrimonium religionis, transire, etiam invitâ uxore.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges, sine mutuo consensu à matrimonio abstinentes.

Præterea, nullus potest facere licitè quod est in præjudicium alterius, sine ejus voluntate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in præjudicium alterius, quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emittere.

Respondeo dicendum quòd nullus potest facere oblationem Deo de alieno. Unde cùm per matrimonium consummatum jam sit corpus viri factum uxoris, non potest sine consensu ejus Deo ipsum offerre per continentiæ votum.

Ad primum ergo dicendum quòd lex humana considerat matrimonium, solùm in quantum est in officium naturæ; sed lex divina, secundùm quòd est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem. Et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad tertium dicendum quòd in quâlibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet ad Christum; cui tamen ad plura obligatur aliquis in unâ religione quàm in aliâ. Sed matrimonium carnale et religionis non fiunt ad unam personam. Et ideò non est simile.

Articulus ii. — *Utrùm alter conjugum possit, altero invito, ante carnalem copulam religionem intrare.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nec etiam ante carnalem copulam possit unus conjugum, altero invito, religionem intrare. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, in quantum scilicet significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Sed ante carnalem copulam post consensum per verba de præsenti expressum est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quòd alter religionem intrat.

2. Præterea, in ipso consensu per verba de præsenti expresso unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, et alter tenetur reddere: et ita non potest unus, invito altero, ad religionem transire.

3. Præterea, Matth. 19, 6, dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio quæ est ante carnalem copulam, divinitùs facta est. Ergo non potest separari humanâ voluntate.

Sed contra est quòd, secundùm Hieronymum (alium auctorem in veteri prologo in Evang. Joan.), Dominus vocavit Joannem de nuptiis.

Respondeo dicendum quòd ante carnalem copulam est inter conjuges tantùm vinculum spirituale; sed postea etiam est inter eos vinculum carnale. Et ideò sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem; ita per ingressum religionis, vinculum quod est ante carnalem copulam, solvitur, quia religio est quædam mors spiritualis, quâ aliquis seculo moriens vivit Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd matrimonium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem quæ est Christi ad animam per gratiam, quæ quidem solvitur per dispositionem spiritualem contrariam, scilicet per peccatum mortale; sed post carnalem copulam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam quantùm ad assumptionem humanæ naturæ in unitatem personæ, quæ omninò est indivisibilis.

Ad secundum dicendum quòd ante carnalem copulam non est omninò translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione, nisi interea alter conjugum ad frugem melioris vitæ convolet. Sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditæ potestatis. Unde etiam ante carnalem copulam non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de præsenti; sed datur ei tempus duorum mensium, propter tria: primò ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem; secundò ut præparentur quæ sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum; tertiò ne *vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit dilatam*; cap. *Institutum*, caus. 27, quæst. 2.

Ad tertium dicendum quòd conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quidem perfecta quantùm ad *esse* primum, sed non consummata quantùm ad actum secundum, qui est operatio; et similatur possessioni corporali, et ideò nec omnimodam indivisibilitatem habet.

Articulus iii. — *Utrùm mulier possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingresso.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingresso, quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet vinculum matrimoniale inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quòd unus intrat religionem, alter non absolvitur à vinculo matrimoniali. Sed quamdiù manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri. Ergo, etc.

2. Præterea, vir post ingressum religionis potest ante professionem redire ad seculum. Si ergo mulier posset alteri nubere, viro intrante religionem, et ipse posset alteram ducere, rediens ad seculum, quod est absurdum.

3. Præterea, per decretalem novam, cap. *Non solùm*, de Regularib. et Transeuntib., in 6, professio ante annum emissa pro nullâ reputatur. Ergo si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere. Ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum, datur mulieri potestas alteri nubendi.

Sed contra, nullus potest alterum obligare ad ea quæ sunt perfectionis. Sed continentia est de his quæ ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quòd vir religionem ingreditur; et sic potest nubere.

Respondeo dicendum quòd sicut mors corporalis viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit, ut mulier nubat cui vult, secundùm Apostoli sententiam, 1 Cor. 7, ita etiam post mortem spiritualem viri per religionis ingressum, poterit cui voluerit nubere.

Ad primum ergo dicendum quòd quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat, et ideò adhuc manet; sed quando unus tantùm vovet, tunc, quantùm est in se, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideò alter absolvitur à vinculo illo.

Ad secundum dicendum quòd non intelligitur mortuus seculo per religionis ingressum, quousque professionem emiserit; et ideò usque ad tempus illud tenetur eum uxor sua expectare.

Ad tertium dicendum quòd de professione sic emissâ ante tempus determinatum à jure est idem judicium quod de voto simplici. Unde sicut post votum simplex viri mulier ei debitum reddere non tenetur, tamen ipsa non habet potestatem alteri nubere, ita et hìc.

QUÆSTIO LXII.

De impedimento quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio. — (*In sex articulos divisa*).

Deinde considerandum est de impedimento quod supervenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione, quæ impedit matrimonium præcedens quoad

actum, remanente vinculo matrimoniali.

Circa quod quæruntur sex : 1° utrùm liceat viro dimittere uxorem causâ fornicationis; 2° utrùm ad hoc teneatur; 3° utrùm proprio judicio eam dimittere possit; 4° utrùm vir et uxor quantùm ad hoc sint æqualis conditionis; 5° utrùm post divortium debeant manere innupti; 6° utrùm post divortium possint reconciliari.

Articulus primus. — *Utrùm propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere.*— (*S. Thom.*, *4*, *dist.* 35, *quæst. unicâ*, *art.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. Non enim est malum pro malo reddendum. Sed vir, dimittendo uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

2. Præterea, majus peccatum est, si uterque fornicetur, quàm si alter tantùm. Sed si uterque fornicetur, non poterit propter hoc fieri divortium. Ergo nec si unus tantùm fornicatus fuerit.

3. Præterea, fornicatio spiritualis et quædam alia peccata sunt graviora quàm fornicatio carnalis. Sed propter illa non potest fieri separatio à toro. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. Præterea, vitium contra naturam magis remotum est à bonis matrimonii quàm fornicatio, quæ modo naturæ fit. Ergo magis debuit poni causa separationis quàm fornicatio.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5.

Præterea, illi qui frangit fidem, non tenetur aliquis servare fidem. Sed conjux fornicando fidem frangit, quam alteri conjugi debet. Ergo alter potest alterum causâ fornicationis dimittere.

Respondeo dicendum quòd Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem in pœnam illius qui fidem fregit, et in favorem illius qui fidem servavit, ut non sit adstrictus ad reddendum ei debitum qui non servavit fidem. Excipiuntur tamen septem casus, in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor à culpâ immunis est, vel utrique æqualiter culpabiles sunt. Primus est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit; secundus, si ipse uxorem prostituerit; tertius, si uxor virum suum probabiliter mortuum credens, propter longam ejus absentiam, alteri nupserit; quartus, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante; quintus, si fuerit vi oppressa; sextus, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens; septimus, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, et uxor alteri nupserit; tunc enim si uterque convertatur, tenetur eam vir recipere (1).

Ad primum ergo dicendum quòd vir si dimittat uxorem fornicantem livore vindictæ, peccat; si autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandum prolis incertitudinem, non peccat.

Ad secundum dicendum quòd divortium ex causâ fornicationis fit uno accusante alium. Et quia nullus potest accusare qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest; quamvis magis peccetur contra matrimonium utroque fornicante quàm altero tantùm,

Ad tertium dicendum quòd fornicatio directè est contra bonum matrimonii, quia tollitur per eam certitudo prolis, et fides frangitur, et significatio non servatur, dùm unus conjugum pluribus carnem suam dividit. Et ideò alia crimina, quamvis fortè sint majora fornicatione, non tamen causant divortium. Sed quia infidelitas, quæ dicitur spiritualis fornicatio, etiam est contra bonum matrimonii, quod est proles educanda ad cultum Dei, etiam ipsa facit divortium, sed tamen aliter quàm corporalis fornicatio, quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem, quæ pertinaciam ostendit, in quâ infidelitas perficitur.

Ad quartum dicendum quòd etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium; sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio innominabilis, tum quia rariùs accidit, tum quia non ita causat incertitudinem prolis.

Articulus II. — *Utrùm vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere. Vir enim, cùm sit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed separatio à toro est inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam à se separare.

2. Præterea, qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliterpeccat. Sed vir retinens uxorem fornicantem, consentire ei videtur, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 35. Ergo peccat, nisi eam à se ejiciat.

3. Præterea, 1 Cor. 6, 16, dicitur : *Qui adhæret meretrici, unum corpus efficitur*. Sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis et Christi, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhærens membrum Christi esse desinit, et sic mortaliter peccat.

4. Præterea, sicut cognatio tollit vinculum matrimonii, ita fornicatio separat à toro. Sed postquàm vir noverit consanguinitatem suî ad uxorem, mortaliter peccat, eam cognoscens carnaliter. Ergo et si cognoscat uxorem, postquàm scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

5. Sed contra est quod dicit Glossa (interl., sup. illud : *Vir uxorem non dimittat*) 1 Corinth. 7, quòd *Dominus permisit causâ fornicationis uxorem dimittere*. Ergo non est in præcepto.

6. Præterea, quilibet potest dimittere alteri quod in se peccavit. Sed uxor fornicando peccavit in virum. Ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

Respondeo dicendum quòd dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem pœnam. Pœna autem corrigens non requiritur, ubi emendatio jam præcessit. Et ideò si mulier de peccato pœniteat, vir non tenetur eam dimittere; si autem non pœniteat, tenetur, ne peccato ejus consentire videatur, dùm correctionem debitam non apponit.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum fornicationis in uxore potest corrigi non tantùm tali pœnâ, sed etiam verbis et verbere; et ideò si aliàs ad correctionem sit parata, non tenetur vir prædictam pœnam ad ejus correctionem adhibere.

Ad secundum dicendum quòd tunc vir uxori consentire videtur, quando eam tenet non cessantem à peccato præterito; si autem emendata fuerit, non ei consentit.

Ad tertium dicendum quòd ex quo de peccato fornicationis pœnituit, meretrix dici non potest. Et ideò vir, ei se conjungendo, membrum meretricis non fit.

Vel dicendum quòd non conjungitur ei quasi meretrici, sed quasi uxori.

Ad quartum dicendum quòd non est simile; quia consanguinitas facit ut non sit inter eos vinculum matrimoniale, et ideò carnalis copula fit illicita; sed fornicatio non tollit vinculum prædictum, et ideò actus remanet, quantùm est de se, licitus; nisi per

(1) Prosequitur Nicolaius in textu : « Sic enim quoad primum extra. de Divortiis, cap. *Significâsti*, et *Ex litteris tuis* Alexander III. Quoad secundum, extra. de Eo qui cognovit consanguineam uxoris suæ, cap. *Discretionem*, Innocentius III. Quoad tertium, extra de secundis Nuptiis, cap. *Dominus ac Redemptor*, Lucius III, ut et cap. *Cùm per bellicam* Leo papa, et *Cùm in captivitate* Innocentius I, ccausâ 34, quæst. 1. Quoad quartum, causâ 34, quæst. 2, cap. *In lectum*, concilium Triburiense. Quoad quintum, causâ 32, quæst. 5, cap. *Puto*, § *Cùm ergo*, Gratianus. Quoad sextum, eâdem causâ, quæst. 1, cap. *De Benedicto*, Pelagius pontifex. Quoad septimum, extra. de Divortiis, cap. *Gaudemus*, Innocentius III, prope finem. »

accidens illicitus fiat, in quantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

Ad quintum dicendum quòd permissio illa est intelligenda per prohibitionis privationem; et sic contra præceptum non dividitur, quia etiam quod cadit sub præcepto, non est prohibitum.

Ad sextum dicendum quòd uxor non tantùm peccat in virum, sed etiam in seipsam et in Deum, et ideò vir non totaliter potest pœnam dimittere, nisi emendatio sequatur.

Articulus iii. — *Utrùm vir proprio judicio possit uxorem fornicantem dimittere.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd proprio judicio vir uxorem fornicantem possit dimittere. Sententiam enim à judice latam absque alio judicio exequi licet. Sed Deus judex justus dedit hanc sententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit: non ergo requiritur ad hoc aliud judicium.

2. Præterea, Matth. 1, 19, dicitur quòd *Joseph, cùm esset justus, cogitavit occultè dimittere Mariam.* Ergo videtur quòd occultè vir possit divortium celebrare absque judicio Ecclesiæ.

3. Præterea, si vir post fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti, quæ ad divortium pertinet, debet Ecclesiæ judicium præcedere.

4. Præterea, illud quod non potest probari, non debet ad Ecclesiæ judicium adduci. Sed fornicationis crimen non potest probari, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur Job. 24, 15. Ergo non debet judicio Ecclesiæ prædictum divortium fieri.

5. Præterea, accusationem debet inscriptio præcedere, quâ aliquis se ad talionem obliget, si in probatione deficiat. Sed hoc non potest esse in istâ materiâ, quia tunc, qualitercumque res iret, vir consequeretur intentum suum, sive ipse uxorem dimitteret, sive uxor eum. Ergo non debet ad judicium Ecclesiæ per accusationem adduci.

6. Præterea, plus tenetur homo uxori quàm extraneo. Sed homo crimen alterius etiam extranei, non debet Ecclesiæ deferre, nisi monitione præmissâ in secreto, ut patet Matth. 18. Ergo multò minùs potest crimen uxoris ad Ecclesiam deferre, si eam prius occultè non corripuerit.

Sed contra, nullus debet seipsum vindicare. Sed si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

Præterea, nullus in eâdem causâ est actor et judex. Sed vir est actor impetens uxorem de offensâ in se commissâ. Ergo ipse non potest esse judex; et sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

Respondeo dicendum quòd vir potest uxorem dimittere dupliciter: uno modo quantùm ad torum tantùm, et sic potest eam dimittere, quàm citò sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio; nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur, et taliter reddens nullum præjudicium sibi facit. Alio modo quantùm ad torum et cohabitationem, et hoc modo non potest dimitti nisi judicio Ecclesiæ; et si aliàs dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi posset ei vir incontinenti fornicationem probare. Hæc autem dimissio divortium dicitur; et ideò concedendum est quòd divortium non potest celebrari nisi judicio Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd sententia est applicatio juris communis ad particulare factum. Unde Deus jus promulgavit, secundùm quod jus sententia in judicio formari debet.

Ad secundum dicendum quòd Joseph voluit B. Virginem dimittere, non quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens cohabitare ei.

Nec tamen est simile, quia tunc ex adulterio non solùm procedebatur ad divortium, sed ulteriùs ad lapidationem; non autem nunc, quando agitur judicio Ecclesiæ.

Ad tertium patet solutio ex dictis in corp.

Ad quartum dicendum quòd quandoque vir uxorem suspectam de adulterio habens, ei insidiatur, ut deprehendere possit eam cum testibus in crimine fornicationis, et sic potest ad accusationem procedere.

Et præterea, si de facto ipso non constat, possunt esse violentæ suspiciones fornicationis, quibus probatis videtur fornicatio probata esse; ut si inveniatur solus cum solâ, horis et locis suspectis, et nudus cum nudâ.

Ad quintum dicendum quòd maritus potest accusare uxorem de adulterio dupliciter: uno modo ad tori separationem coram judice spirituali, et tunc inscriptio non debet fieri cum obligatione ad pœnam talionis, quia sic vir consequeretur intentum suum, ut probat objectio. Alio modo ad punitionem criminis in judicio seculari, et sic oportet quòd præcedat inscriptio, per quam ad pœnam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

Ad sextum dicendum quòd, sicut decretalis, extra. de Simoniâ, cap. *Licet*, dicit, *tribus modis in criminibus procedi potest*: primò *per inquisitionem*, *quam debet præcedere clamosa insinuatio*, quæ locum accusationis tenet; secundò *per accusationem*, *quam debet præcedere legitima inscriptio*; tertiò *per denuntiationem*, *quam debet præcedere fraterna correctio.* Verbum ergo Domini intelligitur, quando agitur per viam denuntiationis, non quando agitur per viam accusationis, quia tunc non agitur solùm ad correctionem delinquentis, sed ad punitionem, propter bonum commune conservandum, quod justitiâ deficiente periret.

Articulus iv. — *Utrùm vir et uxor in causâ divortii debeant ad paria judicari.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vir et uxor non debeant in causâ divortii ad paria judicari. Divortium enim tenetur in lege novâ loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matth. 5. Sed in repudio vir et uxor non judicabantur ad paria, quia vir poterat repudiare uxorem, et non è converso. Ergo nec in divortio debent ad paria judicari.

2. Præterea, plus est contra legem naturæ quòd uxor plures viros habeat, quàm quòd vir plures mulieres: unde hoc quandoque licuit, illud verò nunquàm. Ergo plus peccat mulier in adulterio quàm vir, et ita non debent ad paria judicari.

3. Præterea, ubi est majus nocumentum proximi, ibi est majus peccatum. Sed plus nocet uxor adultera viro quàm vir adulter uxori, quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo majus est peccatum uxoris, et sic non debent ad paria judicari.

4. Præterea, divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui est caput mulieris, ut dicitur 1 Corinth. 11, corrigere uxorem quàm è converso. Ergo non debent in divortio ad paria judicari: sed vir debet esse melioris conditionis.

5. Sed contra, videtur quòd in hoc uxor debeat esse melioris conditionis, quia quantò est major fragilitas in peccante, tantò magis est peccatum veniâ dignum. Sed in mulieribus est major fragilitas quàm in viris; ratione cujus dicit Chrysostomus (alius auctor, hom. 40 in Oper. imperf., parùm à princ.) quòd *propria passio mulierum est luxuria;* et Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, quòd *mulieres non dicuntur continentes*, *propriè loquendo*, *propter facilem inclinationem ad concupiscentias*, quia nec bruta animalia possunt continere, propter hoc quòd non habent aliquid quod concupiscentiis obviare possit. Ergo mulieribus in pœnâ divortii deberet magis parci.

6. Præterea, ponitur vir caput mulieris, ut ipsam

corrigat. Ergo magis peccat quàm mulier, et sic debet magis puniri.

Respondeo dicendum quòd in causâ divortii vir et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri; non tamen pariter judicantur ad illa, quia causa divortii est major in uno quàm in alio, cùm tamen in utroque sit sufficiens causa ad divortium. Divortium enim pœna est adulterii, in quantum est contra matrimonii bona. Quantùm autem ad bonum fidei, ad quam conjuges æqualiter sibi invicem tenentur, tantùm peccat contra matrimonium adulterium unius, sicut adulterium alterius, et hæc causa in utroque sufficit ad divortium. Sed quantùm ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris quàm viri, et ideò major est causa divortii in uxore quàm in viro. Et sic ad æqualia, sed non ex æquali causâ obligantur. Nec tamen injustè, quia in utroque est causa sufficiens ad hanc pœnam; sicut est etiam de duobus qui damnantur ad ejusdem mortis pœnam, quamvis alius altero graviùs peccaverit.

Ad primum ergo dicendum quòd repudium non permittebatur, nisi ad evitandum homicidium. Et quia in viris magis erat de hoc periculum quàm in mulieribus, ideò viro per libellum repudii permittebatur dimittere uxorem, non autem è converso.

Ad secundum et tertium dicendum quòd rationes illæ procedunt secundùm quòd in comparatione ad bonum prolis major fit causa divortii in uxore adulterâ, quàm in viro; non tamen sequitur quòd non judicentur ad paria, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd quamvis vir sit caput mulieris, quasi gubernator, non tamen quasi judex ipsius, sicut nec è converso. Et ideò in eis quæ per judicium facienda sunt, non plus potest vir in uxorem quàm è converso.

Ad quintum dicendum quòd in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod est in fornicatione simplici, et adhuc plus, quod magis gravat, scilicet matrimonii læsio. Si ergo consideretur id quod est commune adulterio et fornicationi, peccatum viri et mulieris se habent ut excedentia et excessa, quia in mulieribus est plus de humore, et ideò sunt magis ducibiles à concupiscentiis; sed in viro est plus de calore, qui concupiscentiam excitat. Sed tamen, simpliciter loquendo, cæteris paribus, vir in simplici fornicatione plus peccat quàm mulier, quia plus habet de rationis bono, quod prævalet quibuslibet motibus corporalium passionum. Sed quantùm ad læsionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex quâ divortium causat, plus peccat mulier quàm vir, ut ex dictis patet in corp., et quia hoc est gravius quàm simplex fornicatio, ideò, simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quàm vir adulter, cæteris paribus.

Ad sextum dicendum quòd quamvis regimen quod datur viro in mulierem, sit quædam circumstantia aggravans, tamen ex illâ circumstantiâ, quæ in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex læsione matrimonii, quæ transit ad speciem injustitiæ, in hoc quòd furtivè aliena proles submittitur.

Articulus v. — *Utrùm post divortium vir alteri nubere possit.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd post divortium vir alteri nubere possit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam. Sed vir tenetur in aliquo casu uxorem fornicantem à se in perpetuum separare, ut patet ex dictis, art. 2 huj. quæst. Ergo videtur quòd ad minus in tali casu alteram ducere possit.

2. Præterea, peccanti non est danda major occasio peccandi. Sed si ei qui propter culpam fornicationis dimittitur, non licet aliam copulam quærere, datur ipsi major occasio peccandi; non enim est probabile quòd qui in matrimonio non continuit, postea continere possit. Ergo videtur quòd liceat ei ad aliam copulam transire.

3. Præterea, uxor non tenetur viro nisi ad debitum reddendum, et cohabitationem. Sed per divortium ab utroque absolvitur. Ergo soluta est à lege viri: ergo potest alteri nubere. Et eadem ratio est de viro.

4. Præterea, Matth. 19, 9, dicitur: *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur.* Ergo videtur quòd si causâ fornicationis dimissâ uxore, aliam duxerit, non mœchatur; et ita erit verum matrimonium.

Sed contra, 1 Corinth. 7, 10: *Præcipio non ego, sed Dominus, uxorem à viro non discedere: quòd si discesserit, manere innuptam.*

Præterea, nullus ex peccato debet reportare commodum. Sed reportaret, si liceret adulteræ ad aliud magis desideratum connubium transire, et esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia quærere. Ergo non licet aliam copulam quærere neque viro, neque uxori.

Respondeo dicendum quòd nihil adveniens supra matrimonium potest ipsum dissolvere. Et ideò adulterium non facit quin sit verum matrimonium. *Manet* enim, ut Augustinus dicit, lib. 1 de Nupt. et Concupisc., cap. 10, *inter viventes conjugale vinculum, quod nec separatio, nec cum aliquo junctio potest auferre.* Et ideò non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis per se nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quòd obligetur; sicut si uxor sua ægritudinem incurabilem incurrat, et talem quæ carnalem copulam non patiatur; et similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

Ad secundum dicendum quòd ipsa confusio, quam reportat à divortio, debet eam cohibere à peccato: quòd si cohibere non potest, minus malum est quòd ipsa sola peccet, quàm quòd peccati ejus vir sit particeps.

Ad tertium dicendum quòd quamvis uxor post divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum et cohabitandum; tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur; et ideò non potest ad aliam copulam transire, viro vivente; potest tamen continentiam vovere, viro invito, nisi videatur Ecclesia decepta fuisse per falsos testes, sententiando de divortio, quia in tali casu etiamsi votum professionis emisisset, restitueretur viro; et teneretur reddere debitum, sed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum quòd exceptio illa quæ est in verbis Domini, refertur ad dimissionem uxoris. Et ideò objectio ex falso intellectu procedit.

Articulus vi. — *Utrùm post divortium vir et uxor possint reconciliari.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd post divortium vir et uxor non possint reconciliari. Regula enim est in jure, l. 5, ff. de Decretis ab ord. faciend., *Quod semel benè definitum est, nullâ debet iteratione retractari.* Sed judicio Ecclesiæ definitum est quòd debent separari. Ergo non possunt ulteriùs reconciliari.

2. Præterea, si posset esse reconciliatio, præcipuè videtur quòd post pœnitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur, quia etiam uxor non potest pro exceptione proponere in judicio suam pœnitentiam contra virum accusantem de fornicatione. Ergo nullo modo potest fieri reconciliatio.

3. Præterea, si posset esse reconciliatio, videtur quòd uxor adultera teneretur redire ad virum ipsam revocantem. Sed non tenetur, quia jam separati sunt judicio Ecclesiæ; ergo, etc.

4. Præterea, si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo casu præcipuè deberet fieri quando vir post divortium invenitur adulterium committere. Sed

in hoc casu uxor non potest cogere eum ad reconciliationem, cùm justè sit divortium celebratum. Ergo nullo modo potest reconciliari.

5. Præterea, si vir adulter occultè dimittat uxorem convictam de adulterio per Ecclesiæ judicium, non videtur justè factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare, quia uxor probare in judicio adulterium viri non potest. Ergo multò minùs, quando divortium justè est celebratum, reconciliatio fieri potest.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 2 : *Quòd si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.*

Præterea, vir potest eam non dimittere post fornicationem. Ergo eâdem ratione potest eam post divortium reconciliare sibi.

Respondeo dicendum quòd si uxor post divortium de peccato pœnitentiam agens emendata fuerit, potest eam sibi vir reconciliare; si autem in peccato incorrigibilis maneat, non debet reassumere eam, eâdem ratione quâ non licebat eam nolentem à peccato desistere retinere.

Ad primum ergo dicendum quòd sententia Ecclesiæ divortium celebrantis non fuit cogens ad separationem, sed licentiam præbens; et ideò absque retractatione præcedentis sententiæ potest reconciliatio fieri vel sequi.

Ad secundum dicendum quòd pœnitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuset, aut dimittat; sed tamen non potest ad hoc cogi, nec potest per pœnitentiam eum uxor ab accusatione repellere, quia cessante culpâ et quantùm ad actum, et quantùm ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu, et cessante reatu quoad Deum, adhuc manet reatus quoad pœnam humano judicio inferendam, quia homo non videt cor, sicut Deus.

Ad tertium dicendum quòd illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei præjudicium. Unde cùm divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei jus petendi debitum, vel revocandi uxorem. Unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire, si fuerit revocata, nisi de licentiâ ejus votum continentiæ emiserit.

Ad quartum dicendum quòd propter adulterium, quod vir priùs innocens post divortium committit, secundùm rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram; priùs tamen secundùm æquitatem juris judex ex officio suo debet eum monere, ut caveat periculo animæ ejus, et scandalo aliorum; quamvis uxor non possit reconciliationem petere.

Ad quintum dicendum quòd si adulterium viri sit occultum, per hoc non aufertur jus excipiendi contra accusationem viri uxori adulteræ, quamvis desit sibi probatio; et ideò peccat vir divortium petens, et si post sententiam de divortio uxor petat debitum, aut reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

QUÆSTIO LXIII.

De secundis nuptiis.— (*In duos articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de secundis nuptiis.

Circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm sint licitæ ; 2° utrùm sint sacramentum.

Articulus primus. — *Utrùm secundæ nuptiæ sint licitæ. — (S. Thom., 4, dist. 42, quæst. 3, art. 1 et 2).*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd secundæ nuptiæ non sint licitæ, quia judicium de re debet esse secundùm veritatem. Dicit autem Chrysostomus (alius auctor, hom. 32 in oper. Imperf., circ. med.; et hab. cap. *Hâc ratione* 31, quæst. 1) quòd *secundum virum accipere est fornicatio secundùm veritatem;* quæ non est licita. Ergo nec secundum matrimonium.

2. Præterea, omne quod non est bonum, non est licitum. Sed Ambrosius dicit (implic. sup. illud 1 Corinth. 7 : *Beatior autem;* et lib. de Viduis, aliquant. à med.) quòd *secundum matrimonium non est bonum.* Ergo non est licitum.

3. Præterea, nullus arceri debet ne intersit illis quæ sunt honesta et licita. Sed sacerdotes arcentur, ne intersint secundis nuptiis, ut in litterâ patet, 4 Sentent,, dist. 42. Ergo non sunt licitæ.

4. Præterea, nullus reportat pœnam nisi pro culpâ. Sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis pœnam. Ergo non sunt licitæ.

Sed contra est quòd Abraham legitur secundas nuptias contraxisse, Gen. 25.

Præterea, 1 Timoth. 5, 14, dicit Apostolus : *Volo autem juniores,* scilicet viduas, *nubere, filios procreare.* Ergo secundæ nuptiæ sunt licitæ.

Respondeo dicendum quòd vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet Rom. 7; et ideò, moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat. Unde propter præcedens matrimonium non impeditur aliquis à secundo, mortuo conjuge. Et sic non solùm secundæ, sed tertiæ, et sic deinceps nuptiæ sunt licitæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Chrysostomus loquitur quantùm ad causam, quæ aliquando solet ad secundas nuptias incitare, scilicet concupiscentiam, quæ etiam ad fornicationem incitat.

Ad secundum dicendum quòd secundum matrimonium dicitur non esse bonum, non quia non sit licitum, sed quia caret illo honore significationis, qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo et Ecclesiâ.

Ad tertium dicendum quòd homines divinis dediti non solùm ab illicitis, sed etiam ab illis quæ habent aliquam turpitudinis speciem, arcentur; et ideò etiam arcentur à secundis nuptiis, quia carent honestate quæ erat in primis.

Ad quartum dicendum quòd irregularitas non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti. Et ideò ratio non est ad propositum.

Articulus ii. — *Utrùm secundum matrimonium sit sacramentum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd secundum matrimonium non sit sacramentum; qui enim iterat sacramentum, facit ei injuriam. Sed nulli sacramento facienda est injuria. Ergo si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

2. Præterea, in omni sacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in secundis nuptiis non adhibetur benedictio, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 42. Ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

3. Præterea, significatio est de essentiâ sacramenti. Sed in secundo matrimonio non salvatur significatio matrimonii, quia non est una unius, sicut Christus et Ecclesia. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, unum sacramentum non impedit à susceptione alterius. Sed secundum matrimonium impedit à susceptione ordinum. Ergo non est sacramentum.

Sed contra, coitus in secundis nuptiis excusatur à peccato, sicut et in primis. Sed per tria bona matrimonii excusatur coitus matrimonialis, quæ sunt fides, proles et sacramentum. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

Præterea, ex secundâ conjunctione viri ad mulierem non sacramentali non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione. Sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo sunt sacramentales.

Respondeo dicendum quòd ubicumque inveniuntur illa quæ sunt de essentiâ sacramenti, ibi est verum sacramentum. Unde cùm in secundis nuptiis inveniantur omnia quæ sunt de essentiâ sacramenti matrimonii (quia debita materia, quam facit personarum legitimitas, et debita forma, scilicet expressio consensûs interioris per verba de præsenti) constat quòd etiam secundum matrimonium est sacramentum, sicut et primum.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc intelligitur de sacramento quod inducit perpetuum effectum; tunc enim si iteratur sacramentum, datur intelligi

quòd primum non fuit efficax; et sic fit primo injuria, sicut patet in omnibus sacramentis quæ imprimunt characterem. Sed illa sacramenta quæ habent effectum non perpetuum, possunt iterari sine injuriâ sacramenti, sicut patet de pœnitentiâ. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier post mortem viri iteratò nubat.

Ad secundum dicendum quòd secundum matrimonium, quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cùm non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et Ecclesiæ. Et ratione hujus defectûs benedictio à secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundæ nuptiæ sunt secundæ et ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantùm. Si enim virgo contrahat cum viro qui habuit aliam uxorem, nihilominùs nuptiæ benedicuntur; salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias, quia Christus etsi unam Ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in unâ Ecclesiâ. Sed anima non potest esse sponsa alterius quàm Christi, quia aliàs cum dæmone fornicatur; nec est ibi matrimonium spirituale. Et propter hoc quando mulier secundò nubit, nuptiæ non benedicuntur propter defectum sacramenti.

Ad tertium dicendum quòd significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundùm se considerato; non autem si consideretur in ordine ad præcedens matrimonium, et sic habet defectum sacramenti.

Ad quartum dicendum quòd secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis quantùm ad id quod habet de defectu sacramenti, et non in quantum est sacramentum.

QUÆSTIO LXIV.

De annexis matrimonio, et primo de debiti redditione. — (*In septem articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de annexis matrimonio, et primò de debiti redditione; secundò de pluralitate uxorum; tertiò de bigamiâ; quartò de libello repudii; quintò de filiis illegitimè natis.

Circa primum quæruntur septem : 1° utrùm alter conjugum teneatur alteri debitum reddere; 2° utrùm debeat aliquando reddere non poscenti; 3° utrùm vir et uxor in hoc sint æquales; 4° utrùm unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur; 5° utrùm tempus impediat debiti petitionem; 6° utrùm petens tempore sacro peccet mortaliter; 7° utrùm reddere teneatur tempore festivo.

Articulus primus. — *Utrùm alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 32, *qu. unic.*, *art.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti. Nullus enim prohibetur à sumptione Eucharistiæ propter hoc quòd præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes Agni edere, ut Hieronymus in litterâ, 4, dist. 32, dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate præcepti.

2. Præterea, quilibet potest licitè abstinere ab his quæ sunt sibi nociva in personâ. Sed aliquando reddere debitum poscenti esset personæ nocivum, vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factæ. Ergo videtur quòd licitè possit debitum poscenti negari.

3. Præterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate præcepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quòd peccet, si jejunando, vel aliàs corpus suum attenuando impotentem se reddat ad debiti solutionem, quod non videtur verum.

4. Præterea, matrimonium, secùndùm Philosophum, lib. 8 Ethic., cap. 12, ordinatur ad procreationem prolis, et educationem, et iterùm ad communicationem vitæ. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem, quia cùm sit morbus contagiosus, mulier non tenetur cohabitare viro leproso; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quòd viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed contra, sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet 1 Corinth. 7. Sed servus tenetur ex necessitate præcepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet Rom. 13, 7 : *Reddite omnibus debitum, cui tributum, tributum*, etc. Ergo et unus conjugum ex necessitate præcepti tenetur alteri debitum reddere.

Præterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet 1 Corinth. 7. Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentiâ infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate præcepti.

Respondeo dicendum quòd matrimonium principaliter est institutum in officium naturæ. Et ideò in actu ipsius servandus est naturæ motus, secundùm quem nutritiva non ministrat generativæ, nisi illud quod superfluit ad conservationem individui; quia hic est ordo naturalis, ut priùs aliquid in seipso perficiatur, et postmodùm alteri de perfectione suâ communicet : et hic est etiam ordo charitatis, quæ naturam perficit. Et ideò cùm uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantùm ad generativam virtutem, non autem quantùm ad ea quæ sunt de conservatione individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in his quæ ad generationem prolis spectant, salvâ tamen priùs personæ incolumitate.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquis implens aliquod præceptum potest reddi inhabilis ad aliquod sacrum officium exequendum; sicut judex qui hominem ad mortem condemnat, præceptum implens, irregularis efficitur. Similiter etiam ille qui præceptum implens debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda, non quòd ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actûs. Et sic, secundùm quod Magister dicit, 4, dist. 32, Hieronymus loquitur tantùm de ministris Ecclesiæ, non autem de aliis, qui sunt suo judicio relinquendi; quia possunt et ex reverentiâ dimittere, et ex devotione sumere corpus Christi absque peccato.

Ad secundum dicendum quòd uxor non habet potestatem in corpus viri, nisi salvâ consistentiâ personæ ipsius, ut dictum est in corp. art. Unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio; et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

Ad tertium dicendum quòd si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causâ ex matrimonio secutâ, putâ cùm priùs debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum, ulteriùs mulier non habet jus petendi, et in petendo ulteriùs se magis meretricem quàm conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex aliâ causâ; si illa est licita, sic iterùm non tenetur, nec potest mulier exigere; si verò illicita est, tunc peccat; et peccatum uxoris, si propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo sibi imputatur. Et ideò debet, quantùm potest, dare operam ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum quòd lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium. Unde etiam uxor viro leproso tenetur reddere debitum; non tamen tenetur ei cohabitare; quia non ita citò inficitur ex coitu, sicut ex frequenti cohabitatione. Et quamvis generetur infirma proles, tamen melius est ei sic esse quàm penitùs non esse.

Articulus ii. — *Utrùm vir teneatur reddere debitum uxori non petenti.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneatur vir debitum reddere uxori non petenti.

Præceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse nisi quando petitur. Ergo aliàs solvere non tenetur.

2. Præterea, de quolibet debemus præsumere meliora. Sed melius est etiam conjugibus continere quàm matrimonio uti. Ergo nisi expressè debitum petat, debet vir præsumere quòd ei placeat continere ; et sic non tenetur debitum ei reddere.

3. Præterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed domino non tenetur servus servire, nisi quando sibi ab ipso imperatur. Ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, nisi quando ab eà exigitur.

4. Præterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo multò magis potest non reddere, si non exigat.

Sed contra, in redditione debiti medicamentum præstatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus, cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiamsi ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea, prælatus tenetur correctionis remedium contra peccata subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti est in viro ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir uxori debitum reddere quandoque, etiam non petenti.

Respondeo dicendum quòd petere debitum contingit dupliciter : uno modo expressè, ut quando verbis invicem petunt; alio modo interpretativè, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quòd uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiamsi non expressè petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad primum ergo dicendum quòd tempus determinatum non est solùm quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

Ad secundum dicendum quòd vir potest talem præsumptionem habere de uxore, quando in eà contraria signa non videt ; sed quando videt, esset stulta præsumptio.

Ad tertium dicendum quòd dominus non ita verecundatur à servo petere debitum servitutis, sicut uxor à viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel aliâ de causâ, nihilominùs servus teneretur implere debitum, si periculum immineret. Hoc enim est *non ad oculum servire,* quod Apostolus servis mandat, Ephes. 6, et Coloss. 3.

Ad quartum dicendum quòd non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam ; et tunc etiam non debet cum magnâ instantiâ averti, propter pericula imminentia.

Articulus iii. — *Utrùm vir et mulier sint in actu matrimonii æquales.* — (*S. Thom., 4, dist. 32, art. 3 et sequent.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd vir et mulier non sint in actu matrimonii æquales. Agens enim est nobilius patiente, ut Augustinus dicit 12 super Genes. ad litt., cap. 16, cir. med. Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo æquales.

2. Præterea, uxor non tenetur viro debitum reddere, nisi petat, vir autem tenetur, ut dictum est, art. 1 et 2 præc. Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Præterea, in matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet Genes. 2, 18 : *Faciamus ei adjutorium simile sibi.* Sed illud propter quod est alterum, semper est principale. Ergo, etc.

4. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet Ephes. 5. Ergo non sunt æquales in actu prædicto.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 7, 4 : *Vir sui corporis potestatem non habet;* et similiter dicitur de uxore. Ergo sunt æquales in actu matrimonii.

Præterea, matrimonium est relatio æquiparantiæ, cùm sit conjunctio, ut dictum est quæst. 44, art. 1 et 3. Ergo vir et uxor sunt æquales in actu matrimonii.

Respondeo dicendum quòd duplex est æqualitas, scilicet quantitatis et proportionis. Æqualitas quidem quantitatis est quæ attenditur inter duas quantitates ejusdem mensuræ, sicut bicubiti ad bicubitum. Sed æqualitas proportionis est quæ attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de primâ æqualitate, vir et uxor non sunt æquales in matrimonio neque quantùm ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur ; neque quantùm ad dispensationem domûs, in quâ uxor regitur, et vir regit. Sed quantùm ad secundam æqualitatem sunt æquales in utroque ; quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali et dispensatione domûs, ad id quod viri est ; ita uxor viro ad id quod uxoris est. Et secundùm hoc dicitur in litterâ, 4, dist. 32, quòd sunt æquales in reddendo et petendo debitum.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis agere sit nobilius quàm pati, tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum ; et secundùm hoc est ibi æqualitas proportionis.

Ad secundum dicendum quòd hoc est per accidens. Vir enim, qui nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quòd non ita erubescat petere debitum sicut uxor ; et inde est quòd uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc ostenditur quòd non sunt æquales absolutè, non autem quòd non sint æquales secundùm proportionem.

Ad quartum dicendum quòd quamvis caput sit principalius membrum, tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita caput membris in suo ; et sic est ibi æqualitas proportionis.

Articulus iv.—*Utrùm vir et uxor possint emittere votum contra debitum matrimonii sine mutuo consensu.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor æqualiter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est art. præc. Sed licitum est viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in subsidium Terræ sanctæ. Ergo etiam hoc licitum est uxori. Et ideò cùm per hoc votum redditio debiti impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum prædictum emittere.

2. Præterea, non est expectandus in aliquo voto consensus alterius, qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire quin alter conjugum continentiam voveat vel simpliciter, vel ad tempus ; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiæ simpliciter, vel ad tempus, sine consensu alterius emittere.

3. Præterea, sicut in actu matrimoniali requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quòd debitum non petet, cùm in hoc sit suæ potestatis. Ergo pari ratione quòd debitum non reddet.

4. Præterea, nullus potest ex præcepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere, quia in illicitis non est obediendum. Sed prælatus superior posset præcipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere, et vovere, per quod à debiti redditione impediretur.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 5 : *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.*

Præterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed *vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor,* 1 Corinth. 7, 4. Ergo sine ejus consensu non potest

vir votum continentiæ facere vel simpliciter, vel ad tempus.

Respondeo dicendum quòd vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit. Unde de illis tantùm bonis potest esse votum quæ nostræ subjacent voluntati: qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur. Et ideò in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde cùm conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, per quam continentia impeditur, non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere; et si voverit, peccat, et non debet servare votum, sed agere pœnitentiam de voto malè facto.

Ad primum ergo dicendum quòd satis probabile est quòd uxor debeat velle continere ad tempus, subveniendo necessitati Ecclesiæ generalis. Et ideò in favorem negotiorum pro quibus crux ipsi datur, institutum est quòd vir possit absque consensu uxoris crucem accipere; sicut etiam posset domino suo terreno, à quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen omninò subtrahitur uxori jus suum, quia uxor potest eum sequi.

Nec est simile de uxore ad virum; quia cùm vir debeat regere uxorem, et non è converso, magis tenetur uxor sequi virum quàm è converso.

Et præterea, uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras quàm vir, et cum minori Ecclesiæ utilitate. Et ideò uxor non potest hoc votum facere sine viri consensu.

Ad secundum dicendum quòd alter conjugum dissentiens voto continentiæ alterius non peccat, quia non dissentit, ut bonum illius impediat, sed ne sibi præjudicium generetur.

Ad tertium dicendum quòd circa hoc est duplex opinio; quidam enim dicunt quòd unus absque consensu alterius potest vovere quòd non petet debitum, non autem quòd non reddet, quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquàm peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dùm oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire; ideò alii probabiliùs dicunt quòd neutrum potest unus sine consensu alterius vovere.

Ad quartum dicendum quòd sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo. Et ideò sicut uxor non potest debitum petere à viro contra salutem sui corporis, ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed propter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

Articulus v. — *Utrùm in diebus sacris impediatur petitio debiti.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo, quando invalescit. Sed possibile est quòd in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Præterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed contra, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris, ita aliqua tempora sunt sacra propter eamdem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

Respondeo dicendum quòd actus matrimonialis, quamvis culpâ careat, tamen quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideò in diebus in quibus spiritualibus præcipuè est vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum quòd tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio et multa hujusmodi, quæ adhibent etiam illi qui perpetuò continent.

Ad secundum dicendum quòd quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur totâ die se conservare idoneum ad orandum.

Articulus vi. — *Utrùm petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet. Gregorius enim dicit, in 1 Dialog., cap. 10, princ., quòd mulier quæ nocte cognita est à viro, manè ad processionem veniens, à diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccâsset. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit Exodi 19, 15: *Ne appropinquetis uxoribus vestris*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multò magis peccant mortaliter si tempore quo sacris novæ legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

Sed contra nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus est circumstantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale quod aliàs esset veniale.

Respondeo dicendum quòd debitum petere in die festivo non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati: unde non potest in infinitum aggravare. Et ideò non peccat mortaliter uxor, vel vir, si in die festo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum, si solâ delectationis causâ petatur, quàm si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad primum ergo dicendum quòd non fuit punita mulier illa propter hoc quòd debitum reddidit, sed quia postmodùm se temerè ad divina ingessit contra conscientiam.

Ad secundum dicendum quòd ex auctoritate illâ non potest probari quòd sit peccatum mortale, sed quòd sit incongruum. Multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de necessitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in novâ lege non exiguntur, quæ est lex spiritûs.

Articulus vii. — *Utrùm unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam non teneatur tempore festivo reddere debitum, quia peccantes et consentientes pariter puniuntur, ut patet Rom. 1. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo et ipse peccat.

2. Præterea, ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 7, 5: *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus*, etc. Ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

Respondeo dicendum quòd cùm mulier habeat potestatem in corpore viri, quantùm ad actum generationis spectat, et è converso, tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, et quâcumque horâ, salvâ debitâ honestate, quæ in talibus exigitur, quia non oportet quòd statim in publico reddat debitum.

Ad primum ergo dicendum quòd ille, quantùm in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore reddit; et ideò non peccat. Hoc enim est propter lubricum carnis divinitùs ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad secundum dicendum quòd non est aliqua hora ita determinata ad orandum, quin possit recompensari in aliis horis. Et ideò objectio non cogit.

QUÆSTIO LXV.

De pluralitate uxorum. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de pluralitate uxorum. Circa quod quæruntur quinque: 1° utrùm habere

plures uxores sit contra legem naturæ; 2° utrùm aliquando fuerit licitum; 3° utrùm habere concubinam sit contra legem naturæ; 4° utrùm accedere ad concubinam sit peccatum mortale; 5° utrùm aliquando licitum fuerit habere concubinam.

Articulus primus. — *Utrùm habere plures uxores sit contra legem naturæ.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 33, *qu.* 1, *art.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd habere plures uxores non sit contra legem naturæ. Consuetudo enim legi naturali non præjudicat. Sed habere plures uxores *peccatum non erat*, *quando mos erat*, ut dicit Augustinus, implic., lib. de Bono conjug., cap. 15 (et habetur in litterâ, 4, dist. 33). Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

2. Præterea, quicumque facit contra legem naturæ, facit contra præceptum; quia sicut lex scripta habet sua præcepta, ita et lex naturæ. Sed Augustinus dicit, loc. cit., et lib. 15 de Civit. Dei, cap. 38, ad fin., quòd habere plures uxores *non erat contra præceptum, quia nullâ lege erat prohibitum.* Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

3. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures fecundando. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

4. Præterea, *jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*, ut in principio Digestorum dicitur, l. 1, ff. de Just. et Jure. Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quòd sit tantùm una unius, cùm unus mas in multis animalibus pluribus feminis conjungatur. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

5. Præterea, secundùm Philosophum, 15 de Animal. (seu lib. 1 de Generat. animal., cap. 20), in generatione prolis mas se habet ad feminam sicut agens ad patiens, et artifex ad materiam. Sed non est contra ordinem naturæ quòd unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diversis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturæ quòd unus vir plures uxores habeat.

6. Sed contra, illud præcipuè videtur esse de jure naturali quod homini in institutione humanæ naturæ inditum est. Sed quòd sit una unius, in ipsâ institutione humanæ naturæ est ei inditum, ut patet Genes. 2, 24 : *Erunt duo in carne unâ.* Ergo est de lege naturæ.

7. Præterea, contra legem naturæ est quòd homo se ad impossibile obliget, et ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo contrahens cum unâ uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit ei reddere debitum, cùm petierit. Ergo contra legem naturæ est quòd postea alteri potestatem sui corporis tradat, quia non posset simul utrique reddere debitum, si simul peterent.

8. Præterea, de lege naturæ est : *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.* Sed vir nullo modo vellet quòd uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturæ faceret, si uxorem aliam superduceret.

9. Præterea, quicquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturæ. Sed zelus viri ad uxorem et uxoris ad virum naturalis est, quia in omnibus invenitur. Ergo cùm zelus sit *amor non patiens consortium in amato*, videtur quòd contra legem naturæ sit quòd plures uxores habeant unum virum.

Respondeo dicendum quòd omnibus rebus naturalibus insunt quædam principia quibus non solùm operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quæ consequantur rem aliquam ex naturâ sui generis, sive ex naturâ speciei, ut magneti competit ferri deorsùm ex naturâ sui generis, et attrahere ferrum ex naturâ suæ speciei.

Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturæ principia actionum sunt ipsæ formæ, à quibus operationes propriæ prodeunt convenientes fini, ita in his quæ cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus. Unde oportet quòd in vi cognitivâ sit naturalis conceptio, et in vi appetitivâ naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generis sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cætera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operationis ad finem, ideò naturalis conceptio est ei indita, quâ dirigitur ad operandum convenienter, quæ *lex naturalis*, vel *jus naturale* dicitur, in cæteris autem animalibus *æstimatio naturalis* vocatur. Bruta enim ex vi naturæ impelluntur ad agendum convenientes actiones, magis quàm regulentur, quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil aliud est quàm conceptio homini naturaliter indita, quâ dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant eis ex naturâ generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex naturâ speciei, ut ratiocinari, et hujusmodi. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturæ esse dicitur. Potest autem actio esse non conveniens fini vel principali, vel secundario; et sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omninò impedit finem, ut nimia superfluitas, aut defectus comestionis, impedit salutem corporis, quasi principalem finem comestionis, et bonam habitudinem in negotiis exercendis, qui est finis secundarius comestionis. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem, aut minùs decentem, perventionem ad finem principalem, vel secundarium ; sicut inordinata comestio quantùm ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconveniens fini, quasi omninò prohibens finem principalem, directè per legem naturæ prohibetur primis præceptis legis naturæ, quæ sunt in operabilibus sicut communes animi conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali ut faciens difficilem, vel minùs congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non quidem primis præceptis legis naturæ, sed secundis, quæ ex primis derivantur : sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent : et sic dicta actio contra legem naturæ esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem, qui quidem finis competit homini secundùm naturam sui generis : unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 12, à med.; et sic bonum matrimonii assignatur *proles.* Sed pro fine secundario, ut dicit Philosophus, ibid., habet in hominibus solis communicationem operum, quæ sunt necessaria in vitâ, ut supra dictum est, qu. 41, art. 1. Et secundùm hoc *fidem* sibi invicem debent, quæ est unum de bonis matrimonii. Habet ulteriùs alium finem, in quantum inter fideles est, scilicet significationem Christi et Ecclesiæ ; et sic bonum matrimonii dicitur *sacramentum.* Unde primus finis respondet matrimonio hominis, in quantum est animal; secundus, in quantum est homo; tertius, in quantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem, cùm unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis, et educandis filiis ex eis natis. Sed secundarium finem etsi non totaliter tollat, tamen multùm impedit, eo quòd non facilè potest esse pax in familiâ, ubi uni viro plures uxores junguntur; cùm non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum, et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem : sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eò quòd sicut Christus est unus, ita et Ecclesia una. Et ideò patet ex dictis quòd pluralitas uxorum quodammodò est contra legem naturæ, et quodammodò non.

Ad primum ergo dicendum quòd consuetudo non præjudicat legi naturæ quantùm ad prima præcepta ipsius, quæ sunt quasi communes animi conceptiones in speculativis. Sed ea quæ ex istis trahuntur, ut conclusiones, consuetudo auget, ut Tullius dicit, in 2 Rhet., scilicet de Invent., ali-

quant. ante fin., et similiter etiam minuit. Et hujusmodi est præceptum legis naturæ de unitate uxoris.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Tullius dicit, ibid., *res à naturâ profectas et à consuetudine approbatas legum metus et religio*, *sanxit.* Unde patet quòd illa quæ lex naturalis dictat, quasi ex principiis primis legis naturæ derivata, non habent vim coactivam per modum præcepti absolutè, nisi postquàm lege divinâ et humanâ sancita sunt. Et hoc est quod dicit Augustinus, quòd non faciebant contra legis præcepta, quia nullâ lege erat prohibitum.

Ad tertium patet solutio ex dictis in corp.

Ad quartum dicendum quòd jus naturale multipliciter accipitur. Primò enim aliquod jus dicitur naturale ex principio, quia à naturâ est inditum; et sic definit Tullius, in 2 Rhetor., loc cit., dicens: *Jus naturale est quod non opinio genuit, sed vis quædam innata inseruit.* Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quòd sint ex principio intrinseco, sed quia sunt à principio superiori movente, sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum cœlestium, naturales dicuntur, ut Commentator dicit in 3 de Cœlo et Mundo, comment. 28; ideò ea quæ sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cùm sint ex impressione et infusione superioris principii, scilicet Dei. Et sic accipitur ab Isidoro, qui dicit, lib. 5 Etym., cap. 4, quòd *jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur.* Tertiò dicitur jus naturale non solùm à principio, sed à materiâ, quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, à quâ homo est homo, ideò strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quæ ad homines tantùm pertinent, si sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantùm quæ naturalis ratio dictat de his quæ sunt homini aliisque communia. Et sic datur dicta definitio, scilicet: *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit.* Pluralitas ergo uxorum, quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum (quia jure divino prohibetur), et etiam contra jus naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet in corp., quia natura dictat hoc cuilibet animali secundùm modum convenientem speciei suæ. Unde etiam quædam animalia, in quibus ad educationem prolis requiritur sollicitudo utriusque, scilicet maris et feminæ, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum; sicut patet in turture et columbâ, et hujusmodi.

Ad quintum patet solutio ex dictis in corp.

Sed quia rationes inductæ in contrarium, videntur ostendere quòd pluralitas uxorum sit contra prima principia legis naturæ, ideò ad eas respondendum est.

Et dicendum ad sextum quòd natura humana absque omni defectu instituta est; et ideò non solùm sunt indita ei illa sine quibus matrimonii finis principalis esse non potest, sed etiam illa sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset: et hoc modo sufficit homini in ipsâ suî institutione habere unam uxorem, ut dictum est in corp. art.

Ad septimum dicendum quòd vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantùm ad omnia, sed solùm quantùm ad illa quæ matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, quantùm ad id ad quod matrimonium principaliter est institutum, scilicet ad bonum prolis, sed quantùm sufficit ad imprægnationem. Requirit autem hoc matrimonium, in quantum est ad remedium institutum (quod est secundarius ipsius finis), ut quolibet tempore debitum petenti reddatur. Et sic patet quòd accipiens plures uxores non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii. Et ideò pluralitas uxorum non est contra prima præcepta legis naturæ.

Ad octavum dicendum quòd illud præceptum legis naturæ: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris,* debet intelligi eâdem proportione servatâ. Non enim si prælatus non vult sibi resisti à subdito, ipse subdito resistere non debet. Et ideò non oportet ex vi illius præcepti quòd sicut vir non vult quòd uxor sua habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem, quia unum virum habere plures uxores, non est contra prima præcepta legis naturæ, ut dictum est in solut. præc. Sed unam uxorem habere plures viros, est contra prima præcepta legis naturæ, eò quòd per hoc, quantùm ad aliquid, totaliter tollitur, et, quantùm ad aliquid, impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solùm procreatio, sed etiam educatio. Ipsa enim procreatio prolis etsi non totaliter tollatur, quia contingit post imprægnationem primam iterùm mulierem imprægnari, ut dicitur 7 de Animal., cap. 4, ad fin., tamen multùm impeditur, quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantùm ad utrumque fetum, vel quantùm ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur, quia ex hoc quòd una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura necessaria est in educando. Et ideò nullâ lege, vel consuetudine, est permissum unam mulierem nubere plures viros, sicut è converso.

Ad nonum dicendum quòd naturalis inclinatio in appetitivâ sequitur naturalem conceptionem in cognitione. Et quia non ita est contra conceptionem naturalem quòd vir habeat plures uxores, sicut quòd uxor habeat plures viros, ideò affectus uxoris non tantùm refugit consortium in viro, sicut è converso. Et ideò tam in hominibus quàm in aliis animalibus invenitur major zelus maris ad feminam, quàm è converso.

ARTICULUS II. — *Utrùm aliquando licitum fuerit habere plures uxores.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd habere plures uxores non potuerit esse aliquando licitum, quia secundùm Philosophum, in 5 Ethic., cap. 7, in princip., *jus naturale semper et ubique habet potestatem eamdem.* Sed jure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet, art. præc. Ergo sicut modò non licet, ita nunquàm licuit.

2. Præterea, si aliquando licuit, hoc non fuit nisi quia vel per se licitum erat, vel per aliquam dispensationem: si primo modo, sic etiam nunc licitum esset; si secundo modo, hoc esse non potest, quia, secundùm Augustinum, lib. 26 contra Faust., cap. 3, ante med., *Deus cùm sit naturæ conditor, non facit aliquid contra rationes quas naturæ inseruit.* Cùm ergo naturæ nostræ Deus inseruerit quòd sit una unius, videtur quòd ipse contra hoc nunquàm dispensaverit.

3. Præterea, si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc non licet nisi illis quibus dispensatio fit. Non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta. Cùm ergo omnes communiter qui volebant plures uxores acciperent in veteri Testamento, nec ex hoc reprehendantur à lege, vel à prophetis, non videtur quòd fuerit ex dispensatione licitum.

4. Præterea, ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri. Sed causa dispensationis non potest alia poni quàm multiplicatio prolis ad cultum Dei, quæ etiam nunc necessaria est. Ergo adhuc talis dispensatio duraret, præcipuè cùm non legatur revocata.

5. Præterea, in dispensatione non debet prætermitti majus bonum propter minus bonum. Sed fides et sacramentum, quæ non videntur posse servari in matrimonio quo unus pluribus uxoribus conjungitur, sunt meliora quàm prolis multiplicatio. Ergo intuitu hujus multiplicationis dispensatio prædicta fieri non debuisset.

Sed contra, ad Galat. 3, 19, dicitur quòd *lex propter prævaricatores* (1) *posita est*, ut scilicet eos prohiberet. Sed lex vetus facit mentionem de pluralitate

(1) Vulgata, *transgressiones.*

uxorum sine aliquâ ejus prohibitione, ut patet Deuter. 21, 15 : *Si habuerit homo duas uxores*, etc. Ergo habendo duas uxores non erant prævaricatores, et ita erat licitum.

Præterea, hoc idem videtur exemplo ex sanctis patribus, qui plures leguntur habuisse uxores, cùm Deo essent acceptissimi, sicut Jacob, et David, et plures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. præc., ad 7 et 8, pluralitas uxorum esse dicitur contra legem naturæ, non quantùm ad prima præcepta ejus, sed quantùm ad secunda, quæ quasi conclusiones à primis præceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet secundùm diversas conditiones personarum, et temporum, et aliarum circumstantiarum, ideò conclusiones prædictæ à primis legis naturæ præceptis non procedunt, ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte; talis est enim tota materia moralis, ut patet per Philosophum, in lib. 1 Ethic., cap. 3, in princ., et cap. 7, ad fin. Et ideò ubi eorum efficacia deficit, licitè ea prætermitti possunt. Sed quia non est facile determinare hujusmodi varietates, ideò illi ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur ut licentiam præbeat legem prætermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia non extendere se debet, et talis licentia *dispensatio* dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitùs, sed divinitùs instituta; nec unquàm verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quæ ad legem naturæ qualitercumque pertinent. Et ideò in hoc à solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quæ quidem principaliter patribus sanctis facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore quo oportebat prædictum naturæ præceptum prætermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandæ. Semper enim principalior finis magis observandus est quàm secundarius. Unde cùm bonum prolis sit principalis matrimonii finis, ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum præceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet, art. præc.

Ad primum ergo dicendum quòd jus naturale semper et ubique, quantùm est de se, habet eamdem potentiam; sed per accidens, propter aliquod impedimentum, quandoque et alicubi potest variari, sicut ibidem Philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus. Semper enim et ubique dextra est melior quàm sinistra secundùm naturam, sed per aliquod accidens contingit aliquem esse ambidextrum, quia natura nostra variabilis est; et similiter est etiam de naturali justo, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad secundum dicendum quòd in Decretali quâdam de Divortiis, cap. *Gaudemus*, dicitur quòd nunquàm licuit plures habere uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habitâ. Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturæ inseruit, sed præter eas, quia rationes illæ non sunt ordinatæ ad semper, sed ut in pluribus, ut dictum est in corp. art. Sicut etiam non est contra naturam quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculosè, præter ea quæ frequenter solent evenire.

Ad tertium dicendum quòd qualis est lex, talis esse debet dispensatio legis. Unde quia lex naturæ est cordibus impressa, non oportuit dispensationem eorum quæ ad legem naturæ pertinent, lege scriptâ dari, sed per internam inspirationem fieri.

Ad quartum dicendum quòd veniente Christo fuit tempus plenitudinis gratiæ Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est. Et ideò non est eadem ratio dispensationis quæ erat ante Christi adventum, quando cultus Dei carnali propagatione multiplicabatur et conservabatur.

Ad quintum dicendum quòd proles, secundùm quòd est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam, quia secundùm quòd proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum servanda est potior quàm fides uxori servanda, quæ ponitur bonum matrimonii, et quàm significatio, quæ pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur. Et ideò non est inconveniens, si propter bonum prolis aliquid detrahitur aliis duobus bonis.

Nec tamen omninò tolluntur, quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo; quia quamvis non significaretur conjunctio Christi ad Ecclesiam, in quantum est una, significabatur tamen per pluralitatem uxorum distinctio graduum in Ecclesiâ; quæ quidem non solùm est in Ecclesiâ militante, sed etiam in triumphante. Et ideò illorum matrimonia aliquo modo significabant conjunctionem Christi ad Ecclesiam, non solùm militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in quâ sunt diversæ mansiones.

ARTICULUS III. — *Utrùm habere concubinam sit contra legem naturæ.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd habere concubinam non sit contra legem naturæ. Legis enim cæremonialia non sunt de lege naturæ. Sed fornicatio prohibetur, Actuum 15, inter alia cæremonialia legis, quæ ad tempus credentibus ex gentibus imponebantur. Ergo fornicatio simplex, quæ est accessus ad concubinam, non est contra legem naturæ.

2. Præterea, jus positivum à naturali jure profectum est, ut Tullius dicit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Sed secundùm jus positivum fornicatio simplex non prohibebatur; imò potiùs in pœnam secundùm antiquas leges mulieres lupanaribus tradendæ condemnabantur. Ergo habere concubinam non est contra legem naturæ.

3. Præterea, naturalis lex non prohibet quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus, et secundùm quid. Sed una mulier soluta potest dare viro soluto in perpetuum sui corporis potestatem, ut eâ utatur licitè cùm voluerit. Ergo non est contra legem naturæ, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

4. Præterea, quicumque re suâ utitur ut vult, nemini facit injuriam. Sed ancilla est res domini. Ergo si dominus eâ utatur ad libitum, nulli facit injuriam; et ita habere concubinam non est contra legem naturæ.

5. Præterea, quilibet potest alteri dare quod suum est. Sed uxor habet potestatem in corpore viri, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo si uxor velit, vir poterit alteri mulieri conjungi sine peccato.

Sed contra, secundùm omnes leges, filii qui de concubinâ nascuntur, sunt vituperabiles. Sed hoc non esset, nisi concubitus ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis. Ergo habere concubinam est contra legem naturæ.

Præterea, matrimonium est naturale, sicut dictum est, quæst. 41, art. 1. Sed hoc non esset, si sine præjudicio legis naturæ homo posset conjungi mulieri præter matrimonium. Ergo contra legem naturæ est concubinam habere.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. 1 huj. qu., illa actio dicitur esse contra legem naturæ, quæ non est conveniens fini debito quem natura intendit, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improportionata illi fini. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda et educanda; et ut hoc bonum quæreretur posuit delectationem in concubitu, ut Augustinus (1) dicit, lib. 1 de Nupt. et Concupisc., cap. 8. Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quæ in ipso est, non referendo in finem à naturâ intentum, contra naturam facit; et similiter etiam nisi fit talis concubitus qui

(1) Ita restituendum hìc, ut in Sentent. dist. 33, qu. 1, art. 3, jam factum est. Edit. omnes, *Constantinus*, absque ullo indice loci.

ad illum finem convenienter ordinari possit. Et quia res à fine ut plurimùm nominantur, tanquàm à potiori, sicut conjunctio matrimonii à prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quæritur, ita concubinæ nomen illam conjunctionem exprimit quâ solus concubitus propter seipsum quæritur. Et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quærat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solùm intelligitur ipsius procreatio, per quam proles *esse* accipit, sed etiam educatio, et instructio, per quam accipit nutrimentum et disciplinam à parentibus; in quibus tribus parentes proli tenentur, secundùm Philosophum, 8 Ethic., cap. 11, et 12. Cùm autem educatio et instructio prolis à parentibus debeantur per longum tempus, exigit lex naturæ ut pater et mater in longum tempus commaneant, ad subveniendum communiter proli. Unde et aves, quæ communiter nullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur à mutuâ societate, quæ incipit à concubitu. Hæc autem obligatio ad commanendum fœminam marito matrimonium facit. Et ideò patet quòd accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quæ concubina vocatur, est contra legem naturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd in gentibus, quantùm ad multa, lex naturæ offuscata erat: unde accedere ad concubinam malum non reputabant; sed passim fornicatione, quasi re licitâ, utebantur, sicut et aliis quæ erant contra cæremonias Judæorum, quamvis non essent contra legem naturæ. Et ideò apostoli immiscuerunt prohibitionem fornicationis cæremonialibus, propter discretionem quæ erat in utroque inter Judæos et gentiles.

Ad secundum dicendum quòd ex prædictâ obscuritate, scilicet in quam ceciderunt gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. 1, lex illa processit, et non ex instinctu legis naturæ. Unde prævalente christianâ religione, lex illa extirpata est.

Ad tertium dicendum quòd in aliquibus sicut nullum inconveniens sequitur, si rem aliquam quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat, ita etiam nec si tradat ad tempus; et sic neutrum est contra legem naturæ. Ita autem non est in proposito, et ideò ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quòd injuria justitiæ opponitur. Lex autem naturalis non solùm prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturæ est quòd aliquis immoderatè comedat, quamvis talis rebus utens suis nulli injuriam faciat.

Et præterea ancilla, quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res ipsius ad concubitum.

Et iterùm interest qualiter quisque re suâ utatur. Facit enim talis injuriam proli procreandæ, ad cujus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum quòd mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantùm ad omnia, sed solùm quantùm ad matrimonium; et ideò non potest contra bonum matrimonii corpus viri alteri tradere.

Articulus iv. — *Utrùm accedere ad concubinam sit peccatum mortale.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd accedere ad concubinam non sit peccatum mortale. Majus enim peccatum est mendacium quàm fornicatio simplex; quod patet ex hoc quòd Judas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recusavit mendacium, dicens: *Certè mendacii arguere nos non poterit*, Gen. 38, 23. Sed mendacium non est semper peccatum mortale. Ergo neque fornicatio simplex.

2. Præterea, peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitum concubinæ morte, nisi in aliquo casu, ut patet Deuteron. 22. Ergo non est peccatum mortale.

3. Præterea, secundùm Gregorium, implic., lib 33 Moral., cap. 11, ante med., peccata carnalia sunt minoris culpæ quàm spiritualia. Sed non omnis superbia, aut avaritia (quæ sunt spiritualia peccata), est peccatum mortale. Ergo non omnis fornicatio, quæ est peccatum carnale, est mortale peccatum.

4. Præterea, ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum, quia magis peccat qui minori tentatione vincitur. Sed concupiscentia maximè instigat ad venerea. Ergo cùm actus gulæ non semper sit peccatum mortale, nec fornicatio simplex erit mortale.

Sed contra, nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Sed fornicarii excluduntur à regno Dei, ut patet 1 ad Cor. 6. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, sola peccata mortalia crimina dicuntur. Sed omnis fornicatio est crimen, ut patet Tob. 4, 13: *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquàm patiaris crimen scire.* Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd, sicut in 2 lib., dist. 42, qu. 1, art. 4, dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia per quos fœdus amicitiæ hominis ad Deum, et hominis ad hominem violatur. Hæc enim sunt contra duo præcepta charitatis, quæ est animæ vita. Et ideò cùm concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit, non est dubium quin fornicatio simplex de suî ratione est peccatum mortale, etiamsi lex scripta non esset.

Ad primum ergo dicendum quòd frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum; et ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset

Ad secundum dicendum quòd peccatum non dicitur mortale, quia morte temporali puniatur, sed quia punitur morte æternâ. Unde etiam furtum, quod est peccatum mortale, et multa alia interdùm non puniuntur per leges temporali morte. Et similiter etiam est de fornicatione.

Ad tertium dicendum quòd sicut non quilibet motus superbiæ est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriæ, quia primi motus luxuriæ et hujusmodi sunt peccata venialia, et etiam concubitus matrimonialis interdùm. Sed tamen aliqui luxuriæ actus sunt peccata mortalia, aliquibus motibus superbiæ venialibus existentibus, quia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum secundùm genus, non quantùm ad singulos actus.

Ad quartum dicendum quòd illa circumstantia efficacior est ad aggravandum, quæ magis appropinquat ad speciem peccati. Unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materiâ circa quam est, gravitatem habet majorem quàm inordinata comestio, cùm sit circa ea quæ pertineat ad fovendum fœdus societatis humanæ, ut dictum est in corp.; et ideò ratio non sequitur.

Articulus v. — *Utrùm aliquando licitum fuerit concubinam habere.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquando licitum fuerit concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem est de lege naturæ, ita non habere concubinam. Sed aliquando licuit plures uxores habere. Ergo et habere concubinam.

2 Præterea, non potest aliqua simul esse ancilla et uxor: unde secundùm legem ex hoc ipso quòd ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur. Sed aliqui amicissimi Deo leguntur ad suas accessisse ancillas, sicut Abraham et Jacob Ergo illæ non erant uxores; et sic aliquando licuit concubinas habere.

3. Præterea, illa quæ in matrimonium ducitur, non potest ejici, et filius ejus debet esse hæreditatis particeps. Sed Abraham ejecit Agar, et filius ejus non fuit hæres; Gen. 21. Ergo non fuit uxor Abrahæ.

Sed contra, ea quæ sunt contra præcepta Decalogi,

nunquàm licuerunt. Sed habere concubinam est contra præceptum Decalogi, scilicet *non mœchaberis*; Ergo nunquàm fuit licitum.

Præterea, Ambrosius dicit in libro de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham, cap. 4, ante med.): *Viro non licet quod mulieri non licet.* Sed nunquàm licuit mulieri ad alium virum accedere, dimisso viro proprio. Ergo nec viro unquàm licuit concubinam habere.

Respondeo dicendum, quod Rabbi Moyses dicit, lib. 3 *Dux errant.*, cap. 1, aliquant. à princ., quòd ante tempus legis fornicatio non erat peccatum: quod probat ex hoc quòd Judas cum Thamar concubuit. Sed ista ratio non cogit. Non enim necesse est filios Jacob à peccato mortali excusari, cùm accusati fuerint apud patrem crimine pessimo, et in Joseph necem et venditionem consenserint.

Et ideò dicendum est quòd cùm habere concubinam non matrimonio junctam sit contra legem naturæ, ut dictum est art. 3 huj. quæst., nullo tempore secundùm se licitum fuit, nec etiam ex dispensatione. Sicut enim ex dictis patet, ibid., concubitus cum eâ quæ non est matrimonio juncta, non est conveniens actio ad bonum prolis, quod est principalis finis matrimonii. Et ideò est contra prima præcepta legis naturæ, quæ dispensationem non recipiunt. Unde ubicumque legitur in veteri Testamento, aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit à peccato mortali excusari, oportet eas esse matrimonio junctas, et tamen concubinas dici, quia aliquid habebant de ratione uxoris, et aliquid de ratione concubinæ. Secundùm enim quòd matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis, uxor viro conjungitur indissolubili conjunctione, vel saltem diuturnâ, ut ex dictis patet, art. 1, huj. qu., et circa hoc non est aliqua dispensatio. Sed quantùm ad secundum finem, qui est dispensatio familiæ, et communicatio operum, uxor conjungitur viro ut socia. Et hoc deerat in his quæ concubinæ nominabantur. In hoc enim poterat esse dispensatio, cùm sit secundarius matrimonii finis. Et ex hâc etiam parte habebant aliquid simile concubinis, ratione cujus concubinæ nominabantur.

Ad primum ergo dicendum quòd habere plures uxores non est contra prima præcepta legis naturæ, sicut habere concubinam, ut ex dictis patet, art. 1 huj. qu., ad 7 et 8; et ideò ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quòd antiqui patres eâ dispensatione quâ plures habebant uxores, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant enim uxores quantùm ad principalem et primarium finem matrimonii; sed non quantùm ad aliam conjunctionem, quæ respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur, cùm non possit simul esse socia et ancilla.

Ad tertium dicendum quòd sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicetur qu. 67, art. 6, ita ex eâdem dispensatione licuit Abrahæ ejicere Agar, ad significandum mysterium quod Apostolus explicat Galat. 4. Quòd etiam ille filius hæres non fuerit, ad mysterium pertinet, ut ibidem patet; sicut et quòd Esaü filius liberæ hæres non fuit, ut patet Rom. 9. Similiter etiam propter mysterium factum fuit ut filii Jacob ex ancillis et liberis nati hæredes essent, ut Augustinus dicit, tract. 11 in Joan., cir. med., quia *Christo nascuntur in baptismo filii, et hæredes tam per bonos, quos libera significat, quàm per malos ministros, qui per ancillas significantur.*

QUÆSTIO LXVI.

De bigamiâ, et irregularitate ex eâ contractâ. — (In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bigamiâ, et irregularitate ex eâ contractâ.

Circa quod quæruntur quinque: 1° utrùm illi bigamiæ quæ est ex hoc quòd aliquis duas uxores successivè habuerit, sit irregularitas annexa; 2° utrùm irregularitatem contrahat qui simul duas uxores habuit; 3° utrùm irregularitas contrahatur ex hoc quòd quis uxorem non virginem accipit; 4° utrùm bigamia per baptismum solvatur; 5° utrùm cum bigamo liceat dispensare.

Articulus primus. — *Utrùm bigamiæ irregularitas sit annexa.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 27, *quæst.* 3, *art.* 1 *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd illi bigamiæ, quæ est ex hoc quòd aliquis duas uxores successivè habuit, non sit irregularitas annexa, quia multitudo et unitas consequuntur ens. Cùm ergo non ens non faciat multitudinem aliquam, ille qui habet successivè duas uxores, quando una est in *esse*, alia in *non esse*, ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui secundùm Apostolum ab episcopatu prohibetur, 1 Timoth. 3, et Tit. 1.

2. Præterea, majus signum incontinentiæ apparet in eo qui plures fornicariè cognoscit, quàm in eo qui plures uxores successivè habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis. Ergo nec ex secundo.

3. Præterea, si bigamia irregularitatem causat, hoc est aut ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulæ. Sed non ratione primi, quia sic si aliquis cum unâ contraxisset per verba de præsenti, et eâ mortuâ ante carnalem copulam subsecutam, duceret aliam, efficeretur irregularis, quod est contra decretum Innocentii III, cap. *Dubium*, de Bigamiâ. Nec iterùm ratione secundi, quia secundùm hoc etiam qui plures fornicario concubitu cognosceret, irregularis esset, quod falsum est. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat.

Respondeo dicendum quòd aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum constituitur; et ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Defectus autem in sacramento est quando sacramenti significatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ est unius ad unam. Et ideò requiritur ad perfectam significationem sacramenti, quòd vir sit tantùm unius uxoris vir, et uxor sit tantùm unius viri uxor. Et ideò bigamia, quæ hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt quatuor modi bigamiæ: primus est cùm quis plures habet uxores de jure successivè; secundus, cùm simul habet plures, unam de jure, aliam de facto; tertius, cùm habet plures successivè, unam de jure, aliam de facto; quartus, quando viduam ducit in uxorem. Et ideò in omnibus his est irregularitas adjuncta. Alia autem causa consequens assignatur, quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere, tum quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta, tum quia spiritualia docent, et in spiritualibus occupari debent. Unde cùm concupiscentia maximè spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod signum concupiscentiæ permanentis in eis apparere; quod quidem apparet in bigamis, qui unâ uxore contenti esse noluerunt. Tamen prima ratio est melior.

Ad primum ergo dicendum quòd multitudo plurium uxorum simul existentium est multitudo simpliciter; et ideò talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat, et propter hoc tollitur sacramentum. Sed multitudo plurium uxorum successivè est multitudo secundùm quid; et ideò non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantùm ad suî essentiam, sed quantùm ad suî perfectionem, quæ requiritur in illis qui sunt sacramentorum dispensatores.

Ad secundum dicendum quòd quamvis sit in fornicariis majoris concupiscentiæ signum, non tamen concupiscentiæ ita adhærentis, quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur; et ideò non est defectus sacramenti.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., bigamia causat irregularitatem, in quantum tollit perfectam significationem sacramenti, quæ qui-

dem consistit et in conjunctione animorum, quæ fit per consensum, et in conjunctione corporum; et ideò ratione utriusque simul oportet esse bigamiam, quæ irregularitatem faciat. Unde per decretum Innocentii III, obviatur ei quod Magister in litterâ, 4, dist. 27, dicit, scilicet quòd solus consensus per verba de præsenti sufficit ad irregularitatem inducendam.

Articulus ii. — *Utrùm irregularitas sit annexa bigamiæ, quæ contingit ex hoc quòd homo habet duas uxores, unam de jure, et alteram de facto.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd irregularitas non sit annexa bigamiæ, quæ contingit ex hoc quòd homo habet duas uxores simul, vel successivè, unam de jure, aliam de facto, quia ubi nullum est sacramentum, non potest esse defectus sacramenti. Sed quando aliquis contrahit de facto cum aliquâ, et non de jure, non est ibi aliquod sacramentum, quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo cùm irregularitas non consequatur bigamiam, nisi propter defectum sacramenti, videtur quòd talem bigamiam irregularitas non consequatur.

2. Præterea, aliquis accedens ad illam cum quâ contraxit de facto, et non de jure, committit fornicationem, si non habeat aliquam uxorem legitimam, vel adulterium, si habeat. Sed dividere carnem suam in plures per fornicationem vel adulterium, non causat irregularitatem. Ergo nec dictus bigamiæ modus.

3. Præterea, contingit quòd aliquis antequàm cognoscat carnaliter illam cum quâ de jure contraxit, cum aliâ contrahat de facto, non de jure, et eam carnaliter cognoscat, sive primâ mortuâ, sive vivente: talis contraxit cum pluribus vel de jure, vel de facto, et tamen non est irregularis, quia carnem suam non divisit in plures. Ergo ex prædicto modo bigamiæ non contrahitur irregularitas.

Respondeo dicendum quòd in duobus secundis modis bigamiæ contrahitur irregularitas, quia quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quædam sacramenti similitudo. Unde isti duo modi sunt secundarii, et primus est principalis in irregularitate causandâ.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti, quæ non est in fornicario, vel adulterino concubitu. Et ideò non est simile.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd in tali casu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfectam significationem suam: tamen si per judicium Ecclesiæ compellatur ad primam redire, et eam cognoscere, statim efficitur irregularis, quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.

Articulus iii. — *Utrùm contrahatur irregularitas ex hoc quòd aliquis ducit uxorem non virginem.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non contrahatur irregularitas ex hoc quòd aliquis ducit uxorem non virginem, quia plus impeditur aliquis ex defectu proprio quàm alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non efficitur irregularis. Ergo multò minùs, si uxor ejus virgo non sit.

2. Præterea, potest esse quòd aliquis defloraverit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis autem non videtur fieri irregularis, quia non divisit carnem suam in plures, nec etiam uxor ejus; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiæ non causat irregularitatem.

3. Præterea, nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam corruptam fuisse, cognoscens eam. Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Præterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quàm præcedens. Sed si uxor, postquàm est consummatum matrimonium, ab alio cognoscatur, non efficitur vir irregularis; aliàs puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse, postquàm hoc sciat, quòd reddat ei debitum poscenti, antequàm de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quòd ille modus bigamiæ non causet irregularitatem.

Sed contra est quod Gregorius dicit, lib. 2 Regist., indict. 10, epist. 25: *Præcipimus ne unquàm illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus in uxorem, aut ignorantem litteras, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatam, vel pœnitentiæ, vel curiæ, aut cuilibet conditioni obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere.*

Respondeo dicendum quòd in conjunctione Christi et Ecclesiæ unitas ex utrâque parte invenitur. Et ideò sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti; sed tamen diversimodè, quia ex parte viri requiritur quòd aliam non duxerit in uxorem, non quòd sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur quòd etiam sit virgo. Cujus ratio à decretistis assignatur, quia sponsus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit episcopus, in quâ sunt multæ corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit. Et ideò ex parte sponsæ requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quòd aliquis episcopus fieri possit. Sed hæc ratio est expressè contra Apostolum, ad Ephes. 5, 25: *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam.* Ex quo apparet quòd uxor significat Ecclesiam, et sponsus Christum; et iterùm, 23: *Quoniam vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ.*

Et ideò alii dicunt quòd per sponsum significatur Christus, per sponsam Ecclesia triumphans, in quâ non est aliqua macula. Christus autem habuit primò Synagogam, quasi concubinam; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus habuit priùs concubinam. Sed hoc est valdè absurdum, quia sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia. Unde illi qui tempore Synagogæ Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiæ, in quâ Deo servimus, pertinebant. Et præterea hoc est expressè contra illud quod habetur Jerem. 3, Ezech. 16, et Oseæ 2, ubi expressè fit mentio de desponsatione Synagogæ. Unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et præterea secundùm hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis, quod est absurdum. Et ideò gentilitas, priusquàm desponsaretur à Christo in fide Ecclesiæ, corrupta fuit à diabolo per idololatriam.

Et ideò aliter dicendum quòd defectus in ipso sacramento causat irregularitatem. Corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quæ præcessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio; sed facit defectum ex parte alterius, quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum: et ideò ex termino specificatur, qui etiam est respectu illius actûs quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis susceptiva, sicut efficitur vir irregularis ex hoc quòd ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quòd corruptus contrahit, ita fieret mulier irregularis, si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corrupta; nisi in alio matrimonio priùs corrupta fuisset.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd in tali casu sunt diversæ opiniones. Tamen probabilius est quòd non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

Ad tertium dicendum quòd irregularitas non est pœna inflicta, sed defectus quidam sacramenti. Et ideò non oportet quòd semper sit voluntaria bigamia, ad hoc quòd irregularitatem causet. Et ideò ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est, eam cognoscens.

Ad quartum dicendum quòd si mulier fornicetur

post matrimonium contractum, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterii eam iteratò cognoscat, quia aliàs corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed si etiam per jus compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conscientiâ propriâ, illâ petente, debitum reddat, ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur, quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quod dictum est, est probabilius, quia hìc non requiritur quòd sit peccatum (1), sed significatio tantùm.

Articulus iv. — *Utrùm bigamia solvatur per baptismum.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bigamia per baptismum solvatur. Dicit enim Hieronymus in Epist. ad Titum, sup. illud cap. 1 : *Unius uxoris vir*, quòd si quis ante baptismum plures uxores habuit, vel unam ante et aliam post, non est bigamus. Ergo bigamia per baptismum solvitur.

2. Præterea, qui facit quod majus est facit quod minus est. Sed baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius quàm irregularitas. Ergo tollit bigamiæ irregularitatem.

3. Præterea, baptismus tollit omnem pœnam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiæ est hujusmodi. Ergo, etc.

4. Præterea, bigamus est irregularis, in quantum deficit à repræsentatione Christi. Sed per baptismum plenè Christo conformamur. Ergo solvitur illa irregularitas.

5. Præterea, sacramenta novæ legis sunt magis efficacia quàm sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis solvebant irregularitates, ut in princ. lib. 4 Sentent. dictum est à Magistro. Ergo et baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in novâ lege, solvit irregularitatem ex bigamiâ contractam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. de Bono conjug., cap. 18, à princ. : *Acutiùs intelligunt qui nec eum qui catechumenus aut paganus habuit alteram, ordinandum censuerunt, quia de sacramento agitur, non de peccato.*

Præterea, sicut idem ibidem dicit, *femina, si catechumena vel pagana vitiata est, non potest inter Dei virgines post baptismum consecrari.* Ergo eâdem ratione nec bigamus ante baptismum ordinari.

Respondeo dicendum quòd baptismus solvit culpas, et non solvit conjugia. Unde cùm ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per baptismum tolli non potest, ut Augustinus dicit, loc. cit.

Ad primum ergo dicendum quòd in casu isto non tenetur Hieronymi opinio ; nisi fortè velimus eum exponere, quòd loquitur quantùm ad faciliorem dispensationem (2).

Ad secundum dicendum quòd non oportet quòd illud quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad illud ordinatum ; et hoc deficit in proposito, quia baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

Ad tertium dicendum quòd hoc intelligendum est de pœnis quæ consequuntur ex actuali peccato, quasi inflictæ, vel infligendæ ; non enim aliquis per baptismum virginitatem recuperat, nec similiter carnis indivisionem.

Ad quartum dicendum quòd baptismus conformat Christo quantùm ad virtutem mentis, sed non quantùm ad statum carnis, qui consideratur in virginitate, vel divisione carnis.

Ad quintum dicendum quòd illæ irregularitates ex levibus causis non perpetuis erant contractæ ; et ideò etiam per illa sacramenta auferri poterant. Et iterùm erant ad hoc ordinata ; non autem baptismus ad hoc ordinatur.

(1) Al., *quid sit peccatum.*

(2) Ita edit. Patav. Nicolaius, *ad superioris dispensationem.* Vetus exemplum an. 1486, *ad sanctiorem dispensationem.*

Articulus v. — *Utrùm cum bigamo liceat dispensare.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd cum bigamo non liceat dispensare, quia extra. de Bigamis, cap. *Nuper*, dicitur : *Cum clericis, qui in quantum in ipsis fuit, secundas sibi mulieres conjunxerint matrimonialiter ; tanquàm cum bigamis non licet dispensare.*

2. Præterea, contra jus divinum non licet dispensare. Sed omnia quæ in canone dicuntur, ad jus divinum pertinent. Cùm ergo Apostolus in Scripturâ canonicâ dicat : *Oportet episcopum unius uxoris virum esse*, 1 Timoth. 3, 2, videtur quòd in hoc non possit dispensari.

3. Præterea, nullus potest dispensari in his quæ sunt de necessitate sacramenti. Sed non esse irregularem est de necessitate sacramenti ordinis ; cùm significatio, quæ est sacramento essentialis, desit in eo qui est irregularis. Ergo non potest in hoc dispensari.

4. Præterea, hoc quod rationabiliter factum est, non potest rationabiliter mutari. Si ergo potest rationabiliter dispensari cum bigamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas, quod est inconveniens.

Sed contra est quòd Lucius papa dispensavit cum episcopo Panormitano, qui erat bigamus, ut hab. in Glos. sup. cap. *Lector*, dist. 34.

Præterea, Martinus papa dicit (hab. inter capitula Martini Bracharensis, cap. 43, et loco mox cit.) : *Lector si viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat ; aut si necessitas fuerit, subdiaconus fiat, nihil autem supra : similiter si bigamus fuerit.* Ergo ad minus usque ad subdiaconatum cum eo dispensari potest.

Respondeo dicendum quòd bigamiæ non est adjuncta irregularitas de jure naturali, sed de jure positivo ; nec iterùm est de essentialibus ordinis quòd aliquis non sit bigamus, quod patet ex hoc quòd si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem accipit. Et ideò papa potest dispensare in tali irregularitate totaliter, sed episcopus quantùm ad minores ordines ; et quidam dicunt quòd etiam quantùm ad majores in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum.

Ad primum ergo dicendum quòd per illam Decretalem ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent ; non quòd subtrahatur simpliciter potestas papæ dispensandi in talibus.

Ad secundum dicendum quòd hoc est verum quantùm ad ea quæ sunt de jure naturali, et quantùm ad ea quæ sunt de necessitate sacramentorum et fidei. Sed in aliis quæ sunt de institutione apostolorum, cùm Ecclesia habeat nunc eamdem potestatem statuendi et destituendi, quam tunc habuit, potest per eum qui primatum tenet in Ecclesiâ, dispensari.

Ad tertium dicendum quòd non quælibet significatio est de essentiâ sacramenti, sed tantùm illa quæ pertinet ad officium (1) sacramenti ; et talis non tollitur per irregularitatem.

Ad quartum dicendum quòd in particularibus non potest inveniri ratio quæ omnibus competat æqualiter, propter eorum diversitatem. Et ideò quod universaliter statutum est rationabiliter, consideratis his quæ in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato.

QUÆSTIO LXVII.

De libello repudii. — (*In septem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de libello repudii.

Circa quod quæruntur septem : 1° utrùm inseparabilitas matrimonii sit de lege naturæ ; 2° utrùm repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem ; 3° utrùm sub lege Moysi fuerit licitum ; 4° utrùm liceat uxori repudiatæ alium virum accipere ; 5° utrùm liceat viro repudiatam à se iterùm ducere ; 6° utrùm

(1) Nicolaius, *ad effectum.*

causa repudii fuerit odium uxoris; 7° utrùm causæ repudii deberent in libello scribi.

Articulus primus. — *Utrùm inseparabilitas uxoris sit de lege naturæ.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 33, *qu.* 2, *art.* 7 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inseparabilitas uxoris non sit de lege naturæ. Lex enim naturæ communis est apud omnes. Sed nullâ lege præter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturæ.

2. Præterea, sacramenta non sunt de lege naturæ. Sed inseparabilitas matrimonii ad sacramenti bonum pertinet. Ergo non est de lege naturæ.

3. Præterea, conjunctio viri et feminæ in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem, et educationem, et instructionem. Sed hæc omnia aliquo certo tempore consummantur. Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere sine aliquo præjudicio legis naturæ.

4. Præterea, ex matrimonio principaliter quæritur bonum prolis. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum prolis, quia, ut dicunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliquâ fœminâ prolem accipere, qui tamen ex aliâ accipere posset, et quæ etiam ab alio viro imprægnaretur. Ergo inseparabilitas matrimonii magis est contra legem naturæ quàm de lege naturæ.

Sed contra, illud præcipuè est de lege naturæ quod natura benè instituta accepit in suî principio. Sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet, Matth. 19. Ergo est de lege naturæ.

Præterea, de lege naturæ est quòd homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodò contrarius esset Deo, si separaret *quos Deus conjunxit*. Cùm ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii, Matth. 19, videtur quòd sit de lege naturæ.

Respondeo dicendum quòd matrimonium ex intentione naturæ ordinatur ad educationem prolis, non solùm ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturæ est quòd parentes filiis thesaurizent, et filii parentum hæredes sint; 2 Cor. 12. Et ideò cùm proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuò permanere indivisam, secundùm legis naturæ dictamen. Et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd sola lex Christi humanum genus ad perfectum adduxit, reducens illud in statum novitatis naturæ. Unde et in lege Moysi, et in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturæ erat; hoc enim soli legi spiritûs vitæ reservatum est.

Ad secundum dicendum quòd inseparabilitas competit matrimonio, secundùm quòd est signum perpetuæ conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et secundùm quòd est in officium naturæ ad bonum prolis ordinatum, ut dictum est in corp. Sed quia separatio matrimonii magis directè repugnat significationi sacramenti quàm prolis bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est, qu. 65, art. 2, ad 5, inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur quàm in bono prolis; quamvis in utroque intelligi possit: et secundùm quòd pertinet ad bonum prolis, erit de lege naturæ, non autem secundùm quòd pertinet ad bonum sacramenti.

Ad tertium patet solutio ex dictis in corp., et in solut. præc.

Ad quartum dicendum quòd matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune, ratione principalis finis, qui est bonum prolis; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum personæ matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiæ. Et ideò in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quàm quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter. Et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus ii. — *Utrùm potuerit esse licitum per dispensationem uxorem dimittere.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd uxorem dimittere per dispensationem esse licitum non potuerit. Illud enim quod est in matrimonio contra bonum prolis, est contra prima præcepta legis naturæ, quæ indispensabilia sunt. Sed dimissio uxoris est hujusmodi, ut ex dictis patet, art. præc. Ergo, etc.

2. Præterea, concubina differt ab uxore præcipuè in hoc quòd non est inseparabiliter juncta. Sed habere concubinam fuit indispensabile. Ergo et dimittere uxorem.

3. Præterea, homines ita sunt modò receptibiles dispensationis, sicut fuerunt olim. Sed modò non potest dispensari cum aliquo ut uxorem dimittat. Ergo nec olim.

Sed contra, Agar cognita est ab Abraham uxorio affectu, ut dictum est quæst. 65, art. 5, ad 2 et 3. Sed ipse eam præcepto divino ejecit, et non peccavit; Gen. 21. Ergo potuit per dispensationem fieri licitum quòd homo uxorem dimitteret.

Respondeo dicendum quòd dispensatio in præceptis præcipuè quæ sunt aliquo modo legis naturæ, est sicut mutatio cursûs naturalis rei, qui quidem mutari dupliciter potest: uno modo ex aliquâ causâ naturali, per quam alia causa naturalis impeditur à cursu suo, sicut est in omnibus quæ in minori parte casualiter accidunt in naturâ; sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium quæ sunt semper, sed quæ sunt frequenter. Alio modo per causam penitùs supernaturalem, sicut in miraculis accidit: et hoc modo potest mutari cursus naturalis, non solùm qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper; ut patet in statione solis tempore Josue, et reditu ejus tempore Ezechiæ, et de eclipsi miraculosâ tempore passionis Christi. Sic etiam ratio dispensationis in præceptis legis naturæ quandoque est in causis inferioribus: et sic dispensatio cadere potest supra secunda præcepta legis naturæ, non autem supra prima, quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est, quæst. 65, art. 1, de pluralitate uxorum, et hujusmodi. Aliquando autem est tantùm in causis superioribus: et tunc potest dispensatio esse divinitùs etiam contra prima præcepta legis naturæ, ratione alicujus mysterii divini significandi, vel ostendendi; sicut patet de dispensatione in præcepto Abrahæ facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas, sicut etiam in miraculis accidit. Si ergo inseparabilitas matrimonii inter prima præcepta legis naturæ contineatur, solùm hoc secundo modo sub dispensatione cadere potuit. Si autem sit inter secunda præcepta legis naturæ, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda præcepta legis naturæ contineri. Inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod est principalis matrimonii finis, nisi quantùm ad hoc quòd per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam præparationem eorum quæ sunt necessaria in vitâ. Hujusmodi autem præparatio non est de primâ intentione naturæ, secundùm quam omnia sunt communia. Et ideò non videtur esse contra primam intentionem naturæ dimissio uxoris, et per consequens nec contra prima præcepta, sed contra secunda legis naturæ. Unde etiam primo modo sub dispensatione videtur posse cadere.

Ad primum ergo dicendum quòd in bono prolis, secundùm quòd est de primâ intentione naturæ, intelligitur procreatio, et nutritio, et instructio, quòusque proles ad perfectam ætatem ducatur. Sed quòd ei provideatur in posterum per hæreditatis et aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturæ intentionem.

Ad secundum dicendum quòd habere concubinam

est contra bonum prolis, quantùm ad id quod natura in eo primâ intentione intendit, scilicet educationem, et instructionem, quæ requirit diuturnam commansionem parentum, quod non est in concubinâ, quæ ad tempus assumitur. Et ideò non est simile. Tamen quantùm ad secundam intentionem, etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet Oseæ 1.

Ad tertium dicendum quòd inseparabilitas quamvis sit de secundâ intentione matrimonii, prout est in officium naturæ, est tamen de primâ intentione ipsius, prout est sacramentum Ecclesiæ. Et ideò ex quo institutum est ut sit Ecclesiæ sacramentum, manente tali institutione, non potest sub dispensatione cadere, nisi fortè secundo modo dispensationis.

Articulus iii. — *Utrùm sub lege Moysis licitum fuerit uxorem dimittere.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sub lege Moysis fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus consentiendi est non prohibere, cùm prohibere possis. Consentire autem illicito est illicitum. Cùm ergo Moyses non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit, quia *lex sancta* est, ut dicitur Rom. 7, 12, videtur quòd repudium fuerit aliquando licitum.

2. Præterea, prophetæ locuti sunt Spiritu sancto inspirante, ut patet 2 Pet. 1. Sed Malach. 2, 16, dicitur : *Cùm odio habueris, dimitte.* Ergo cùm illud quod Spiritus sanctus inspirat, non sit illicitum, videtur quòd repudium uxoris non semper fuerit illicitum.

3. Præterea, Chrysostomus dicit (alius auctor, hom. 32 in Op. imperf., ante med.) quòd sicut apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii. Sed secundæ nuptiæ non sunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris sub lege Moysis.

4. Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 19, quòd libellus repudii datus est à Moyse Judæis *propter duritiam cordis eorum.* Sed duritia cordis eorum non excusabat eos à peccato. Ergo nec lex de libello repudii.

5. Præterea, Chrysostomus dicit super Matth., loc. cit., quòd *Moyses dando libellum repudii, non justitiam Dei monstravit, sed à peccato abstulit culpam peccandi* (1) ; *ut quasi secundùm legem agentibus Judæis peccatum eorum non videretur esse peccatum.*

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd illi qui sub lege uxorem dato libello repudii dimittebant, non excusabantur à peccato, quamvis excusarentur à pœnâ secundùm legem infligendâ; et propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisisse. Et sic ponunt quatuor modos permissionis : unum per privationem præceptionis, ut quando majus bonum non præcipitur, minus bonum permitti dicitur : sicut Apostolus non præcipiendo virginitatem, matrimonium permisit, 1 Corinth. 7; secundum per privationem prohibitionis, sicut venialia dicuntur permissa, quia non sunt prohibita ; tertium per privationem cohibitionis, et sic peccata omnia dicuntur permitti à Deo, in quantum non impedit, cùm impedire possit ; quartum per privationem punitionis, et sic libellus repudii in lege permissus fuit ; non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis, sed propter majus malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judæi proni erant propter corruptionem irascibilis ; sicut et permissum est eis extraneis fenerari, propter corruptionem aliquam in concupiscibili, ne scilicet fratribus suis fenerarentur ; et sicut etiam propter corruptionem suspicionis in rationali, fuit permissum sacrificium zelotypiæ, ne sola suspicio apud eos judicium corrumperet.

Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat ut peccatum ostenderet, ut communiter sancti dicunt, ideò aliis videtur quòd si repudiando uxorem peccâssent, hoc saltem eis per legem aut prophetas indicari debuisset, Isa. 58, 1 : *Annuntia populo meo scelera eorum;* aliàs viderentur nimis esse neglecti, si ea quæ necessaria sunt ad salutem, quæ non cognoscebant, nunquàm eis nuntiata fuissent; quod non potest dici, cùm justitia legis tempore suo observata vitam mereretur æternam. Et propter hoc dicunt quòd quamvis repudiare uxorem per se sit malum, tamen ex permissione divinâ licitum fiebat; et hoc confirmant auctoritate Chrysostomi, qui dicit, loc. sup. cit., quòd *à peccato abstulit culpam legislator, quando permisit repudium.* Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communiùs sustinetur. Ideò ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquis qui potest prohibere, non peccat si à prohibitione abstineat, non sperans correctionem, sed magis malum æstimans ex tali prohibitione occasionem sumere. Et sic accidit Moysi : unde divinâ auctoritate fretus, libellum repudii non prohibuit.

Ad secundum dicendum quòd prophetæ Spiritu sancto inspirati non dicebant dimittendam esse uxorem, quasi Spiritûs sancti præceptum sit, sed quasi permissum, ne mala pejora fierent.

Ad tertium dicendum quòd illa permissionis similitudo non est intelligenda quantùm ad omnia, sed solùm quantùm ad causam eamdem, quia utraque permissio ad vitandum turpitudinem facta est.

Ad quartum dicendum quòd quamvis duritia cordis non excusaret à peccato, tamen permissio ex duritie facta excusabat. Quædam enim prohibentur sanis, quæ non prohibentur infirmis corporaliter ; nec tamen infirmi peccant permissione sibi factâ utentes.

Ad quintum dicendum quòd aliquod bonum potest intermitti dupliciter : uno modo propter aliquod majus bonum consequendum ; et tunc intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem, sicut intermittebatur singularitas uxoris honestè à Jacob propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur ad vitandum majus malum ; et tunc si auctoritate ejus qui dispensare potest, hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet, sed honestatem etiam non acquirit. Et sic indivisibilitas matrimonii in lege Moysi intermittebatur propter malum majus vitandum, scilicet uxoricidium. Et ideò Chrysostomus dicit quòd *à peccato abstulit culpam.* Quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex quo peccatum dicitur, tamen reatum pœnæ non habebat neque temporalis, neque perpetuæ, in quantum divinâ dispensatione fiebat ; et sic erat ab eo culpa ablata. Et ideò etiam ipse ibidem dicit quòd *permissum est repudium, malum quidem, tamen licitum.* Quod quidem illi qui sunt de primâ opinione, referunt ad hoc tantùm quòd non habebat reatum temporalis pœnæ.

Articulus iv. — *Utrùm liceat uxori repudiatæ alium virum habere.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceret uxori repudiatæ alium virum habere, quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis quàm uxoris repudiatæ. Sed vir poterat sine peccato aliam ducere uxorem. Ergo et uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

2. Præterea, Augustinus dicit de duabus uxoribus, implic., lib. de Bono conjug., cap. 15 et 18, quòd *quando mos erat, peccatum non erat.* Sed tempore legis veteris erat talis consuetudo, quòd repudiata alium virum ducebat ; ut patet Deuteron. 24, 2 : *Cùm egressa alterum virum duxerit,* etc. Ergo non peccabat alteri viro se jungendo.

3. Præterea, Matth. 5, Dominus justitiam novi Testamenti ostendit superabundantem esse respectu justitiæ veteris Testamenti. Hoc autem dicit ad justi-

(1) Ita edit. passim. Vetus exemplum an. 1486 omittit : *Sed à peccato abstulit culpam peccandi* ; tum, *ut quasi per legem.*

tiæ novi Testamenti superabundantiam (1) pertinere, quòd uxor repudiata non ducit alterum virum. Ergo in veteri lege licebat.

4. Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 32 : *Qui dimissam duxerit, mœchatur* (2). Sed mœchia nunquàm fuit in veteri lege licita. Ergo uxori repudiatæ non licuit alium virum habere.

5. Præterea, Deuteron. 24, 3, dicitur quòd mulier repudiata, quæ alium virum duceret, *polluta erat, et abominabilis facta coram Domino.* Ergo peccabat alium virum ducendo.

Respondeo dicendum quòd secundùm primam opinionem, positam art. præc., peccabat post repudium uxor alterum virum ducendo, quia adhuc primum matrimonium non erat solutum. *Mulier* enim, *quanto tempore vir vivit* (3), *alligata est legi viri*, ut patet Rom. 7, 2. Non autem poterat simul plures viros habere.

Sed secundùm secundam opinionem sicut licebat ex dispensatione divinâ viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere, quia inseparabilitas matrimonii ex causâ divinæ dispensationis tollebatur; quâ inseparabilitate manente, intelligitur verbum Apostoli. Ut ergo ad utrasque rationes respondeamus:

Ad primum ergo dicendum quòd viro licebat plures uxores simul habere secundùm dispensationem divinam; et ideò, unâ dimissâ, etiam matrimonio non soluto, poterat aliam ducere. Sed nunquàm uxori licuit habere plures viros. Et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd in illo verbo Augustini mos non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundùm quòd à more aliquis dicitur morigeratus, quia est bonorum morum, et sicut à more philosophia moralis nominatur.

Ad tertium dicendum quòd Dominus, Matth. 5, ostendit novam legem abundare per consilia ad veterem, non solùm quantùm ad ea quæ lex vetus licita faciebat, sed etiam quantùm ad ea quæ in veteri lege illicita erant, sed à multis licita putabantur per non rectam præceptorum expositionem; sicut patet de odio inimici, et ita est etiam de repudio.

Ad quartum dicendum quòd verbum Domini intelligitur quantùm ad tempus novæ legis, in quo dicta permissio est sublata. Et sic etiam intelligitur illud verbum Chrysostomi (alius auctoris) qui dicit, hom. 12 in Op. imperf., ante med., quòd *qui secundùm legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates, quia quoad Deum existit homicida*, in quantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret; *et quia dimittit non fornicantem,* in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit; *et similiter quia facit eam adulteram, et illum adulterum cui copulatur.*

Ad quintum dicendum quòd quædam Glossa interl. dicit : *Polluta est, et abominabilis*; scilicet illius judicio qui quasi pollutam eam priùs dimisit : et sic non oportet quòd sit polluta simpliciter.

Vel dicitur polluta eo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebat, vel leprosum, non immunditiâ culpæ, sed cujusdam irregularitatis legalis. Unde et sacerdoti non licebat viduam, aut repudiatam ducere in uxorem.

Articulus v. — *Utrùm liceat viro repudiatam à se accipere.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd licebat viro repudiatam à se iterùm accipere. Licet enim corrigere quod malè factum est. Sed malè factum erat quòd vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

2. Præterea, semper licuit peccanti indulgere, cùm sit morale præceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo uxorem repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo et hoc licitum erat.

3. Præterea, Deuteron. 24, 4, ponitur pro causâ, quare uxor repudiata non possit accipi iterùm, *quia polluta est.* Sed repudiata non polluitur, nisi alterum virum ducendo. Ergo saltem antequàm alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 24, 4, quòd *non poterit prior maritus accipere eam*, etc.

Respondeo dicendum quòd in lege de libello repudii duo erant permissa, scilicet dimittere uxorem, et uxorem dimissam alteri jungi : et duo præcepta, scilicet *scriptura libelli repudii*, *et quòd iterùm maritus repudians eam accipere non posset.* Quod quidem secundùm eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in pœnam mulieris quæ alteri nupsit, et in hoc peccato polluta est : sed secundùm alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

Ad primum ergo dicendum quòd ad illius mali impedimentum quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quòd vir uxorem repudiatam assumere iteratò non posset, ut patet ex dictis in corp. Et ideò divinitùs ordinatum fuit.

Ad secundum dicendum quòd semper licuit indulgere peccanti quantùm ad rancorem cordis, sed non quantùm ad pœnam divinitùs taxatam.

Ad tertium dicendum quòd in hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt quòd licuit uxorem repudiatam viro reconciliari, nisi in matrimonio alteri viro esset juncta; tunc enim propter adulterium, cui se mulier voluntariè subdidit, in pœnam dabatur ei quòd ad priorem virum non rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideò dicunt alii quòd etiam antequàm alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat, quia pollutio non intelligitur quantùm ad culpam, sed secundùm quod dictum est art. præc., ad 5.

Articulus vi. — *Utrùm causa repudii fuerit odium uxoris.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd causa repudii fuerit odium uxoris. Nam dicitur Malach. 2, 16 : *Cùm odio habueris, dimitte illam.* Ergo, etc.

2. Præterea, Deuter. 24, 1, dicitur : *Si non invenerit gratiam ante oculos ejus propter aliquam fœditatem*, etc. Ergo idem quod prius.

3. Sed contra, sterilitas et fornicatio magis contrariantur matrimonio quàm odium. Ergo illa potiùs debuerunt esse causa repudii quàm odium.

4. Præterea, odium potest causari ex virtute ejus qui odio habetur. Si ergo odium est sufficiens causa, tunc mulier potuisset repudiari propter virtutem suam, quod est absurdum.

5. Præterea, Deuter. 22, 13 : *Si duxerit vir uxorem, et postea odio habuerit, quæsieritque occasiones quibus dimittat eam, et objiciens ei stuprum ante conjugium, si in probatione defecerit, verberabitur, et centum siclis argenti condemnabitur, et non poterit dimittere eam omnibus diebus vitæ suæ.* Ergo odium non est sufficiens causa repudii.

Respondeo dicendum quòd causa permissionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut sancti communiter dicunt. Proxima autem causa homicidii est odium. Et ideò proxima causa repudii est odium. Sed odium ex aliquâ causâ causatur, sicut et amor. Et ideò oportet etiam aliquas causas repudii ponere remotas, quæ erant causa odii. Dicit enim Augustinus in Glossâ (ord., sup. illud : *Si acceperit homo*, lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 14, à princ.) Deuteron. 24 : *Multæ erant in lege causæ dimittendi uxorem : solam Christus fornicationem excepit; cæteras verò molestias jubet pro fide et castitate conjugii sustineri.* Hæ autem causæ intelliguntur fœditates vel in corpore, putà infirmitas, vel aliqua notabilis macula; vel in animâ, sicut fornicatio, vel aliqua hujusmodi, quæ in moribus inhonestatem facit. Sed quidam has causas magis coarctant satis probabiliter dicentes quòd non licebat repudiare nisi propter aliquam causam post matrimonium supervenientem; nec propter quamlibet talem, sed propter illas solùm quæ possunt bonum prolis impedire vel in corpore, ut sterilitas, aut

(1) Al., *ad justitiam novi Testamenti superabundantem.*
(2) Vulgata, *adulterat.*
(3) Vulgata, *vivente viro.*

lepra, aut aliquid hujusmodi; vel in animâ, ut si esset malorum morum, quos filii ex conversatione ad ipsam imitarentur. Sed quædam Glossa interl., super illud Deuteron. 24: *Si non invenerit gratiam*, etc., videtur magis arctare, scilicet ad peccatum, cùm dicit, quòd ibi *per fœditatem peccatum intelligitur*. Sed *peccatum* Glossa nominat non solùm in moribus animæ, sed etiam in naturâ corporis.

Sic ergo prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum quòd sterilitas et alia hujusmodi sunt causa odii; et sic sunt causæ remotæ repudii.

Ad quartum dicendum quòd propter virtutem non est aliquis odibilis, per se loquendo, quia bonitas est causa amoris. Et ideò ratio non tenet.

Ad quintum dicendum quòd dabatur in pœnam viri quòd non posset in perpetuum repudiare uxorem in casu illo, sicut etiam in illo casu quando puellam defloraverat.

Articulus vii. — *Utrùm causæ repudii deberent in libello scribi.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd causæ repudii debebant in libello scribi, quia per libellum repudii scriptum à pœnâ legis absolvebatur. Sed hoc omninò videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo illas oportebat scribere in libello.

2. Præterea, ad nihil aliud illa scriptura valere videbatur, nisi ut causæ repudii ostenderentur. Ergo si non inscribebantur, frustrà libellus ille tradebatur.

3. Præterea, hoc Magister dicit in litterâ, 4, dist. 33.

Sed contra, causæ repudii aut erant sufficientes, aut non. Si sufficientes, præcludebatur mulieri via ad secundas nùptias, quæ ei secundùm legem concedebantur. Si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium: et sic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo causæ repudii ibi in speciali inscribebantur.

Respondeo dicendum quòd causæ repudii in speciali non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur justum repudium; sed secundùm Josephum lib. 4 Antiquit., cap. 6, circ. med., ut mulier habens libellum conscriptum de repudio, alteri nubere posset: aliàs enim ei creditum non fuisset. Unde in eo erat scriptum tale secundùm eum: *Promitto tibi, quòd nunquàm tecum conveniam.* Sed secundùm Augustinum (lib. 19, cont. Faust. 26), ideò libellus scribebatur, *ut morâ interveniente, et consilio scribarum dissuadente, vir à proposito repudiandi desisteret.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO LXVIII.

De filiis illegitimè natis. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de filiis illegitimè natis.

Et circa hoc quæruntur tria: 1° utrùm qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi; 2° utrùm illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare; 3° utrùm possint legitimari.

Articulus primus. — *Utrùm filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 41, *qu. un.*, *art.* 3, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint legitimi, quia secundùm legem natus *legitimus filius* dicitur. Sed quilibet nascitur secundùm legem, ad minus naturæ, quæ fortissima est. Ergo quilibet filius dicitur legitimus.

2. Præterea, communiter dicitur quòd legitimus filius est qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Ecclesiæ legitimum reputatur. Sed contingit quandoque quòd aliquod matrimonium legitimum reputetur in facie Ecclesiæ, quod habet impedimentum ne sit verum matrimonium, et tamen à contrahentibus in facie Ecclesiæ scitur; et si occultè nubant, et impedimentum nesciant, legitimum videtur in facie Ecclesiæ, ex quo per Ecclesiam non prohibetur. Ergo filii extra verum matrimonium nati non sunt illegitimi.

Sed contra, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed illi qui nascuntur extra matrimonium, nascuntur contra legem. Ergo sunt illegitimi.

Respondeo dicendum quòd quadruplex status est filiorum: quidam enim sunt naturales et legitimi, sicut illi qui nascuntur ex vero et legitimo matrimonio; quidam naturales et non legitimi, ut qui filii nascuntur de simplici fornicatione; quidam legitimi et non naturales, sicut filii adoptivi; quidam nec legitimi nec naturales, sicut spurii, nati de adulterio, vel de stupro; tales enim nascuntur et contra legem positivam, et contra legem naturæ expressè. Et sic concedendum est (1) quosdam filios esse illegitimos.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundùm naturam quæ communis est homini et omnibus animalibus, tamen nascuntur contra legem naturæ quæ est propria hominibus; quia fornicatio, et adulterium, et hujusmodi sunt contra legem naturæ. Et ideò tales secundùm nullam legem sunt legitimi.

Ad secundum dicendum quòd ignorantia excusat illicitum coitum à peccato, nisi sit affectata. Unde illi qui conveniunt bonâ fide in facie Ecclesiæ, quamvis sit impedimentum, dùm tamen ignorent, non peccant, nec filii sunt illegitimi; si autem sciant, quamvis Ecclesia sustineat, quæ ignorat impedimentum, non excusantur à peccato, nec filii ab illegitimitate. Si autem nesciant, et in occulto contrahant, etiam non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

Articulus ii. — *Utrùm filii illegitimi debeant ex hoc aliquod damnum reportare.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare, quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut patet per sententiam Domini, Ezechielis 18. Sed quòd iste nascatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

2. Præterea, justitia humana est exemplata à divinâ. Sed Deus æqualiter largitur bona naturalia legitimis et illegitimis filiis. Ergo et secundùm jura humana filii illegitimi debent legitimis æquiparari.

Sed contra est quod dicitur Genes. 25, quòd Abraham dedit omnia sua bona Isaac, et filiis concubinarum largitus est munera; et tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multò magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur, hoc damnum reportare quòd non succedant in bonis paternis.

Respondeo dicendum quòd aliquis dicitur damnum ex aliquo incurrere dupliciter: uno modo per hoc quòd ei subtrahitur quod ei erat debitum, et sic filius illegitimus nullum damnum incurrit; alio modo per hoc quòd ei aliquid non est debitum, quod aliàs poterat esse ei debitum, et sic filius illegitimus damnum incurrit duplex: unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia, vel dignitates, quæ requirunt aliquam honestatem in illis qui hæc exercent; aliud damnum incurrit, quia non succedit in hæreditate paternâ. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sextâ parte tantùm, spurii autem in nullâ parte, quamvis ex jure naturali parentes eis in necessariis providere teneantur. Unde pertinet ad sollicitudinem episcopi ut utrumque parentem cogat ad hoc quòd eis provideant.

Ad primum ergo dicendum quòd incurrere damnum hoc secundo modo non est pœna. Et ideò non dicimus quòd sit pœna alicui quòd non succedit in

(1) In exemplo an. 1486 deest: *Et sic concedendum est*, etc.

regno aliquo, per hoc quòd non est filius regis. Et similiter non est pœna quòd alicui qui non est legitimus, non debentur ea quæ sunt legitimorum filiorum.

Ad secundum dicendum quòd coitus illegitimus non est contra legem, in quantum est actus generativæ virtutis, sed in quantum ex pravâ voluntate procedit. Et ideò filius illegitimus non incurrit damnum in his quæ acquiruntur per naturalem originem, sed in his quæ per voluntatem fiunt, vel possidentur.

Articulus III. — *Utrùm filius illegitimus possit legitimari.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd filius illegitimus non possit legitimari. Quantùm enim distat legitimus ab illegitimo, tantùm è converso illegitimus à legitimo. Sed legitimus nunquàm fit illegitimus. Ergo nec illegitimus unquàm fit legitimus.

2. Præterea, coitus illegitimus creat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus nunquàm fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

Sed contra, quod per legem inducitur, per legem revocari potest. Sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta. Ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

Respondeo dicendum quòd filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus (quia coitus ille transivit, et nunquàm potest fieri legitimus, ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari, in quantum damna quæ illegitimus filius incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem. Et sunt sex modi legitimandi. Duo secundùm canones (c. *Conquestus*, et c. *Tanta*, qui filii sunt legit.), scilicet cùm quis ducit in uxorem illam ex quâ filium illegitimum generavit, si non fuit adulterium, et per specialem indulgentiam, et dispensationem domini Papæ. Quatuor autem alii modi sunt secundùm leges : primus est, si pater filium naturalem curiæ imperatoris offerat; ex hoc enim ipso legitimatur propter curiæ honestatem; secundus, si pater in testamento nominet eum legitimum hæredem, et filius postmodùm testamentum imperatori offerat; tertius est, si filius nullus sit legitimus, et ipsemet filius se principi offerat; quartus est, si pater in publico instrumento, vel cum trium testium subscriptione eum legitimum nominet, nec adjiciat naturalem.

Ad primum ergo dicendum quòd alicui potest sine injustitiâ gratia fieri; sed non potest aliquis damnificari nisi pro culpâ. Et ideò magis potest illegitimus fieri legitimus quàm è converso. Etsi enim legitimus aliquando hæreditate privatur pro culpâ; non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad secundum dicendum quòd coitus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, quo legi opponitur; et ideò non potest fieri legitimus. Nec est simile de filio illegitimo, qui non habet hujusmodi defectum.

QUÆSTIO LXIX.

De his quæ spectant ad resurrectionem, et primo de loco animarum post mortem. — (*In septem articulos divisa.*)

Post hæc agendum est de his quæ spectant ad statum resurrectionis. Postquàm enim dictum est de sacramentis, quibus homo liberatur à morte culpæ, consequenter dicendum est de resurrectione, per quam homo liberatur à morte pœnæ.

Circa tractatum autem resurrectionis tria consideranda sunt, scilicet præcedentia resurrectionem, concomitantia, et sequentia. Et ideò primò dicendum est de his quæ pro parte, quamvis non ex toto, resurrectionem præcedunt; secundò, de ipsâ resurrectione et circumstantibus eam; tertiò, de his quæ eam sequuntur. Præcedentium autem resurrectionem prima consideratio est de receptaculis animarum post mortem eis assignatis; secunda de qualitate et pœnâ animarum separatarum, eis ab igne inflictâ; tertia de suffragiis, quibus animæ defunctorum à vivis adjuvantur; quarta de orationibus sanctorum in patriâ existentium; quinta de signis judicium generale præcedentibus; sexta de igne ultimæ conflagrationis mundi, qui faciem judicis præcedet.

Circa primum quæruntur septem : 1° utrùm animabus post mortem receptacula assignentur; 2° utrùm statim post mortem ad ipsa animæ deducantur; 3° utrùm de ipsis locis egredi valeant; 4° utrùm limbus inferni sit idem quod sinus Abrahæ; 5° utrùm limbus sit idem quod infernus damnatorum; 6° utrùm limbus patrum sit idem quod limbus puerorum; 7° utrùm tot receptacula debeant distingui.

Articulus primus. — *Utrùm assignentur receptacula animabus post mortem.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 45, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd animabus post mortem receptacula non assignentur. Sicut enim dicit Boetius in lib. de Hebdomadibus, circ. princ., *communis animi conceptio est apud sapientes, incorporalia in loco non esse;* cui concordat quod Augustinus dicit 2 super Gen. ad litt., cap 32, cir. princ. : *Citò quidem responderi potest, ad corporalia loca animam non ferri nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri* (1). Sed anima separata à corpore non habet aliquod corpus, sicut ibidem Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.

2. Præterea, omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quàm cum alio. Sed animæ separatæ, sicut etiam quælibet aliæ spirituales substantiæ, indifferenter se habent ad omnia loca; non enim potest dici quòd cum aliquibus corporibus conveniant, et ab aliis differant, cùm ab omnibus conditionibus corporalibus penitùs sint remotæ; ergo eis receptacula determinata non sunt assignanda.

3. Præterea, animabus separatis non assignatur aliquid post mortem, nisi quod cedat in pœnam, vel in præmium. Sed corporalis locus non potest eis cedere in pœnam, vel in præmium, cùm à corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

Sed contra, cœlum empyreum est locus corporalis; et tamen ipsum factum mox sanctis angelis est repletum, ut Strabus dicit (2) (habetur in Glossâ ord. in princ. Genesis). Cùm ergo angeli sint incorporei, sicut et animæ separatæ, videtur etiam quòd animabus separatis sint certa receptacula assignanda.

Præterea, hoc patet per id quod Gregorius narrat in 4 Dialog., capp. 25, 29, 30 et 40, scilicet animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas; ut patet de Paschasio, quem Germanus Capuanus episcopus in balneis invenit; et de animâ Theodorici regis, quam dicit ad gehennam esse deductam. Ergo animæ post mortem habent certa receptacula.

Respondeo dicendum quòd quamvis substantiæ spirituales secundùm *esse* suum à corpore non dependeant, corporalia tamen à Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus in 3 de Trinit., cap. 4 et 5; et Gregorius, in 4 Dialog., cap 5, ad fin. Et ideò est quædam convenientia spiritualium substantiarum ad corporales substantias per congruentiam quamdam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur. Unde etiam philosophi secundùm ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formæ, vel determinati motores, determinantur tamen eis quædam corporalia loca per congruentiam quamdam secundùm gradum dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporalia esse possunt in loco, secundùm quòd magis vel minùs accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem cœlum Scriptura esse

(1) Ita passim. Al. deest *vel non localiter ferri.*
(2) Ita melioris notæ editi cum Mss. Al., *ut Beda dicit.*

denuntiat, psal. 102, et Isaias 66. Et ideò animas quæ sunt in participatione perfectà Deitatis, in cœlo esse ponimus, animas verò quæ à participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum quòd incorporalia non sunt in loco modo aliquo nobis noto, et consueto, secundùm quòd dicimus corpora propriè in loco esse; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plenè manifestus esse non potest.

Ad secundum dicendum quòd duplex est convenientia, vel similitudo : una quæ est per participationem ejusdem qualitatis; sicut calida ad invicem conveniunt, et talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest; alia per quamdam proportionalitatem, secundùm quam in Scripturis metaphoricè corporalia ad spiritualia transferuntur; quo modo in Scripturis Deus dicitur esse sol, quia est principium vitæ spiritualis, sicut sol vitæ corporalis : et secundùm hanc convenientiam, quædam animæ cum quibusdam locis magis conveniunt; sicut animæ spiritualiter illuminatæ cum corporibus luminosis, animæ verò obtenebratæ per culpam cum locis tenebrosis.

Ad tertium dicendum quòd anima separata directè nihil recipit à locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quæ conservantur à suis locis, sed ipsæ animæ ex hoc quòd cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt, vel mœrorem; et sic locus cedit eis in pœnam, vel præmium.

Articulus II. — *Utrùm statim post mortem animæ deducantur ad cœlum, vel ad infernum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd statim post mortem nullæ animæ deducantur ad cœlum, vel ad infernum, quia super illud psalmi 36 : *Adhuc pusillum, et non erit peccator*, dicit Glossa (ord. Aug.) quòd *sancti liberantur in fine vitæ* (1); *post istam tamen vitam nondum erunt ubi erunt sancti, quibus dicetur : Venite, benedicti Patris mei.* Sed illi sancti erunt in cœlo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt ad cœlum.

2. Præterea, Augustinus dicit in Enchir., cap. 19, quòd *tempus inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est requie, vel ærumnâ.* Sed hæc abdita receptacula non possunt intelligi cœlum et infernus, quia in illis etiam post resurrectionem ultimam animæ cum corporibus erunt : unde pro nihilo distingueret tempus ante resurrectionem, et post resurrectionem. Ergo non erunt nec in inferno, nec in paradiso usque ad diem judicii.

3. Præterea, major est gloria animæ quàm corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major lætitia singulorum ex communi gaudio, ut patet per hoc quod super illud ad Hebræos 11 : *Deo pro nobis aliquid melius providente*, etc., dicit Glossa (interlin. Petri Lomb.) : *Ut in communi gaudio omnium majus fiat gaudium singulorum.* Ergo multò fortiùs gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

4. Præterea, pœna et præmium quæ per sententiam judicis redduntur, judicium præcedere non debent. Sed ignis inferni et gaudium paradisi dabuntur omnibus per sententiam judicantis Christi, scilicet in ultimo judicio, ut patet Matth. 25. Ergo ante diem judicii nullus ascendit in cœlum, vel descendit ad inferos.

Sed contra est quod dicitur 2 Corinth. 5, 1 : *Si terrena nostra habitatio dissolvatur, domum habemus non manu factam, sed conservatam in cœlis* (2). Ergo dissolutâ carne, anima habet mansionem, quæ ei in cœlis fuerat conservata.

Præterea, Philipp. 1, 23, dicit Apostolus : *Cupio dissolvi* (3), *et esse cum Christo*; ex quo sic arguit Gregorius in 4 Dialog., cap. 25, cir. med. : *Qui ergo Christum in cœlo esse non dubitat, nec Pauli animam in cœlo esse negat.* Sed non est negandum Christum esse in cœlo, cùm sit articulus fidei. Ergo nec est dubitandum animas sanctorum ad cœlo ferri. Quòd etiam aliquæ animæ ad infernum descendant statim post mortem, patet Lucæ 16, 22 : *Mortuus est autem dives, et sepultus est in inferno.*

Respondeo dicendum quòd sicut in corporibus est gravitas, vel levitas, quâ feruntur ad suum locum, qui est finis motûs ipsorum, ita etiam est in animabus meritum, vel demeritum, quibus perveniunt animæ ad præmium, vel ad pœnam, quæ sunt fines actionum ipsarum. Unde sicut corpus per gravitatem, vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur, ita animæ, soluto vinculo carnis, per quod in statu viæ detinebantur, statim præmium consequuntur, vel pœnam, nisi aliquid impediat; sicut interdùm impedit consecutionem præmii veniale peccatum, quod priùs purgari oportet; ex quo sequitur quòd præmium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundùm congruentiam præmii, vel pœnæ, statim ut anima absolvitur à corpore, vel in infernum immergitur, vel ad cœlos evolat; nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut priùs anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturæ canonicæ manifestè attestantur, et documenta sanctorum Patrum. Unde contrarium pro hæresi est habendum, ut patet 4 Dial. Gregorii, cap 25 et 28; et in libro de ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 88 (1).

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa seipsam exponit; quod enim dicit : *Nondùm erunt ubi eris sancti*, etc., statim exponit subdens : *Id est, non habebis geminam stolam quam habebunt sancti in resurrectione.*

Ad secundum dicendum quòd inter illa abdita receptacula de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computanda infernus et paradisus, in quibus animæ aliquæ ante resurrectionem continentur. Sed ideò distinguitur tempus ante resurrectionem, et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animæ, in quibus post resurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum quòd homines secundùm corpora habent quamdam continuationem ad invicem, quia secundùm ea est verum quod dicitur Actuum 17, 26, quòd *Deus ex uno fecit omne genus hominum.* Sed animas sigillatim finxit : unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, quanta ut simul glorificentur in corpore.

Et præterea, gloria corporis non est ita essentialis, sicut gloria animæ : unde majus detrimentum esset sanctis si gloria animæ differretur, quàm de hoc quòd gloria corporis differatur (2); nec posset hoc detrimentum gloriæ recompensari propter ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

Ad quartum dicendum quòd eamdem objectionem Gregorius in 4 Dialog., cap. 25, in med., proponit et solvit : *Si igitur*, inquit, *nunc in cœlo sunt animæ justorum, quid est quod in die judicii pro justitiæ suæ retributione recipient?* et respondet : *Hoc eis nimirum crescit in judicio, quòd nunc animarum solâ, postmodùm verò etiam corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipsâ quoque carne gaudeant, in quâ labores pro Domino, cruciatusque pertulerunt.* Et eodem modo dicendum est de damnatis.

Articulus III. — *Utrùm animæ existentes in paradiso, vel in inferno, egredi valeant.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ in paradiso vel in inferno existentes, egredi non valeant. Augustinus enim dicit, in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 13, à princ. : *Si rebus viven-*

(1) Al., *in fine mundi.*

(2) Vulgata : *Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, conservatam in cœlis.*

(3) Ibid. : *Desiderium habens dissolvi.*

(1) Hìc multas Gregorii et Augustini auctoritates assuit Nicolaius, quas referre non interest.

(2) Ita passim. Al., *quàm si quòd gloria*, etc.

tium interessent animæ mortuorum, ut de aliis taceam, meipsum pia mater nullâ nocte desereret, quæ terrâ marique secuta est, ut mecum viveret; et ex hoc concludit quòd animæ defunctorum rebus viventium non intersint. Sed interesse possent, si de suis receptaculis exirent. Ergo de suis receptaculis non exeunt.

2. Præterea, in psalmo 26, 4, dicitur: *Ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ;* et Job 7, 9: *Qui descenderit ad inferos, non ascendet.* Ergo tam boni quàm mali à suis receptaculis non exeunt.

3. Præterea, receptacula, ut dictum est art. præc., animabus post mortem dantur in præmium, vel in pœnam. Sed post mortem neque præmia sanctorum minuuntur, neque pœnæ damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

1. Sed contra est quod dicit Hieronymus contra Vigilantium, sic eum alloquens: *Ais enim, vel in sinu Abrahæ, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei animas apostolorum et martyrum consedisse, nec posse suis tumulis, cùm voluerint, adesse præsentes. Et ita tu Deo leges pones? tu apostolis vincula injicies? ut usque ad diem judicii teneantur custodiâ, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est* (Apoc. 14): *Sequuntur Agnum, quòcumque ierit. Si Agnus ubique, ergo et hi qui cum eo sunt, ubique esse credendi sunt.* Ridiculum ergo est dicere quòd animæ mortuorum à suis receptaculis non recedant.

2. Præterea, Hieronymus ibidem arguit sic: *Cùm diabolus et dæmones ubique vagentur orbe toto, et celeritate nimiâ præsentes sint, quare martyres post effusionem sanguinis sui arcâ operientur inclusi, et inde exire non poterunt?* Ex quo potest concludi non solùm de bonis, sed etiam de malis, quòd de suis receptaculis quandoque exeant; cùm non habeant majorem damnationem quàm dæmones, qui ubique discurrunt.

3. Præterea, hoc idem probari potest per Gregorium, in 4 Dialog., cap. 36 et 40, ubi narrat de multis mortuis, quòd vivis apparuerint.

Respondeo dicendum quòd aliquem exire de inferno, vel de paradiso, potest intelligi dupliciter: uno modo, ita quòd simpliciter inde exeat, ut jam locus ejus non sit paradisus, vel infernus; et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus, inde exire potest, ut infra dicetur, quæst. 71, art. 5, ad 5. Alio modo potest intelligi, ut exeant inde ad tempus; et in hoc distinguendum est, quid eis conveniat secundùm legem naturæ, et quid eis conveniat secundùm ordinem divinæ providentiæ: quia, ut dicit Augustinus, in libro de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 16, inter princ. et med., *alii sunt humanarum limites rerum, alia sunt divinarum signa virtutum; alia sunt quæ naturaliter, alia quæ mirabiliter fiunt.* Secundùm ergo naturalem cursum animæ separatæ propriis receptaculis deputatæ, à conversatione viventium penitùs segregantur. Non enim secundùm cursum naturæ homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediatè conjunguntur, cùm omnis eorum cognitio à sensu oriatur; nec propter aliud à suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundùm dispositionem divinæ providentiæ aliquando animæ separatæ à suis receptaculis egressæ conspectibus hominum præsentantur, sicut Augustinus in libro prædicto, ibid., narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cùm à barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest, quòd aliquando damnatis contingat quòd ad eruditionem hominum, et terrorem, permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad suffragia expetenda, quantùm ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa, quæ in 4 Dialog. Gregorii, cap. 36, 40 et 55, narrantur, patet. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quòd sancti, cùm voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati. Sicut enim sancti viventes in carne per dona gratiæ gratis datæ accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quæ nonnisi divinâ virtute mirabiliter fiunt, quæ quidem signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt, ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua potentia animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus, cùm volunt; quod alii non possunt, nisi interdùm permissi.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus, ut per consequentia patet, loquitur secundùm communem cursum naturæ.

Nec tamen sequitur quòd etiamsi mortui possint, ut volunt, viventibus apparere, toties appareant, quoties apparent in carne viventes; quia separati à carne vel omninò conformantur divinæ voluntati, ita quòd non liceat eis nisi quod secundùm divinam dispositionem congruere intuentur, vel ita sunt pœnis oppressi, ut de suâ miseriâ magis doleant quàm curent aliis apparere.

Ad secundum dicendum quòd auctoritates illæ loquuntur quantùm ad hoc quòd nullus de paradiso, vel inferno, egreditur simpliciter; et non quòd aliquis egrediatur ad tempus.

Ad tertium dicendum quòd sicut ex dictis patet, art. 1 huj. quæst., ad 3, secundùm hoc locus animæ cedit in pœnam, vel præmium, quòd anima afficitur ex hoc quòd tali loco deputatur, vel gaudendo, vel dolendo. Hoc autem gaudium, sive hic dolor de hoc quòd talibus locis deputatur, manet in animâ, etiam quando extra loca prædicta fuerit; sicut pontifici, cui datur pro honore ut in cathedrâ sedeat in Ecclesiâ, non minuitur gloria ejus, quando à cathedrâ recedit, quia et si actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

Ad ea etiam quæ contra objiciuntur respondere oportet.

Ad quorum primum dicendum quòd Hieronymus loquitur de apostolis, et martyribus, secundùm hoc quod eis accrescit ex potestate gloriæ, et non secundùm hoc quod eis congruit ex debito naturæ. Quòd autem dicit eos ubique esse, non est intelligendum quasi simul sint in pluribus locis, aut ubique; sed quia esse possunt ubi volunt.

Ad secundum dicendum quòd non est simile de dæmonibus, et angelis, et animabus sanctorum et damnatorum. Angeli enim boni vel mali hoc officium sortiuntur, ut hominibus præsint vel ad custodiam, vel ad exercitium, quod de animabus hominum non potest dici. Sed tamen secundùm potestatem gloriæ animabus sanctorum hoc congruit quòd possint esse ubi voluerint. Et hoc est quod Hieronymus intendit.

Ad tertium dicendum quòd quamvis aliquando animæ sanctorum vel damnatorum præsentialiter adsint ubi apparent, non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo, vel in vigilando, operatione bonorum vel malorum spirituum, ad instructionem vel deceptionem viventium, sicut etiam vivi homines aliquando aliis apparent, et eis multa dicunt in somnis, cùm tamen constet eos non esse præsentes, sicut Augustinus per multa exempla probat, in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 11 et 12.

Articulus iv. — *Utrùm limbus inferni sit idem quod sinus Abrahæ.* — (*S. Thom., 4, dist. 45, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd limbus inferni non sit idem quod sinus Abrahæ. Dicit enim Augustinus 12 sup. Genes. ad litt., cap. 33, sub fin.: *Nondùm inveni inferos alicubi in bono posuisse Scripturam.* Sed sinus Abrahæ in bono accipitur, ut ibidem subjungit Augustinus sic dicens: *Non in bono accipiendum sinum Arbahæ, et illam requiem, quò ab angelis pius pauper allatus est, nescio utrùm quis-*

quam possit audire. Ergo sinus Arahæ non est idem quod limbus inferni.

2. Præterea, in inferno existentes non vident Deum. Sed in sinu Abrahæ videtur Deus, ut patet per Augustinum, lib. 9 Confess., cap. 3, à med., qui, loquens de Nebridio, dicit : *Quicquid illud est quod sinus Abrahæ vocatur, ibi Nebridius meus vivit.* Et infra : *Jam non ponit* (1) *aurem ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum, et bibit, quantùm potest, sapientiam pro aviditate suâ, sine fine felix.* Ergo sinus Abrahæ non est idem quod limbus inferni.

3. Præterea, Ecclesia non orat pro aliquo ut ad infernum deducatur. Orat autem ut angeli animam defuncti in sinum Abrahæ deferant. Ergo videtur quòd sinus Abrahæ non sit idem quòd limbus.

Sed contra, sinus Abrahæ dicitur, ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ipse ductus est ad infernum; quia, ut Glossa (ord. Greg., lib. 20 Moral., cap. 25). Job 30, super illud : *Ubi constituta est domus omni viventi*, dicit, *infernus domus erat omnium viventium ante Christi adventum.* Ergo sinus Abrahæ est idem quod limbus.

Præterea, Genes. 24, 38, dicit Jacob filiis suis : *Deducetis canos meos cum dolore ad inferos.* Ergo Jacob sciebat se in morte suâ ad inferos transferendum. Ergo et eâdem ratione Abraham ad inferos translatus fuit post mortem; et ita sinus Abrahæ videtur esse aliqua pars inferni.

Respondeo dicendum quòd animæ hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei; quia *accedentem ad Deum oportet credere;* Hebr. 11, 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se à cœtu infidelium segregavit, et speciale signum fidei accepit. Et ideò requies illa quæ hominibus post mortem datur, sinus Abrahæ dicitur, ut patet per Augustinum, 12 super Genes. ad litt., cap. 34, ante med. Sed animæ sanctorum post mortem non omni tempore eamdem quietem habuerunt, quia post Christi adventum habent plenam quietem, divinâ visione perfruentes, sed ante Christi adventum habebant quidem quietem per immunitatem pœnæ, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideò status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundùm id quod habebat de requie, et sic dicitur sinus Abrahæ; potest etiam considerari quantùm ad id quod eis deerat de requie, et sic dicitur limbus inferni. Limbus ergo inferni et sinus Abrahæ fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se. Et ideò nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahæ, et esse omninò diversum à limbo, quia ea quæ sunt unum per accidens, separari contingit.

Ad primum ergo dicendum quòd quantùm ad id quod habebat de bono statûs sanctorum patrum, sinus Abrahæ dicebatur; sed quantùm ad id quod habebat de defectu, dicebatur infernus : et sic nec sinus Abrahæ in malum accipitur, nec infernus in bonum, quamvis quodammodò sint unum.

Ad secundum dicendum quòd sicut requies sanctorum patrum ante Christi adventum dicebatur sinus Abrahæ, ita et post Christi adventum; sed diversimodè : quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem infernus et sinus Abrahæ; unde ibi non videbatur Deus. Sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cùm Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahæ, et nullo modo infernus : et ad hunc sinum Abrahæ Ecclesia orat fideles perduci.

Unde patet responsio ad tertium. Et sic etiam intelligenda est quædam Glossa (ordin. Bedæ), super illud Lucæ 16 : *Factum est ut moreretur mendicus,* etc., quæ dicit : *Sinus Abrahæ est requies beatorum pauperum, quorum est regnum cœlorum.*

(1) Ita passim. Al., *et ita jam non ponit,* etc.

Articulus v. — *Utrùm limbus idem sit quod infernus damnatorum.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd limbus inferni sit idem quod infernus damnatorum. Christus enim dicitur infernum momordisse, non absorbuisse, quia aliquos inde extraxit, non autem omnes. Non autem diceretur momordisse infernum, si illi quos liberavit, non fuissent pars multitudinis in inferno contentæ. Ergo cùm illi quos liberavit in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo et inferno. Ergo limbus vel est idem quod infernus, vel est pars inferni.

2. Præterea, Christus dicitur, in Symbolo, descendisse ad infernum. Sed non descendit nisi ad limbum patrum. Ergo limbus patrum est idem quod infernus.

3. Præterea, Job 17, 16, dicitur : *In profundissimum infernum descendent omnia mea.* Sed Job, cùm esset sanctus et justus, ad limbum descendit. Ergo limbus est idem quod profundissimus infernus.

Sed contra, *in inferno nulla est redemptio* (Ecclesia, in officio defunct.). Sed à limbo sancti fuerunt redempti. Ergo limbus non est idem quòd infernus.

Præterea, Augustinus dicit 12, super Genesim ad litt., cap. 33, in fin : *Quomodò illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos esse credamus, non video.* Sed anima Lazari ad limbum descendit. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Respondeo dicendum quòd receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt, aut secundùm situm, aut secundùm locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis pœnas, vel præmia recipiunt animæ. Si ergo considerentur limbus patrum et infernus secundùm locorum qualitatem prædictam, sic non est dubium quòd distinguuntur, tum quia in inferno est pœna sensibilis, quæ non erat in limbo patrum; tum etiam quia in inferno est pœna æterna; sed in limbo patrum detinebantur sancti temporaliter tantùm. Sed si considerentur quantùm ad situm loci, sic probabile est quòd idem locus, vel quasi continuus, sit infernus et limbus; ita tamen quòd quædam superior pars inferni, limbus patrum dicatur. Existentes enim in inferno secundùm diversitatem culpæ diversam sortiuntur et pœnam. Et ideò secundùm quòd gravioribus peccatis irretiuntur damnati, secundùm hoc obscuriorem locum et profundiorem obtinent in inferno. Unde et sancti patres, in quibus minimum erat de ratione culpæ, supremum et minùs tenebrosum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm hoc quòd infernus et limbus sunt idem quantùm ad situm, dicitur Christus infernum momordisse, et ad infernum descendisse, quando patres à limbo eripuit suo descensu.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd Job non descendit in infernum damnatorum, sed in limbum patrum; qui quidem dicitur profundissimus locus, non quidem respectu locorum pœnalium, sed in comparatione ad alia loca, secundùm quòd sub eodem includitur omnis locus pœnarum.

Vel dicendum, sicut Augustinus solvit, 12 super Genes. ad litt., cap. 33, ad fin., de Jacob sic dicens : *Illud quod Jacob dicit ad filios suos : Deducetis senectutem meam cum tristitiâ ad inferos, videtur hoc magis timuisse ne nimiâ tristitiâ sic perturbaretur, ut ad requiem bonorum non iret, sed ad inferos peccatorum.* Et similiter potest exponi verbum Job eâdem ratione, ut sit potiùs verbum timentis quàm asserentis.

Articulus vi. — *Utrùm limbus puerorum sit idem quod limbus patrum.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd limbus puerorum sit idem quod limbus patrum. Pœna enim debet respondere culpæ. Sed pro eâdem culpâ detinebantur in limbo patres et pueri, scilicet pro culpâ

originali. Ergo idem debet esse utrorumque locus pœnæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in Enchirid., cap. 93 : *Mitissima est pœna puerorum qui cum solo* peccato *originali decedunt.* Sed nulla est pœna mitior eâ quam sancti patres habebant. Ergo est idem locus pœnæ utrorumque.

Sed contra, sicut actuali peccato debetur pœna temporalis in purgatorio, et æterna in inferno, ita et originali peccato debebatur pœna temporalis in limbo patrum, et æterna in limbo puerorum. Si ergo infernus et purgatorium non sunt idem, videtur quòd nec limbus puerorum et limbus patrum sint idem.

Respondeo dicendum quòd limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundùm qualitatem præmii vel pœnæ. Pueris enim non adest spes beatæ vitæ, quæ patribus in limbo aderat ; in quibus etiam lumen fidei et gratiæ refulgebat. Sed quantùm ad situm, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse ; nisi quòd limbus patrum erat in superiori loco quàm limbus puerorum, sicut de limbo et inferno dictum est art. præc.

Ad primum ergo dicendum quòd ad culpam originalem non eodem modo se habebant patres et pueri. In patribus enim originalis culpa expiata erat secundùm quòd erat infectiva personæ; remanebat tamen impedimentum ex parte naturæ, pro quâ nondùm erat satisfactum plenariè. Sed in pueris est impedimentum et ex parte personæ, et ex parte naturæ. Et ideò pueris et patribus diversa receptacula assignantur.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus loquitur de pœnis quæ debentur alicui ratione personæ suæ, inter quas mitissimam pœnam habent qui solo originali peccato gravantur ; sed adhuc est mitior pœna eorum quos non impedit à perceptione gloriæ defectus personæ, sed solùm defectus naturæ, ut ipsa dilatio gloriæ quædam pœna dicatur.

ARTICULUS VII — *Utrùm debeant tot receptacula distingui.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 45, *qu.* 1, *art.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeant tot receptacula distingui. Sicut enim receptacula debentur animabus pro peccato post mortem, ita etiam pro merito. Sed ratione meriti non debetur nisi unum receptaculum, scilicet paradisus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum, nempe infernus.

2. Præterea, receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum vel demeritorum. Sed unus est locus in quo merentur, vel demerentur. Ergo unum tantùm receptaculum debet eis assignari post mortem.

3. Præterea, loca pœnarum debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culparum, scilicet originalis, venialis et mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula pœnalia.

4. Sed contra, videtur quòd debeant esse multò plura quàm assignentur. Aer enim iste caliginosus est dæmonum carcer, ut patet 2 Petri 2, nec tamen computatur inter quinque receptacula, quæ à quibusdam assignantur. Ergo sunt plura receptacula quàm quinque.

5. Præterea, alius est paradisus terrestris, et alius paradisus cœlestis. Sed quidam post statum vitæ hujus ad paradisum terrestrem sunt translati, sicut de Enoch et de Eliâ dicitur. Cùm ergo paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quòd sint plura quàm quinque.

6. Præterea, cuilibet statui peccantium debet aliquis locus pœnalis respondere. Sed si ponatur aliquis in originali peccato decedere cum solo veniali, nullum receptaculorum assignatorum ei competet ; constat enim quòd in paradiso non esset, cùm gratiâ careret, et eâdem ratione nec in limbo patrum ; similiter etiam nec in limbo puerorum, cùm in ipso non sit pœna sensibilis, quæ tali debetur ratione venialis peccati ; similiter nec in purgatorio, quia ibi non est nisi pœna temporalis, huic autem debetur pœna perpetua ; similiter autem nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato actuali caret. Ergo oportet sextum receptaculum assignare.

7. Præterea, diversæ sunt quantitates præmiorum et pœnarum, secundùm differentias culparum et meritorum. Sed infiniti sunt gradus meritorum et culparum. Ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus animæ puniantur vel præmientur post mortem.

8. Præterea, animæ quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet, 4 Dialog., capp. 30, 31, 32 et 40. Sed peccaverunt in loco ubi habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula : et præcipuè cùm aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, ut supra Magister dixit, 4, dist. 21.

9. Præterea, sicut aliqui in gratiâ decedentes habent aliqua venialia, pro quibus digni sunt pœnâ, ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona pro quibus essent digni præmio. Sed decedentibus in gratiâ cum peccatis venialibus assignatur aliquod receptaculum in quo puniuntur, antequàm præmia consequantur, scilicet purgatorium. Ergo eâdem ratione è contrario debet esse de illis qui in mortali decedunt cum aliquibus bonis operibus.

10. Præterea, sicut patres retardabantur à plenâ gloriâ animæ ante Christi adventum, ita et nunc à gloriâ corporis. Ergo sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum, ab eo in quo nunc recipiuntur, ita debet nunc receptaculum distingui ab eo in quo recipientur post resurrectionem.

Respondeo dicendum quòd receptacula animarum distinguuntur secundùm diversos status earum. Anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi : sed exuta à corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Sic ergo post mortem vel est in statu recipiendi finale præmium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter : vel quantùm ad bonum, et sic est paradisus ; vel quantùm ad malum, et sic ratione actualis culpæ est infernus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si verò est in statu quo impeditur à finali retributione consequendâ, vel hoc est propter defectum personæ, et sic est purgatorium, in quo detinentur animæ, ne statim præmium consequantur, propter peccata quæ commiserunt ; vel propter defectum naturæ, et sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres à consecutione gloriæ propter reatum humanæ naturæ, qui nondùm poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum quòd *bonum contingit uno modo, sed malum multifariè*, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 4 lect. 22, et per Philosophum, in 2 Ethic., cap. 6, à med. Et propter hoc non est inconveniens si locus beatæ retributionis sit unus, loca pœnarum sint plura.

Ad secundum dicendum quòd status merendi et demerendi est unus status, cùm ejusdem sit posse mereri et demereri : et ideò convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi. Et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd pro culpâ originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet, in corp., et art. præc., ad 1, vel ratione personæ, vel ratione naturæ tantùm ; et ideò illi culpæ respondet duplex limbus.

Ad quartum dicendum quòd aer iste caliginosus non assignatur dæmonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro meritis ; sed quasi competens officio eorum, in quantum deputantur nobis ad exercitium. Et ideò inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur, primò enim eis deputatur ignis inferni, ut patet Matth. 25.

Ad quintum dicendum quòd paradisus terrestris pertinet magis ad statum viatoris quàm ad statum re-

cipientis pro meritis. Et ideò inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad sextum dicendum quòd illa positio est impossibilis. Si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in æternum. Quòd enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei, in quantum gratiam habet adjunctam. Unde si adjungatur mortali, quod est sine gratiâ, pœnâ æternâ in inferno punietur. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratiâ, non est inconveniens, si ponitur æternaliter puniri.

Ad septimum dicendum quòd diversitas graduum in pœnis vel præmiis non diversificat statum, secundùm cujus diversitatem receptacula distinguuntur; et ideò ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum quòd licèt animæ separatæ aliquando in loco nostræ habitationis puniantur, non est tamen propter hoc quòd locus iste proprius sit locus pœnarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum pœnas videntes retrahamur à culpis.

Quòd autem animæ existentes in carne hìc puniantur pro peccatis, non pertinet ad propositum, quia talis pœna non trahit hominem extra statum merentis vel demerentis. Nunc autem agimus de receptaculis quæ debentur animæ post statum meriti vel demeriti.

Ad nonum dicendum quòd malum non potest esse purum absque commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali. Et ideò illi qui ad beatitudinem, quæ summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgati; et propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si hinc non omninò purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono. Et ideò non est simile, quia in inferno existentes præmium bonorum suorum recipere possunt, in quantum bona præterita eis valent ad mitigationem pœnæ.

Ad decimum dicendum quòd in gloriâ animæ consistit præmium essentiale; sed gloria corporis, cùm redundet ex animâ, tota consistit in animâ quasi originaliter. Et ideò carentia gloriæ animæ diversificat statum, non autem carentia gloriæ corporis. Et propter hoc etiam idem locus, scilicet cœlum empyreum, debetur animabus sanctis exutis à corpore, et conjunctis corporibus gloriosis. Non autem idem locus debebatur animabus patrum ante perceptionem gloriæ animæ, et post perceptionem ipsius.

QUÆSTIO LXX.

De qualitate animæ exeuntis a corpore, et pœna ei inflicta ab igne corporeo. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de generali qualitate animæ exeuntis à corpore, et pœnâ ei ab igne corporeo inflictâ.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrùm in animâ separatâ remaneant potentiæ sensitivæ; 2° utrùm remaneant in eâ actus dictarum potentiarum; 3° utrùm anima separata possit pati ab igne corporeo.

Articulus primus. — *Utrùm in animâ separatâ remaneant potentiæ sensitivæ.*— (*S. Thom.*, *4*, *dist. 44*, *qu. 3*, *art. 3*, *quæstiunc. 1*, *et 1 part.*, *qu. 77*, *art. 8.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in animâ separatâ remaneant potentiæ sensitivæ. Augustinus (alius auctor) enim, lib. de Spiritu et Animâ, cap. 15, circ. med., sic dicit : *Recedit anima à corpore, secum trahens omnia, sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.* Sed sensus, et imaginatio, et vis irascibilis, et concupiscibilis, sunt vires sensitivæ. Ergo in animâ separatâ vires sensitivæ remanent.

2. Præterea, Augustinus (Gennadius) dicit, in lib. de ecclesiasticis Dogmat., cap. 16 : *Solum hominem credimus habere animam substantivam; quæ exuta à corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet.* Ergo anima exuta à corpore habet potentias sensitivas.

3. Præterea, potentiæ animæ vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius. Sed id quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subjectum aliquod deseritur à naturalibus proprietatibus. Ergo impossibile est quòd anima separata à corpore aliquas potentias amittat.

4. Præterea, non est totum integrum cui aliqua partium deest. Sed potentiæ animæ dicuntur partes ipsius. Si ergo potentias aliquas post mortem suam anima amittit, non erit anima integra post mortem, quod est inconveniens.

5. Præterea, potentiæ animæ magis cooperantur ad meritum quàm etiam corpus, cùm corpus sit solum instrumentum actûs, potentiæ verò principia agendi. Sed necesse est quòd simul corpus præmietur cum animâ, propter hoc quòd cooperabatur in merito. Ergo multò fortiùs est necesse quòd potentiæ animæ simul præmientur cum ipsâ. Ergo anima separata eas non amittit.

6. Præterea, si anima, cùm separatur à corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quòd illa potentia in nihilum cedat; non enim potest dici quòd in materiam aliquam resolvatur, cùm non habeat materiam partem suî. Sed id quod omninò in nihilum cedit, non reiteratur idem numero; ergo anima non habebit in resurrectione eamdem numero potentiam sensitivam. Sed secundùm Philosophum, lib. 2 de Animâ, text. 9, sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad partes corporis, ut visus ad oculum; si autem non esset eadem numero anima, quæ redibit ad corpus, non esset idem numero homo. Ergo eâdem ratione non esset idem oculus numero, si non sit eadem numero potentia visiva; et simili ratione nec aliqua pars eadem numero resurgeret; et per consequens nec totus homo idem numero erit. Non ergo potest esse quòd anima separata potentias amittat sensitivas.

7. Præterea, si potentiæ sensitivæ corrumperentur, corrupto corpore, oporteret quòd debilitato corpore, debilitarentur. Hoc autem non contingit, quia, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 65, *si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis.* Ergo nec corrupto corpore, sensitivæ potentiæ corrumpuntur.

Sed contra est quod Augustinus (Gennadius), in libro de ecclesiast. Dogmatibus, cap. 19, dicit : *Duabus substantiis tantùm homo constat, animâ et carne; animâ cum ratione suâ, et carne cum sensibus suis.* Potentiæ ergo sensitivæ ad carnem pertinent. Ergo corruptâ carne, non manent potentiæ sensitivæ in animâ.

Præterea, Philosophus in 12 Metaph., text. 17, de separatione animæ loquens, sic dicit : *Si autem aliquid remanet in postremo, quærendum est de hoc; in quibusdam enim non est impossibile, verbi gratiâ, si anima est talis dispositionis, non tota, sed intellectus; tota enim, fortè impossibile.* Ex hoc videtur quòd anima tota à corpore non separetur, sed solùm potentiæ animæ intellectivæ. Non ergo sensitivæ vel vegetativæ.

Præterea, in 2 de Animâ, text. 21 et 22, Philosophus dicit, de intellectu loquens : *Hoc solùm contingit separari, ut perpetuum à corruptibili; reliquæ autem partes animæ manifestum est ex his quòd non separabiles sunt, ut quidam dicunt.* Ergo potentiæ sensitivæ non manent in animâ separatâ.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim existimantes potentias omnes esse in animâ ad modum quo color est in corpore, dicunt quòd anima à corpore separata omnes potentias suas secum trahit. Si enim aliqua ei deesset,

oporteret animam transmutatam esse secundùm naturales proprietates, quæ subjecto manente, variari non possunt. Sed dicta existimatio falsa est. Cùm enim potentia sit secundùm quam potentes dicimur aliquid agere vel pati, ejusdem autem sit agere et posse agere, oportet quòd ejusdem sit potentia, sicut subjecti, quod est agens vel patiens. Unde Philosophus, in principio de Somno et Vigiliâ, dicit quòd *cujus est potentia, ejus est actus.* Videmus autem manifestè quasdam operationes, quarum potentiæ animæ sunt principia, non esse animæ, propriè loquendo, sed conjuncti, quia non explentur nisi mediante corpore, ut est videre, audire, et hujusmodi. Unde oportet quòd istæ potentiæ sint conjuncti sicut subjecti, animæ autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quædam verò operationes exercentur ab animâ sine organo corporali; ut intelligere, et considerare, et velle. Unde cùm hæ actiones sint animæ propriæ, potentiæ quæ sunt harum principia, non solùm erunt animæ ut principii, sed etiam ut subjecti. Quia ergo manente proprio subjecto, manere oportet et proprias passiones, et corrupto eo, corrumpi; ideò necesse est illas potentias quæ in suis actionibus non utuntur organo corporali, remanere in animâ separatâ; illas autem quæ utuntur organo corporali, corrumpi, corpore corrupto: et hujusmodi sunt potentiæ omnes quæ pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem.

Et propter hoc quidam potentias animæ sensibilis distinguunt. Dicunt enim has esse duplices: quasdam quæ sunt actus organorum, quæ sunt ab animâ effluxæ in corpus, et hæ cum corpore corrumpuntur; quasdam verò originales harum, quæ sunt in animâ, quia per eas anima corpus sensificat ad videndum, et audiendum, et hujusmodi, et hæ originales potentiæ manent in animâ separatâ. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum quæ sunt actus organorum; sicut et forma quælibet ex hoc ipso quòd per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum, quæ compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in animâ ponere alias potentias, quibus mediantibus potentiæ quæ organa perficiunt, ab essentiâ animæ effluerent, eâdem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentiâ animæ effluerent illæ mediæ potentiæ, et sic in infinitum; si enim statur alicubi, melius est ut in primo stetur.

Unde alii dicunt quòd potentiæ sensitivæ, et aliæ similes, non manent in animâ separatâ, nisi secundùm quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis. In animâ enim separatâ manet efficacia influendi iterùm hujusmodi potentias, si iterùm corpori uniatur; nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentiæ animæ, ut dictum est in corp. Et hæc opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Augustini intelligendum est, quòd anima secum trahit aliquas illarum potentiarum in actu (scilicet intelligentiam et intellectum), quasdam verò radicaliter, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd sensus quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent, quia intellectus interdùm sensus appellatur, ut patet per Basilium, super Proverbia, hom. in princ. Proverb., inter med. et fin., et Philosophum, in 6 Ethic., c. 11, à med. Vel si intelligat de sensibus exterioribus, dicendum est sicut ad primum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut patet ex dictis in corp. art., potentiæ sensitivæ non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem; unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum quòd potentiæ animæ non dicuntur partes ejus integrales, sed potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quòd tota virtus totius consistit in unâ partium perfectè, in aliis autem partialiter, sicut in animâ virtus animæ perfectè consistit in parte intellectivâ, in aliis autem partialiter. Unde cùm in animâ separatâ remaneant vires intellectivæ partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivæ potentiæ actu non remaneant; sicut nec potentia regis manet diminuta, mortuo præposito, qui ejus potentiam participabat.

Ad quintum dicendum quòd corpus cooperatur ad meritum, quasi pars essentialis hominis, qui meretur. Sic autem non cooperantur potentiæ sensitivæ; cùm sint de genere accidentium. Et ideò non est simile.

Ad sextum dicendum quòd potentiæ animæ sensitivæ non dicuntur esse actus organorum, quasi formæ essentiales ipsorum, nisi ratione animæ cujus sunt; sed sunt actus ipsorum sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum. Unde sicut ignis idem numero remaneret, etiamsi alius numero in eo calor esset (sicut patet de frigore aquæ, quod non redit idem numero, postquàm fuerit calefacta, aquâ nihilominùs eâdem numero manente), ita et organa erunt eadem numero, quamvis potentiæ eædem numero non sint.

Ad septimum dicendum quòd Philosophus ibi loquitur de hujusmodi potentiis, secundùm quòd radicaliter in animâ consistunt; quod patet ex hoc quod dicit, quòd *senium non est in patiendo animam, sed id in quo est*, scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur neque corrumpuntur animæ virtutes.

ARTICULUS II. — *Utrùm in animâ separatâ remaneant actus sensitivarum potentiarum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in animâ separatâ remaneant actus sensitivarum potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius auctor) in libro de Spiritu et Animâ, cap. 15, cir. med.: *Anima recedens à corpore ex his* (scilicet *imaginatione*, *concupiscibilitate et irascibilitate*) *secundùm merita afficitur ad delectationem sive ad dolorem.* Sed imaginatio, et concupiscibilis et irascibilis sunt potentiæ sensitivæ. Ergo secundùm sensitivas potentias anima separata afficietur; et ita secundùm eas in aliquo actu erit.

2. Præterea, Augustinus, 12 super Gen. ad litt., cap. 24, in med., dicit quòd *corpus non sentit, sed anima per corpus*; et infra: *Quædam anima non per corpus, sed sine corpore sentit.* Sed id quod animæ sine corpore convenit, potest inesse animæ à corpore separatæ. Ergo tunc actu anima sentire poterit.

3. Præterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somno accidit, ad visionem imaginariam pertinet, quæ est in parte sensitivâ. Sed hujusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somnis accidit, contingit animæ separatæ. Unde Augustinus, 12 super Gen. ad litt., cap. 32, ante med., sic dicit: *Neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui, cùm jacente sine sensu ipso corpore, nondùm tamen penitùs mortuo, videt talia, qualia multi ex illâ subductione vivis redditi narraverunt, et non habeat, cùm perfectâ morte penitùs de corpore exierit.* Non enim potest hoc intelligi quòd anima similitudinem corporis habeat, nisi secundùm quòd eam inspicit: unde præmisit de jacentibus sine sensu, quòd *gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et talia, qualia vident similitudinibus sensuum experiri.* Ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentiarum.

4. Præterea, memoria est potentia sensitivæ partis, ut probatur in lib. de Memor. et Reminisc., cap. 1, ante med. Sed animæ separatæ actu memorabuntur

eorum quæ in hoc mundo gesserunt : unde et diviti epuloni dicitur, Luc. 16, 25 : *Recordare*, *quia recepisti bona in vitâ tuâ.* Ergo anima separata exibit in actum potentiæ sensitivæ.

5. Præterea, secundùm Philosophum, in 3 de Animâ, text. 41, et lib. 2 Ethic., cap. 5, irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitivâ. Sed in irascibili et concupiscibili sunt gaudium et tristitia, amor et odium, timor et spes, et hujusmodi affectiones, quas secundùm fidem nostram ponimus in animabus separatis. Ergo animæ separatæ non carebunt actibus potentiarum sensitivarum.

Sed contra, id quod est commune animæ et corpori, non potest remanere in animâ separatâ. Sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animæ et corpori ; quod patet ex hoc quòd nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

Præterea, Philosophus dicit, in 1 de Animâ, text. 66, quòd *corrupto corpore*, *anima neque reminiscitur*, *neque amat;* et eadem ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentiarum. Ergo non procedit anima separata in aliquem actum alicujus potentiæ sensitivæ.

Respondeo dicendum quòd quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum : quosdam exteriores, quos anima per corpus exercet, et hi non remanent in animâ separatâ ; quosdam verò interiores, quos anima per seipsam exercet, et hi erunt in animâ separatâ. Hæc autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui posuit (ut refert Arist., lib. 1 de Animâ, text. 45) animam corpori conjungi sicut quamdam substantiam perfectam in nullo à corpore dependentem, sed solùm sicut motorem mobili ; quod patet ex transcorporatione, quam ponebat. Quia autem secundùm ipsum nihil movebat, nisi motum, ne abiretur in infinitum, dicebat quòd primum movens movet seipsum ; et posuit quòd anima erat seipsam movens. Et secundùm hoc erat duplex motus animæ : unus quo movebat seipsam ; alius quo movebatur corpus ab eâ ; et sic anima habebat actum, qui est videre, primò in seipsâ, secundùm quòd movebat seipsam, et secundò in organo corporali, secundùm quòd movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit in lib. 1 de Animâ, text. 36 et 46, et seq., ostendens quòd anima non movet seipsam, et quòd nullo modo movetur secundùm istas operationes, quæ sunt videre, sentire, et hujusmodi ; sed quòd istæ operationes sunt motus conjuncti tantùm. Unde oportet dicere quòd actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in animâ separatâ, nisi fortè sicut in radice remotâ.

Ad primum ergo dicendum quòd liber ille negatur à quibusdam esse Augustini. Dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis, qui eum ex dictis Augustini compilavit, et quædam de suo addidit. Unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est.

Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum quòd non debet intelligi quòd anima separata ex imaginatione et aliis hujusmodi potentiis afficiatur, quasi ipsa affectio sit actus potentiarum prædictarum ; sed quia ex his quæ anima per imaginationem, et alias hujusmodi potentias, commisit in corpore, in futuro afficietur vel in bonum, vel in malum ; ut sic imaginatio et hujusmodi potentiæ non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

Ad secundum dicendum quòd anima dicitur sentire per corpus ; non quasi actus sentiendi sit animæ secundùm se, sed quia est totius conjuncti ratione animæ, eo modo loquendi quo dicimus quòd calor calefacit. Quod autem subjungitur, quòd quædam anima sentit sine corpore, ut timorem et hujusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum ; non enim timor et hujusmodi passiones sine motu corporali contingunt.

Vel potest dici quòd Augustinus loquitur secundùm opinionem Platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut ferè per totum illum librum. Patet enim quòd non est similis ratio de animâ dormientis, et de animâ separatâ. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in quâ corporales similitudines imprimuntur, quod de animâ separatâ dici non potest.

Vel dicendum quòd similitudines rerum sunt in animâ et quantùm ad potentiam sensitivam, et imaginativam, et quantùm ad intellectivam, secundùm majorem et minorem abstractionem à materiâ et à materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantùm ad hoc quòd sicut similitudines rerum corporalium sunt in animâ somniantis, vel excessum mentis patientis imaginabiliter, ita sunt in animâ separatâ intellectualiter ; non autem quòd in animâ separatâ sint imaginabiliter.

Ad quartum dicendum quòd, sicut in lib. 1 dictum est, dist. 3, quæst. 4, art. 1, memoria dupliciter sumitur : quandoque prout est potentia sensitivæ partis, secundùm scilicet quòd concernit præteritum tempus ; et hoc modo actus memoriæ in animâ separatâ non erit : unde dicit Philosophus in 1 de Animâ, text. 66, quòd *hoc corrupto*, scilicet corpore, *anima non reminiscitur.* Alio modo accipitur memoria, prout est pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, secundùm scilicet quòd ab omni differentiâ temporis abstrahit, cùm non sit tantùm præteritorum, sed etiam præsentium et futurorum, ut Augustinus dicit, lib. 14 de Trinit., cap. 11 ; et secundùm hanc memoriam anima separata memorabitur.

Ad quintum dicendum quòd amor, et gaudium, et tristitia, et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundùm quòd sunt passiones appetitivæ sensibilis ; et sic non erunt in animâ separatâ, hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis. Alio modo, secundùm quòd sunt actus voluntatis, quæ est in parte intellectivâ : et hoc modo erunt in animâ separatâ ; sicut etiam delectatio erit ibi sine motu corporali, prout etiam ponitur in Deo, in quantum scilicet est simplex motus voluntatis. Et hoc modo Philosophus in 7 Ethic., cir. fin. lib., dicit quòd *Deus unâ simplici delectatione gaudet.*

Articulus III. — *Utrùm anima separata pati possit ab igne corporeo.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim, 12 super Genes. ad litt., cap. 32, à med., dicit : *Non sunt corporalia*, *sed corporalibus similia*, *quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur seu benè*, *seu malè.* Ergo anima separata igne corporeo non punitur.

2. Præterea, Augustinus in eodem libro, cap. 16, in med., dicit quòd *agens semper est nobilius patiente.* Sed impossibile est aliquod corpus esse nobilius animâ separatâ. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

3. Præterea, secundùm Philosophum, in 1 de Generat., text. 87, et secundùm Boetium, in lib. de duabus Naturis, aliquant. à med., illa solùm agunt et patiuntur ad invicem, quæ in materiâ conveniunt. Sed anima et ignis corporeus non conveniunt in materiâ, quia spiritualium et corporalium non est materia communis, unde nec possunt invicem transmutari, ut Boetius in eodem lib., circ. med., dicit. Ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

4. Præterea, omne quod patitur, recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo quod

recipitur ab igne in animâ, non est in eo materialiter, sed spiritualiter. Sed formæ rerum in animâ spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo etsi ponatur quòd anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus pœnam, sed magis in ejus perfectionem.

5. Præterea, si dicatur quòd hoc ipso anima punitur ab igne quòd ignem videt, ut videtur dicere Gregorius, in 4 Dialog., cap. 29, parùm à princ., contra: Si videt anima ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali, cùm non habeat organa quibus visio sensitiva vel imaginaria perficitur. Sed visio intellectualis non videtur quòd possit esse causa tristitiæ; *delectationi enim quæ est in considerando, non est tristitia contraria*, secundùm Philosophum, lib. 1 Top., cap. 13, parùm à princ. Ergo ex tali visione anima non punitur.

6. Præterea, si dicatur quòd anima patitur ab igne corporeo, eò quòd tenetur ab eo, sicut nunc tenetur à corpore, dùm vivit in corpore, contra: Anima dùm in corpore vivit, tenetur à corpore, in quantum ex eâ et corpore fit unum, sicut ex materiâ et formâ. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo supra dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Præterea, omne agens corporeum agit per contactum. Sed non potest esse aliquis contactus ignis corporei et animæ, cùm contactus solùm sit inter corporea quæ habent ultima simul. Ergo anima ab illo igne non patitur.

8. Præterea, agens organicum non agit in remota, nisi per hoc quòd agit in media; unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suæ virtuti. Sed animæ, vel ad minus dæmones, de quibus eadem est ratio, quandoque sunt extra locum inferni, cùm quandoque etiam in hoc mundo hominibus appareant; nec tamen tunc sunt à pœnâ immunes: sicut enim gloria sanctorum nunquàm interrumpitur, ita nec pœna damnatorum. Nec tamen videmus quòd omnia intermedia ab igne inferni patiantur; nec iterùm est credibile aliquid corporeum de naturâ elementi esse tantæ virtutis, ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat. Ergo non videtur quòd pœnas, quas animæ damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra, eadem ratio est de animabus separatis et dæmonibus, quòd ab igne corporeo pati possint. Sed dæmones ab eo patiuntur; cùm puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum projicientur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum; et hoc patet per sententiam Domini, Matth. 25, 41: *Discedite à me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo*, etc. Ergo et animæ separatæ ab igne corporeo pati possunt.

Præterea, pœna debet respondere culpæ. Sed anima per culpam se corpori subjecit per pravam concupiscentiam. Ergo justum est ut in pœnam rei corporeæ subjiciatur per passionem.

Præterea, major est unio formæ ad materiam quàm agentis ad patiens. Sed diversitas naturæ spiritualis et corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo nec impedit quin possit à corpore pati.

Respondeo dicendum quòd supposito quòd ignis inferni non sit metaphoricè dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus, oportet dicere quòd anima ab igne corporeo pœnas patietur; cùm Dominus ignem illum diabolo et angelis ejus paratum esse dicat, Matth. 25, qui sunt incorporei, sicut ipsa anima. Sed quomodò pati possit, multipliciter assignatur.

Quidam enim dixerunt quòd hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati. Unde Gregorius, in 4 Dialog., cap. 29, parùm à princ., dicit: *Ignem eo ipso patitur anima quo videt.* Sed istud non videtur sufficere, quia quodlibet visum, ex hoc quòd videtur, est perfectio videntis; unde non potest in ejus pœnam cedere, in quantum est visum; sed quandoque est punitivum, vel contristans per accidens, in quantum scilicet apprehenditur ut nocivum. Unde oportet quòd præter hoc quòd anima ignem illum videt, sit aliqua comparatio animæ ad ignem, secundùm quam animæ ignis noceat.

Unde alii dixerunt quòd quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi; et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore, ut impleatur id quod dicitur psal. 13, 5: *Trepidaverunt timore, ubi non erat timor.* Unde Gregorius, in 4 Dialog., loc. cit., dicit quòd *quia anima cremari se conspicit, crematur.* Sed hoc iterùm non videtur sufficere, quia secundùm hoc passio animæ ab igne non esset secundùm rei veritatem sed secundùm apprehensionem tantùm. Quamvis enim possit esse vera passio tristitiæ, vel doloris ex aliquâ falsâ imaginatione, ut Augustinus dicit 12 super Genes. ad litt., cap. 19 et 32, tamen non potest dici quòd secundùm illam passionem verè patiatur à re, sed à similitudine rei, quam concipit. Et iterùm iste modus passionis magis recederet à reali passione, quàm ille qui ponitur per imaginarias visiones; cùm ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum defert, iste autem per falsas conceptiones, quas anima errans fingit. Et iterùm non est probabile quòd animæ separatæ, vel dæmones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenùs gravarentur.

Unde alii dicunt quòd oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati. Unde etiam Gregorius, in 4 Dialog., cap. 29, à med., dicit: *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quòd incendium anima non solùm videndo, sed etiam experiendo patiatur.* Sed hoc tali modo fieri ponunt. Dicunt enim quòd ignis ille corporeus considerari potest dupliciter: uno modo secundùm quòd est quædam res corporea, et hoc modo non habet quòd in animam agere possit; alio modo secundùm quòd est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis; hoc enim divinæ justitiæ ordo exigit ut anima quæ peccando se rebus corporalibus subdidit, eis etiam in pœnâ subdatur. Instrumentum autem non solùm agit in virtute propriæ naturæ, sed etiam in virtute principalis agentis; et ita non est inconveniens si ignis ille, cùm agat in virtute spiritualis agentis, in spiritum agat hominis, vel dæmonis, per modum etiam quo de sacramentis dictum est, quòd animam sanctificant; 4, dist. 1, quæst. 1, art. 4, quæst. 1, 2 et 3, et 3 part., quæst. 62, art. 1 et 4.

Sed istud etiam non videtur sufficere, quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solùm illam actionem secundùm quam agit in virtute principalis agentis; imò exercendo primam actionem, oportet quòd efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et serra secando lignum, producit formam domûs. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam, quæ sit ei connaturalis, ad hoc quòd sit instrumentum divinæ justitiæ peccata vindicantis.

Et ideò dicendum quòd corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse, vel ipsum gravare, nisi secundùm quòd aliquo modo corpori unitur; sic enim invenimus quòd *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*, Sap. 9, 15. Spiritus autem corpori unitur dupliciter: uno modo ut forma materiæ, ut ex eis fiat unum simpliciter, et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus, et à corpore aliqualiter aggravatur: sic autem spiritus hominis vel dæmonis igni corporeo non unitur; alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco eo modo quo incorporalia sunt in loco, et secundùm hoc spiritus incorporei creati loco; definiuntur, ita in uno loco existentes quòd non in alio. Quamvis autem res corporea ex suâ naturâ habeat quòd spiritum incorporeum loco definiat, non tamen ex suâ naturâ habet quòd spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quòd ad alia divertere non possit; cùm spiritus non sit ita in loco naturaliter quòd loco subdatur. Sed hoc superadditur igni cor-

poreo, in quantum instrumentum est divinæ justitiæ vindicantis, quòd sic detinet spiritum; et ita efficitur ei pœnalis, retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, secundùm quòd vult. Et hunc modum ponit Gregorius in 4 Dialog., cap. 29, circ. med. Exponens enim quomodò anima incendium experiendo patiatur, sic dicit: *Cùm Veritas peccatorem divitem damnatum igne perhibeat, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?* Et hoc etiam Julianus, episc. Tolet., lib. 2 Prognost., cap. 17, dixit, ut in litterâ, 4, dist. 44, Magister dicit: *Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur etiam non tenetur post mortem corporeo igne?* Augustinus etiam, 21 de Civit. Dei, cap. 19, dicit quòd sicut anima in hominis conditione jungitur corpori, ut dans ei vitam (quamvis illud sit spirituale, et hoc corporale), et ex illâ conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus, sic ligatur igni, ut accipiens ab eo pœnam; et ex illâ conjunctione concipit horrorem. Oportet ergo omnes prædictos modos in unum colligere, ut perfectè videatur quomodò anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus quòd ignis ex naturâ suâ habet quòd spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinæ justitiæ, habet ut ipsum quodammodò retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur. Unde Gregorius, in 4 Dialog., omnia ista per ordinem tangit, ut ex præmissis ejus auctoritatibus patet.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur inquirendo: unde etiam alium modum ponit determinando in lib. 21 de Civ. Dei, ut ex dictis patet in corp. art.

Vel dicendum quòd Augustinus intelligit, quòd ea quibus anima proximè afficitur ad dolorem, vel tristitiam, sunt spiritualia; non enim affligeretur, nisi ignem ut nocivum sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens, sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum.

Ad secundum dicendum quòd quamvis anima simpliciter sit igne nobilior; ignis tamen est secundùm quid animâ nobilior in quantum scilicet est instrumentum divinæ justitiæ.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus et Boetius loquuntur de actione illâ per quam patiens transmutatur in naturam agentis. Talis autem non est actio ignis in animam. Et propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum quòd ignis agit in animam non per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet in corp. art. Et ideò ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum quòd in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quòd aliquid videtur; cùm illud quod videtur, nullo modo intellectui possit esse contrarium, in quantum videtur. In sensu autem hoc quod videtur, ex ipsâ actione quâ agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visûs per accidens, in quantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, in quantum id quod videtur apprehenditur ut nocivum; non quasi noceat eo ipso quòd videtur, sed alio quocumque modo. Et sic anima videndo ignem affligitur.

Ad sextum dicendum quòd non est simile quantùm ad omnia, sed quantùm ad aliquid, ut ex dictis patet in corp.

Ad septimum dicendum quòd quamvis non sit tactus corporalis inter animam et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis; sicut etiam motor cœli, cùm sit spiritualis, spirituali tactu tangit cœlum ipsum movens, per modum quo dicitur contristans tangere, sicut dicitur in 1 de Generatione, text. 45. Et hic modus sufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum quòd spiritus damnati nunquàm sunt extra infernum, nisi dispensatione divinâ, vel ad instructionem, vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni, ut eis in pœnam præparatum. Unde cùm ista visio sit immediatè affligens, ut dictum est in corp. art., ubicumque sint, ab igne inferni affliguntur, sicut et captivi etiam extra carcerem existentes à carcere quodammodò affliguntur, dùm vident se ad carcerem damnatos. Unde sicut gloria electorum non minuitur nec quantùm ad præmium essentiale, nec quantùm ad accidentale, si aliquando extra cœlum empyreum sint, sed quodammodò in eorum gloriam cedit, ita etiam in nullo minuitur pœna damnatorum, si extra infernum ex divinâ dispensatione ponantur ad tempus. Et hoc est quod Glossa (ord. Bedæ) dicit super illud Jacobi 3: *Inflammat rotam nativitatis nostræ*, etc.; sic enim ait: *Diabolus, ubicumque sit, sive sub aere, sive sub terrâ, secum trahit tormenta suarum flammarum.* Objectio autem sic procedit, ac si ignis corporeus affligeret immediatè spiritus sicut affligit corpora (1).

QUÆSTIO LXXI.

De suffragiis mortuorum. — (*In quatuordecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de suffragiis mortuorum.

Et circa hoc quæruntur quatuordecim: 1° utrùm suffragia quæ per unum fiunt, aliis prodesse possint; 2° utrùm mortui juvari possint ex operibus vivorum; 3° utrùm suffragia per peccatores facta mortuis prosint; 4° utrùm suffragia pro mortuis facta facientibus prosint; 5° utrùm suffragia existentibus in inferno prosint; 6° utrùm prosint existentibus in purgatorio; 7° utrùm valeant pueris existentibus in limbo; 8° utrùm aliquo modo prosint existentibus in patriâ; 9° utrùm oratio Ecclesiæ, et sacramentum altaris, et eleemosynæ prosint defunctis; 10° utrùm indulgentiæ quas Ecclesia facit, eis prosint; 11° utrùm cultus exequiarum defunctis prosint; 12° utrùm suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, magis illi prosint quàm aliis; 13° utrùm suffragia pro multis facta valeant tantùm singulis, ac si pro unoquoque singulariter fierent; 14° utrùm valeant tantùm communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantùm illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul.

Articulus primus. — *Utrùm suffragia per unum facta aliis prodesse possint.* — (*S. Thom., 4, dist. 45, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd suffragia per unum facta aliis prodesse non possint. Dicitur enim Gal. 6, 8: *Quæ enim seminaverit homo, hæc et metet.* Sed si unus ex suffragiis alterius consequeretur fructum, meteret ab aliis seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

2. Præterea, ad justitiam Dei pertinet ut unicuique tribuatur pro meritis, unde psal. 61, 12: *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Sed justitiam Dei deficere est impossibile. Ergo impossibile est quòd unus ex operibus alterius juvetur.

3. Præterea, secundùm eamdem rationem est aliquod opus meritorium et laudabile, quia scilicet in quantum est voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium et fructuosum.

4. Præterea, ad justitiam divinam pertinet similiter bona reddere pro bonis, et mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius; imò, ut dicitur Ezech. 18, 20, *anima quæ peccaverit, ipsa morietur.* Ergo nec unus juvatur per bona alterius.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 118, 63:

(1) Inter hanc et insequentem quæstionem duas ex D. Thomâ in Sententiarum libris à se compactas interponit Nicolaius; alteram *de qualitate animarum quæ cum originali peccato solo ex hâc vitâ decedunt*; alteram verò *de qualitate animarum quæ in purgatorio propter peccatum actuale, vel ejus pœnam expiantur.* Veterum exemplorum probatam seriem turbare non audentes, ad hujus voluminis calcem eas ablegandas credidimus.

Particeps ego sum omnium timentium te, etc.

Præterea, omnes fideles per charitatem uniti, sunt unius corporis Ecclesiæ membra, sed unum membrum juvatur per alterum. Ergo et unus homo potest ex alterius meritis juvari.

Respondeo dicendum quòd actus noster ad duo valere potest : primò ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis; secundò ad aliquid consequens statum, sicut homo per aliquem actum meretur aliquod præmium accidentale, vel dimissionem pœnæ. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest : uno modo per viam meriti; alio modo per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias, quia meritum innititur justitiæ, oratio autem misericordiæ; orans enim impetrat petitum ex solâ liberalitate ejus qui oratur. Dicendum est ergo quòd opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti; ut scilicet ex his quæ ego facio, aliquis mereatur vitam æternam, quia sors gloriæ redditur secundùm mensuram accipientis; unusquisque autem ex actu suo disponitur, et non ex alieno : et dico dispositionem dignitatis ad præmium. Sed per viam orationis, etiam quantùm ad statum consequendum, opus unius alteri, dùm est in viâ, valere potest; sicut quòd unus homo impetret alteri primam gratiam. Cùm igitur impetratio orationis sit secundùm liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere quæ potestati divinæ subsunt ordinatè. Sed quantùm ad aliquid quod est consequens, vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri, non solùm per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit : vel propter communicantiam in radice operis, quæ est charitas in operibus meritoriis : et ideò omnes qui sibi invicem charitate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant; tamen secundùm mensuram statûs uniuscujusque, quia etiam in patriâ unusquisque gaudebit de bonis alterius; et inde est quòd articulus fidei ponitur, *sanctorum communio.* Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint. Unde ista opera quodammodò efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis à faciente collata ; unde possunt eis valere ad impletionem satisfactionis, vel ad aliquid hujusmodi quod statum non mutat.

Ad primum ergo dicendum quòd messis illa est perceptio vitæ æternæ, sicut habetur Joan. 4, 36 : *Et qui metit..... congregat fructum in vitam æternam.* Sors autem vitæ æternæ non datur alicui nisi pro propriis operibus; quia etsi aliquis alteri impetret ut ad vitam perveniat, nunquàm tamen hoc fit, nisi mediantibus operibus propriis, dùm scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam æternam.

Ad secundum dicendum quòd opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit : et similiter opus quod est ejus qui mecum est unum, quodammodò est et meum. Unde non est contra divinam justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum in charitate, vel ab operibus pro se factis. Hoc etiam secundùm humanam justitiam contingit ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum quòd laus non datur alicui nisi secundùm ordinem ejus ad actum. Unde laus est ad aliquid, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 12, cir. princ. Et quia ex opere alterius nullus efficitur vel ostenditur benè dispositus, vel malè ad aliquid; inde est quòd nullus laudatur ex operibus alterius, nisi per accidens, secundùm quòd ipse est aliquo modo operum illorum causa, consilium vel auxilium præbendo, seu inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritorium alicui, non solùm consideratâ ejus dispositione, sed etiam quantùm ad aliquid consequens dispositionem vel statum ejus, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd auferre alicui quod ei debetur, hoc directè justitiæ repugnat. Sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non est justitiæ contrarium, sed metas justitiæ excedit; est enim liberalitatis : non autem posset aliquis lædi ex malis alterius, nisi aliquid ei de suo subtraheretur. Et ita non convenit quòd aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quòd emolumentum percipiat ex bonis alterius.

ARTICULUS II. — *Utrùm mortui possint juvari ex operibus vivorum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mortui non possint juvari ex operibus vivorum : primò per hoc quod dicit Apostolus, 2 Cor. 5, 10 : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit.* Ergo ex his quæ post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex alicujus operibus.

2. Præterea, hoc idem videtur ex hoc quod dicitur Apoc. 14, 13 : *Beati mortui qui in Domino moriuntur; opera enim illorum sequuntur illos.*

3. Præterea, proficere ex opere aliquo est solùm in viâ existentis. Sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de his hoc intelligitur quod legitur Job 19, 8 : *Semitam meam circumsepsit, et transire non possum.* Ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

4. Præterea, nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitæ communicatio inter eos. Sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundùm Philosophum, in 1 Ethic., cap. 11. Ergo suffragia vivorum non prosunt mortuis.

Sed contra est quod habetur 2 Machab. 12, 46 : *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut à peccatis solvantur.* Sed hoc non esset utile, nisi eos juvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

Præterea, Augustinus dicit in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 1, in fin., et cap. 4 : *Non parva est universæ Ecclesiæ, quæ in hâc consuetudine claret, auctoritas; ut in precibus sacerdotis, quæ Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habeat etiam commendatio mortuorum;* quæ quidem consuetudo ab ipsis apostolis instituta est, ut dicit Damascenus in quodam sermone de suffragiis mortuorum, à princ., sic dicens : *Mysteriorum conscii discipuli Salvatoris, et sacri apostoli, in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt.* Quod etiam per Dionysium patet in ult. cap. eccl. Hierarch., ubi ritum commemorat quo in primitivâ Ecclesiâ pro mortuis orabatur : ibi etiam Dionysius asserit suffragia vivorum mortuis prodesse. Ergo hoc indubitanter credendum est.

Respondeo dicendum quòd charitas, quæ est vinculum Ecclesiæ membra uniens, non solùm ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt. Charitas enim, quæ est vita animæ, sicut anima est vita corporis, non finitur, 1 Cor. 13, 8 : *Charitas nunquàm excidit.* Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt. Et ideò intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis, et propter charitatis unionem, et propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseriâ ad felicitatem, vel è converso; sed valent ad diminutionem pœnæ, vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat.

Ad primum ergo dicendum quòd homo, dùm in corpore vixit, meruit ut hæc ei valerent post mortem : et ideò si post hanc vitam eis juvatur, nihilominùs hoc procedit ex his quæ in corpore gessit.

Vel dicendum, secundùm Joannem Damascenum, in serm. prædicto, aliquant. à princ., quòd hoc est intelligendum quantùm ad retributionem quæ fiet in finali judicio, quæ erit æternæ gloriæ, vel æternæ miseriæ; in quâ quilibet recipiet solùm secundùm quod ipse in corpore gessit : interim autem juvari potest vivorum suffragiis.

Ad secundum dicendum quòd auctoritas illa expressè loquitur de sequelâ æternæ retributionis, quòd patet ex hoc quod præmittitur : *Beati mortui*, etc.

Vel dicendum quòd opera pro eis facta, sunt etiam quodam modò eorum, ut dictum est art. præc., in corp., et ad 2.

Ad tertium dicendum quòd quamvis animæ post mortem non sint simpliciter in statu viæ; tamen quantùm ad aliquid adhuc sunt in viâ, in quantum scilicet earum progressus adhuc retardatur ab ultimâ retributione. Et ideò simpliciter earum via est circumsepta, ut non possint ulteriùs per aliqua opera transmutari secundùm statum felicitatis et miseriæ; sed quantùm ad hoc non est circumsepta, quin quantùm ad hoc quòd detinentur ab ultimâ retributione, possint ab aliis juvari, quia secundùm hoc adhuc sunt in viâ.

Ad quartum dicendum quòd quamvis communicatio civilium operum, de quâ Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt, potest tamen eorum communicatio esse quantùm ad opera vitæ spiritualis, quæ est per charitatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

ARTICULUS III. — *Utrùm suffragia facta per peccatores mortuis prosint.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd suffragia per peccatores facta mortuis non prosint, quia, ut dicitur Joan. 9, 31, *peccatores Deus non audit.* Sed si orationes eorum prodessent illis pro quibus orant, à Deo exaudirentur. Ergo suffragia per eos facta mortuis non prosunt.

2. Præterea, Gregorius, in Pastorali, part. 1, cap. 11, à princ., dicit quòd *cùm is qui displicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.* Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur; et ideò talia suffragia non prosunt.

3. Præterea, opus alicujus videtur esse magis fructuosum facienti quàm alteri. Sed peccator per opera sua nihil meretur sibi. Ergo multò minùs potest alteri mereri.

4. Præterea, omne opus meritorium oportet esse vivificatum, id est, charitate informatum. Sed opera per peccatores facta sunt mortua. Ergo non possunt per ea mortui juvari, pro quibus fiunt.

5. Sed contra est quòd nullus potest scire de altero pro certo, utrùm sit in statu culpæ vel gratiæ. Si ergo tantùm illa suffragia prodessent quæ fiunt per eos qui sunt in gratiâ, non posset homo scire, per quos suffragia conquireret suis defunctis; et ita multi à suffragiis procurandis retraherentur.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit, in Enchir., cap. 119, in litterâ, 4, dist. 45, secundùm hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundùm quòd, dùm viveret, meruit ut juvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum mensuratur secundùm conditionem ejus pro quo fiunt. Non ergo differt, ut videtur, utrùm per bonos, vel per malos fiant.

Respondeo dicendum quòd in suffragiis quæ per malos fiunt, duo possunt considerari : primò ipsum opus operatum, sicut sacrificium altaris. Et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quam æqualiter explent, per quoscumque fiant, quantùm ad hoc suffragia per malos facta defunctis prosunt. Alio modo quantùm ad opus operantis; et sic distinguendum est, quia operatio peccatoris suffragia facientis potest uno modo considerari, prout est ejus, et sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi, nec alii; alio modo in quantum est alterius, quod dupliciter contingit. Uno modo in quantum peccator suffragia faciens gerit personam totius Ecclesiæ, sicut sacerdos, dùm dicit in Ecclesiâ exequias mortuorum : et quia ille intelligitur facere cujus nomine, vel vice fit, ut patet per Dionysium, in lib. de cœlest. Hier., cap. 13, parùm à princ., inde est quòd suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, defunctis prosunt. Alio modo quando agit ut instrumentum alterius; opus enim instrumenti est magis principalis agentis. Unde quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius, non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest esse meritoria ratione principalis agentis; sicut si servus in peccato existens, quodcumque opus misericordiæ facit ex præcepto domini sui charitatem habentis. Unde si quis in charitate decedens præcipiat sibi suffragia fieri, vel alius præcipiat charitatem habens; illa suffragia valent defuncto, quamvis illi per quos fiunt, in peccato existant. Magis tamen valerent, si essent in charitate, quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

Ad primum ergo dicendum quòd oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius; et ideò secundùm hoc digna est ut à Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, quando scilicet peccatores petunt aliquid Deo acceptum. Non enim solis justis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet Matth. 5, non autem ex eorum meritis, sed ex suâ clementiâ. Et ideò Joan. 9, super illud : *Deus peccatores non audit*, Glossa (interl. Aug., tract. 44 in Joan., à med.) dicit quòd *loquitur ut inunctus, non ut plenè videns.*

Ad secundum dicendum quòd, quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio peccatoris non sit accepta, tamen ratione alterius, cujus vice vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd peccator faciens hujusmodi suffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc quòd non est capax talis profectûs propter propriam indispositionem; et tamen alii, qui est dispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd quamvis opus peccatoris non sit vivum, in quantum est ejus; potest tamen esse vivum, in quantum est alterius, ut dictum est in corp. art.

Sed quia rationes quæ sunt in oppositum, videntur concludere quòd non differat utrùm quis suffragia procuret per bonos vel per malos, ideò etiam ad eas est respondendum.

Ad quintum ergo dicendum quòd quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero an sit in statu salutis, potest tamen probabiliter æstimare ex his quæ exteriùs de homine videt. Ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur Matth. 7.

Ad sextum dicendum quòd ad hoc quòd suffragium alicui valeat, requiritur ex parte ejus pro quo fit, capacitas hujusmodi valoris; et hanc homo acquisivit per opera propria, quæ gessit in vitâ. Et sic Augustinus loquitur. Requiritur nihilominùs qualitas operis, quod prodesse debet; et hoc non pendet ex eo pro quo fit, sed magis ex eo qui facit vel exequendo, vel imperando.

ARTICULUS IV. — *Utrùm suffragia quæ à vivis pro mortuis fiunt, facientibus prosint.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd suffragia quæ à vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint, quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundùm humanam justitiam ipse à debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quòd aliquis suffragia faciens debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc à debito proprio non absolvitur.

2. Præterea, unusquisque quod facit, facere debet meliori modo quo potest. Sed meliùs est juvare duos quàm unum. Si ergo qui per suffragia debitum mortui solvit, à proprio debito liberatur, videtur quòd nunquàm deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

3. Præterea, si satisfactio alicujus pro alio satisfacientis æqualiter prodesset sibi, ut ei pro quo satisfacit, eâdem ratione æqualiter valebit et tertio, si pro eodem satisfaciat simul, et similiter quarto, et sic deinceps. Ergo unus unâ satisfactione posset pro omnibus satisfacere, quod est absurdum.

Sed contra est quod dicitur in psal. 34, 13 : *Oratio mea in sinu meo convertetur.* Ergo eâdem ratione et

suffragia quæ pro aliis fiunt, satisfacientibus prosunt.

Præterea, Damascenus dicit in serm. de His qui in fide dormierunt, in med.: *Quemadmodùm unguento, vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primò ille*, scilicet liniens, *participat unctionem, et sic postea perungit laborantem; sic et quicumque pro proximi salute agonizat, primùm sibi prodest, deinde proximo;* et sic habetur propositum.

Respondeo dicendum quòd opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter: uno modo ut est expiativum pœnæ per modum cujusdam recompensationis, quæ in satisfactione attenditur: et hoc modo opus suffragii, quod computatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvit eum à debito pœnæ quòd non absolvit facientem à debito pœnæ propriæ, quia in tali recompensatione consideratur æqualitas justitiæ: opus autem istud satisfactorium ita potest adæquari uni reatui quòd alteri non adæquetur. Reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactionem requirunt quàm reatus unius. Alio modo potest considerari, in quantum est meritorium vitæ æternæ, quod habet in quantum procedit à radice charitatis; et secundùm hoc non solùm prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Primæ enim rationes procedebant de opere suffragii, secundùm quòd est satisfactorium, sed aliæ, secundùm quòd est meritorium.

ARTICULUS V. — *Utrùm suffragia prosint existentibus in inferno.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd suffragia prosint existentibus in inferno, per hoc quod habetur 2 Machab. 12, 40, ubi dicitur quòd *invenerunt sub tunicis interfectorum donaria idolorum, à quibus lex prohibebat Judæos;* et tamen post subditur quòd *Judas duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum.* Constat autem illos peccâsse mortaliter, contra legem agentes, et ita in peccato mortali decessisse, et sic ad inferos esse translatos. Ergo existentibus in inferno suffragia prosunt.

2. Præterea, in litt., 4, dist. 45, habetur ex verbis Augustini, in Enchir., cap. 110, in fin., quòd *quibus prosunt suffragia, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio.* Sed solùm qui in inferno sunt, damnati esse dicuntur. Ergo etiam existentibus in inferno suffragia prosunt.

3. Præterea, Dionysius, ult. cap. eccl. Hierar., cir. med., dicit: *Si hìc justorum orationes, et secundùm hanc vitam, quantò magis post mortem in illis qui digni sunt sacris orationibus, operantur tantummodò?* ex quo potest accipi quòd suffragia magis prosunt mortuis quàm vivis. Sed vivis prosunt etiam in peccato mortali existentibus, cùm quotidiè oret Ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali existentibus suffragia valent.

4. Præterea, in Vitis Patrum, lib. 3, num. 172, et lib. 6, num. 16, legitur quòd etiam Damascenus in sermone suo, de Defunct. aliquant. à princ., refert quòd Macharius, inventâ in viâ calvariâ cujusdam defuncti, oratione præmissâ, quæsivit cujus caput fuisset; et caput respondit quòd fuerat sacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus; et tamen confessus est, oratione Macharii se et alios juvari. Ergo suffragia Ecclesiæ etiam in inferno existentibus prosunt.

5. Præterea, Damascenus in eodem sermone, ante med., narrat quòd Gregorius pro Trajano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitùs dicentem: *Vocem tuam audivi, et veniam Trajano do;* cujus rei, ut Damascenus dicit in dicto sermone, *testis est Oriens omnis et Occidens.* Sed constat Trajanum in inferno fuisse, quia *multorum martyrum necem amaram instituit*, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia Ecclesiæ valent etiam in inferno existentibus.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 7 cap. eccl. Hierarch., à med.: *Summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur à divino ordine;* et consequenter ibidem dicit quòd *pro peccatoribus non orat remissionem, quia non audiretur pro illis.* Ergo suffragia existentibus in inferno non valent.

Præterea, Gregorius dicit in 34 lib. Moral., cap. 16, vers. fin.: *Eadem causa est cur non oretur tunc*, scilicet post diem judicii, *pro hominibus æterno igne damnatis, quæ nunc causa est quare non oretur pro diabolo et angelis ejus æterno supplicio deputatis; quæ etiam nunc causa est quare sancti non orent pro hominibus infidelibus, impiisque defunctis, quia de eis utique quos æterno damnatos supplicio jam noverunt, ante illum judicis justi conspectum orationis suæ meritum cassari refugiunt.* Ergo suffragia in inferno positis non valent.

Præterea, in litterâ, 4, dist. 45, habetur ex verbis Augustini, serm. 32, de Verb. Apost., à med.: *Qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis de corpore exeunt, frustra illis à suis hujusmodi officia impenduntur.* Sed omnes damnati sunt hujusmodi. Ergo eis suffragia non prosunt.

Respondeo dicendum quòd circa damnatos fuit triplex opinio: quidam enim dixerunt, in hoc distinguendum esse dupliciter: uno modo quantùm ad tempus, dicentes quòd post diem judicii nullus in inferno existens aliquo suffragio juvabitur, sed ante diem judicii aliqui juvantur suffragiis Ecclesiæ. Alio modo distinguebant quantùm ad personas in inferno detentas, inter quas aliquos dicebant esse valdè malos, qui scilicet sine fide et sacramentis decesserunt; et talibus, quia de Ecclesiæ non fuerunt nec merito nec numero, suffragia Ecclesiâ prodesse non possunt; alii verò sunt non valdè mali, qui scilicet de Ecclesiæ fuerunt numero, et fidem habentes, et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes; et talibus suffragia Ecclesiæ prodesse debent.

Sed occurrebat eis quædam dubitatio eos perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cùm pœna inferni sit finita secundùm intensionem, quamvis duratione infinita existat, quòd multiplicatis suffragiis, pœna illa totaliter auferretur, quod est error Origenis, lib. 1 Periarch., cap. 6, cir. med. Et ideò hoc inconveniens evadere multipliciter voluerunt. Præpositivus enim dixit quòd tantùm possunt suffragia pro damnatis multiplicari, quòd à totâ pœnâ reddantur immunes, non quidem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem judicii; tunc enim animæ iteratò corporibus conjunctæ, in pœnas inferni sine spe veniæ retrudentur.

Sed ista opinio videtur divinæ providentiæ repugnare, quæ nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem non potest ordinari nisi per pœnam. Unde non potest esse ut pœna tollatur, nisi priùs culpa expietur. Et ideò cùm culpa continuè maneat in damnatis, eorum pœna nullatenùs interrumpitur.

Et ideò Porretani alium modum invenerunt, dicentes quòd hoc modo proceditur in diminutione pœnarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum; quæ cùm sint finitæ, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquàm per divisionem consumuntur, dùm fit subtractio non secundùm eamdem quantitatem, sed secundùm eamdem proportionem; velut si primò auferatur pars quarta totius, et secundò pars quarta illius quartæ, et iterùm quarta illius quartæ, et sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt quòd per primum suffragium diminuitur aliquota pars pœnæ, et per secundum pars aliqua remanentis diminuitur secundùm eamdem proportionem.

Sed iste modus multipliciter defectivus est: primò quia infinita divisio, quæ congruit continuæ quantitati, non videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri; secundò quia non est aliqua ratio quare secundum suffragium minùs de pœnâ diminuat quàm primum, si sit æqualis valoris; tertiò quia pœna diminui non potest, nisi diminuatur et culpa, sicut nec auferri, nisi eâ ablatâ; quartò quia in divisione lineæ tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile; cor-

pus enim sensibile non est in infinitum divisibile : et sic sequeretur quòd post multa suffragia pœna remanens propter suî parvitatem non sentiretur ; et ita non esset pœna.

Et ideò alii alium invenerunt modum. Altisiodorensis enim, lib. 4 Sent., tract. 14, qu. 1, dixit quòd suffragia prosunt damnatis, non quidem per diminutionem pœnæ, vel per interruptionem, sed per confortationem patientis; sicut si homo portaret grave onus, et faciem suam perfunderet aquâ : sic enim confortaretur ad meliùs portandum, cùm tamen onus suum in nullo levius fieret.

Sed hoc iterùm esse non potest, quia aliquis plus vel minùs æterno igne gravatur, ut Gregorius dicit, lib. 9 Moral., cap. 39, à princ., secundùm meritum culpæ; et inde est quòd eodem igne quidam plus, quidam minùs cruciantur. Unde cùm culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quòd leviùs pœnam ferat. Est nihilominùs et prædicta opinio præsumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria, et vana, nullâ auctoritate fulta; et est irrationabilis, tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum charitatis, secundùm quam opera vivorum continuantur defunctis; tum quia totaliter ad vitæ terminum pervenerunt, recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti qui sunt in patriâ; quod enim adhuc restat de pœnâ vel gloriâ corporis, hoc eis rationem viatoris non præbet; cùm gloria essentialiter et radicaliter consistat in animâ, et similiter miseria damnatorum. Et ideò non potest eorum pœna diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri quantùm ad præmium essentiale.

Sed tamen modus qui à quibusdam ponitur, quòd suffragia prosunt damnatis, posset aliquo modo sustineri; ut si dicatur quòd non prosunt neque quantùm ad diminutionem pœnæ, vel interruptionem, neque quantùm ad diminutionem sensûs pœnæ; sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quæ eis esse posset, si ita se abjectos conspicerent, quòd pro eis nulla cura haberetur; quæ materia doloris eis subtrahitur, dùm suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundùm legem communem, quia, ut Augustinus dicit, in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 13 (quod præcipuè de damnatis est verum), *ibi sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quæcumque aguntur, aut eveniunt in istâ vitâ hominibus*; et ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt, nisi supra communem legem hoc remedium divinitùs detur aliquibus damnatorum, quod est verbum omninò incertum.

Unde tutius est simpliciter dicere quòd suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut ex inductis auctoritatibus apparet.

Ad primum ergo dicendum quòd donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset quòd in reverentiam idolorum ea deferrent; sed ea acceperunt ut victores, quia eis jure belli debebantur. Et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt : unde non fuerunt in inferno damnati; et sic suffragia eis prodesse poterant.

Vel dicendum, secundùm quosdam, quòd in ipsâ pugnâ videntes sibi periculum imminere, de peccato pœnituerunt, secundùm illud psal. 77, 34 : *Cùm occideret eos, quærebant eum*; et hoc probabiliter potest æstimari, et ideò pro eis fuit oblatio facta.

Ad secundum dicendum quòd in verbis illis damnatio largè accipitur pro quâcumque punitione; ut sic includat etiam pœnam purgatorii, quæ per suffragia quandoque totaliter expiatur, quandoque autem non, sed diminuitur.

Ad tertium dicendum quòd quantùm ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo quàm pro vivo, quia magis indiget, cùm non possit sibi auxiliari, sicut vivus potest; sed quantùm ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpæ mortalis in statum gratiæ, quod de mortuis dici non potest. Et ideò non est eadem causa orandi pro mortuis et pro vivis.

Ad quartum dicendum quòd illud adjutorium non erat in hoc quòd pœna eorum diminueretur, sed in hoc solo, ut ibidem dicitur, quòd eo orante concedebatur eis ut mutuò se viderent; et in hoc aliquod gaudium non verum, sed phantasticum habebant, dùm implebatur hoc quod desiderabant : sicut et dæmones gaudere dicuntur, dùm homines ad peccatum pertrahunt, quamvis per hoc eorum pœna nullatenùs minuatur, sicut nec minuitur angelorum gaudium per hoc quòd malis nostris compati dicuntur.

Ad quintum dicendum quòd de facto Trajani hoc modo potest probabiliter æstimari, quòd precibus B. Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ita gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem à pœnâ : sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculosè à mortuis suscitati, quorum plures constat idololatras et damnatos fuisse. De omnibus talibus enim similiter dici oportet, quòd non erant in inferno finaliter deputati, sed secundùm præsentem propriorum meritorum justitiam : secundùm autem superiores causas, quibus prævidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis disponendum.

Vel dicendum, secundùm quosdam, quòd anima Trajani non fuit simpliciter à reatu pœnæ æternæ absoluta; sed ejus pœna fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem judicii. Nec tamen oportet quòd hoc fiat communiter per suffragia, quia alia sunt quæ lege communi accidunt, et alia quæ singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur : sicut *alii sunt humanarum limites rerùm, alia divinarum signa virtutum*, ut Augustinus dicit in libro de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 16, parùm à princ.

Articulus vi. — *Utrùm suffragia prosint existentibus in purgatorio.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd nec etiam existentibus in purgatorio, quia purgatorium pars quædam inferni est. Sed *in inferno nulla est redemptio*; et psalm. 6, 6, dicitur : *In inferno autem quis confitebitur tibi?* Ergo suffragia his qui sunt in purgatorio non prosunt.

2. Præterea, pœna purgatorii est pœna finita. Si ergo per suffragia aliquid de pœnâ dimittitur, tantùm poterunt multiplicari suffragia quòd tota tolletur; et ita peccatum remanebit totaliter impunitum, quod videtur divinæ justitiæ repugnare.

3. Præterea, ad hoc animæ sunt in purgatorio ut ibi purgatæ, puræ ad regnum perveniant. Sed nihil potest purgari, nisi aliquid circa ipsum fiat. Ergo suffragia facta per vivos pœnam purgatorii non diminuunt.

4. Præterea, si suffragia existentibus in purgatorio valerent, maximè ea videntur valere quæ sunt ad imperium eorum facta. Sed hæc non semper valent; sicut si aliquis decedens disponat tot suffragia pro se fieri, quæ si facta essent, sufficerent ad totam pœnam abolendam. Posito ergo quòd hujusmodi suffragia differantur, quousque ille pœnam evaserit, illa suffragia nihil ei proderunt; non enim potest dici quòd prosint antequàm fiant; postquàm autem sunt facta, eis non indiget; quia jam pœnas evasit. Ergo suffragia existentibus in purgatorio non valent.

Sed contra est quod dicitur in litterâ, 4, dist. 45, ex verbis Augustini, in Ench., cap. 110, à princ. : *Suffragia prosunt his qui sunt mediocriter boni vel mali.* Sed tales sunt qui in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

Præterea, Dionysius dicit in 7 cap. eccles. Hierarch., circ. med., quòd *divinus sacerdos pro mortuis orans, pro illis orat qui sanctè vixerunt, et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humanâ contractas.* Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd pœna purgatorii est in supplementum satisfactionis quæ non fuerat plenè in corpore consummata. Et ideò quia, sicut ex dictis patet, art. 1 et 2 huj. qu., et qu. 13, art. 2, opera unius

possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus, sive mortuus fuerit, non est dubium quin suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio prosint.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio, quantùm ad illos qui sunt finaliter tali pœnæ addicti.

Vel dicendum, secundùm Damascenum, in sermone de Dormientibus, inter princ. et med., quòd hujusmodi auctoritates sunt exponendæ secundùm causas inferiores, id est, secundùm exigentiam meritorum eorum qui pœnis deputantur; sed secundùm divinam misericordiam, quæ vincit humana merita, ad preces justorum aliquando aliter disponitur quàm sententia prædictarum auctoritatum contineat. *Deus* autem *mutat sententiam, sed non consilium*, ut dicit Gregorius, l. 20 Mor., cap. 23, in med. Unde etiam Damascenus, loc. cit., ponit ad hoc exempla de Ninivitis, Achab et Ezechiâ, in quibus apparet quòd sententia contra eos lata divinitùs fuit per divinam misericordiam commutata.

Ad secundum dicendum quòd non est inconveniens, si multiplicatis suffragiis, pœna existentium in purgatorio annihiletur; non tamen sequitur quòd peccata remaneant impunita, quia pœna unius pro altero suscepta alteri computatur.

Ad tertium dicendum quòd purgatio animæ per pœnas purgatorii non est aliud quàm expiatio reatûs impedientis à perceptione gloriæ. Et quia per pœnam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est, qu. 13, art. 2, non est inconveniens, si per unius satisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum quòd suffragia ex duobus valent, scilicet ex opere *operante*, et ex opere *operato:* et dico *opus operatum* non solùm Ecclesiæ sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione; sicut ex collatione eleemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo quòd quàm citò moriens disponit aliqua suffragia sibi fieri, præmium suffragiorum plenè consequitur, ante etiam quàm fiant, quantùm ad efficaciam suffragii, quæ erat ex opere operante principalis agentis; sed quantùm ad efficaciam suffragiorum, quæ est ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non consequitur fructum, antequàm suffragia fiant: et si priùs contingat ipsum à pœnâ purgari, quantùm ad hoc fraudabitur fructu suffragiorum, quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim est inconveniens quòd aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; pœna autem purgatorii temporalis est, quamvis quantùm ad æternam retributionem nullus defraudari possit nisi per propriam culpam.

Articulus vii. — *Utrùm suffragia valeant pueris in limbo existentibus.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd suffragia valeant pueris in limbo existentibus, quia ibi non detinentur nisi pro peccato alieno. Ergo maximè decens est ut ipsi juventur suffragiis alienis.

2. Præterea, in litterâ, 4, dist. 45, habetur ex verbis Augustini, in Enchir., cap. 110, ad fin., quòd *Ecclesiæ suffragia pro non valdè malis propitiationes sunt.* Sed pueri non computantur inter valdè malos, cùm sit mitissima eorum pœna. Ergo suffragia Ecclesiæ eos juvant.

Sed contra est quod habetur in litterâ, loc. cit., ab Augustino, serm. 32, de Verb. Apost., à med., quòd *suffragia non prosunt illis qui sine fide operante per dilectionem hinc exierunt.* Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo suffragia eis non prosunt.

Respondeo dicendum quòd pueri non baptizati non detinentur in limbo, nisi quia deficiunt à statu gratiæ. Unde cùm per opera vivorum, mortuorum status mutari non possit, maximè quantùm ad meritum essentialis præmii vel pœnæ, suffragia vivorum pueris existentibus in limbo prodesse non possunt.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis peccatum originale sit hujusmodi quòd pro eo possit aliquis ab alio juvari, tamen animæ puerorum in limbo existentes sunt in tali statu quòd juvari non possint, quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus loquitur de non valdè malis, qui tamen baptizati sunt, quod patet ex hoc quod præmittitur : *Cùm ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis omnibus offeruntur*, etc.

Articulus viii. — *Utrùm suffragia prosint sanctis existentibus in patriâ.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquo modo prosint sanctis existentibus in patriâ, per hoc quod habetur in collectâ missæ : *Sicut sanctis tuis prosunt ad gloriam*, scilicet sacramenta, *ita nobis proficiant ad medelam.* Sed inter alia suffragia præcipuum est sacramentum altaris. Ergo suffragia prosunt sanctis qui sunt in patriâ.

2. Præterea, sacramenta efficiunt quod figurant. Sed tertia pars hostiæ, scilicet in calicem missa, significat eos qui beatam vitam in patriâ ducunt. Ergo suffragia Ecclesiæ prosunt sanctis existentibus in patriâ.

3. Præterea, sancti non solùm gaudent in patriâ de propriis bonis, sed etiam de bonis alienis : unde Lucæ 15, 10, dicitur : *Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente.* Ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patriâ gaudium crescit; et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

4. Præterea, Damascenus dicit in sermone de dormientibus, parùm à princ., inducens verba Chrysostomi : *Si enim gentiles*, inquit, *cum his qui obierunt sua comburunt, quantò magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipsius propria; non ut favilla fiant et hæc, velut illa; sed ut majorem hinc circumponas gloriam : et si quidem peccator fuerit, qui mortuus est, ut peccamina solvas ; si autem justus, ut appositio fiat mercedis et retributionis.* Et sic idem quod priùs.

Sed contra est quod in litterâ, 4, dist. 45, habetur ex verbis Augustini, serm. 17, de Verb. Apost., c. 1, à med. : *Injuria est in Ecclesiâ pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari.*

Præterea, ejus est juvari cujus est indigere. Sed sancti in patriâ sunt absque omni indigentiâ. Ergo per suffragia Ecclesiæ non juvantur.

Respondeo dicendum quòd suffragium de suî ratione importat quamdam auxiliationem, quæ non competit ei qui defectum non patitur. Nulli enim juvari competit nisi ei qui indigens est. Unde cùm sancti qui sunt in patriâ, sint ab omni indigentiâ immunes, inebriati ab ubertate domûs Dei, psal. 35, eis juvari per suffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum quòd hujusmodi locutiones non sunt sic intelligendæ, quasi sancti in gloriâ proficiant quantùm ad se, quòd eorum festa recolimus, sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemniùs celebramus : sicut ex hoc quòd Deum cognoscimus, vel laudamus, et sic quodammodò ejus gloria in nobis crescit, nihil Deo, sed nobis accrescit.

Ad secundum dicendum quòd quamvis sacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figurant : aliàs cùm figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent, quod est absurdum; sed efficiunt circa suscipientem sacramentum ex virtute ejus quod per sacramentum significatur; et sic non sequitur quòd sacrificia pro fidelibus defunctis oblata, sanctis prosint, sed quòd ex meritis sanctorum, quæ recoluntur vel significantur in sacramento, prosint aliis pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum quòd quamvis sancti qui sunt in patriâ, de bonis nostris omnibus gaudeant, non tamen sequitur quòd multiplicatis nostris gaudiis, eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantùm, quia omnis passio formaliter augetur secundùm rationem objecti sui. Ratio

autem gaudendi in sanctis, de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis et minùs gaudere, quia sic essentiale eorum præmium variaretur, quod consistit in hoc quòd de Deo gaudeant. Unde ex hoc quòd bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non sequitur quòd intensiùs gaudeant, sed quòd de pluribus gaudeant. Et ideò non sequitur quòd operibus nostris juventur.

Ad quartum dicendum quòd non est intelligendum quòd fiat appositio mercedis vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti.

Vel dicendum quòd ex suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, in quantum de suffragiis sibi faciendis adhuc vivens disposuit, quod ei meritorium fuit.

Articulus ix. — *Utrùm orationes Ecclesiæ, sacrificium altaris et eleemosynæ, prosint defunctis.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solùm orationibus Ecclesiæ, et sacrificio altaris et eleemosynis, animæ defunctorum juventur, vel quòd eis juventur præcipuè. Pœna enim debet per pœnam recompensari. Sed jejunium magis est pœnale quàm eleemosyna vel oratio. Ergo jejunium magis prodest in suffragiis quàm aliquod prædictorum.

2. Præterea, Gregorius istis tribus connumerat jejunium, ut habetur in Decr. 13, qu. 2, cap. 22 : *Animæ defunctorum quatuor modis solvuntur, aut oblationibus sacerdotum, aut eleemosynis charorum, aut precibus sanctorum, aut jejunio cognatorum.* Ergo insufficienter connumerantur hìc ab Augustino, lib. de Curâ pro mort. gerendâ, cap. 18, tria prædicta.

3. Præterea, baptismus est potissimum sacramentorum, maximè quantùm ad effectum. Ergo baptismus vel alia sacramenta deberent, vel similiter, vel magis, pro defunctis fieri, sicut sacramentum altaris.

4. Præterea, hoc videtur ex hoc quod habetur 1 Cor. 15, 29 : *Si omninò mortui non resurgunt, ut quid baptizantur pro illis?* Ergo etiam baptismus valet ad suffragia defunctorum.

5. Præterea, in diversis missis est idem sacrificium altaris. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia, et non missa, videtur quòd tantùmdem valeat quæcumque missa pro defuncto dicatur, sive de beatâ Virgine, sive de Spiritu sancto, vel quæcumque alia; quod videtur esse contra Ecclesiæ ordinationem, quæ specialem missam pro defunctis instituit.

6. Præterea, Damascenus, in sermone de Dormientibus, à med., docet ceras, et oleum, et hujusmodi pro defunctis offerri. Ergo non solùm oblatio sacrificii altaris, sed etiam aliæ oblationes debent inter suffragia computari mortuorum.

Respondeo dicendum quòd suffragia vivorum prosunt defunctis, secundùm quòd uniuntur viventibus in charitate, et secundùm quòd intentio viventium fertur in mortuos. Et ideò illa opera præcipuè nata sunt mortuis suffragari quæ maximè ad communicationem charitatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad charitatem autem sacramentum Eucharistiæ præcipuè pertinet, cùm sit sacramentum ecclesiasticæ unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum. Unde Eucharistia est quasi quædam charitatis origo, vel vinculum. Sed inter charitatis effectus est præcipuum eleemosynarum opus. Et ideò ista duo ex parte charitatis præcipuè mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiæ et eleemosynæ. Sed ex parte intentionis directæ in mortuos præcipuè valet oratio, quia oratio secundùm suam rationem non solùm dicit respectum ad orantem, sicut et cætera opera, sed directiùs ad illud pro quo oratur. Et ideò ista tria ponuntur quasi præcipua mortuorum subsidia ; quamvis quæcumque alia bona quæ ex charitate fiunt pro defunctis, eis valere credenda sint.

Ad primum ergo dicendum quòd in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum, ad hoc quòd effectus satisfactionis ad alterum perveniat, illud quo satisfactio unius transit in alterum, quàm etiam satisfactionis pœna : quamvis ipsa pœna magis expiet reatum satisfacientis, in quantum est quædam medicina. Et ideò tria prædicta magis valent defunctis quàm jejunium.

Ad secundum dicendum quòd etiam jejunium prodesse potest defunctis ratione charitatis et intentionis in defunctos directæ; sed tamen jejunium in suî ratione non continet aliquid quod ad charitatem vel directionem intentionis pertineat; sed ei sunt hæc quasi extrinseca. Et ideò Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

Ad tertium dicendum quòd baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Unde sicut per generationem non acquiritur *esse* nisi generato, ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantùm est ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis vel baptizati possit aliis prodesse, sicut et cætera opera meritoria. Sed Eucharistia est signum ecclesiasticæ unionis; et ideò ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest; quod non contingit de aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum quod Glossa ord. istam auctoritatem dupliciter exponit : uno modo sic : *Si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis?* id est, *pro peccatis, cùm ipsa non dimittantur, si Christus non resurrexit; quia in baptismo non solùm Christi passio, sed etiam resurrectio operatur, quæ est nostræ spiritualis resurrectionis quodammodò causa.* Alio modo sic : *Fuerunt quidem imperiti, qui baptizabantur pro his qui de hâc vitâ sine baptismo decesserant, putantes illis prodesse; et secundùm hoc Apostolus non loquitur nisi secundùm errorem aliquorum in verbis illis.*

Ad quintum dicendum quòd in officio missæ non solùm est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes. Et ideò missæ suffragium continet duo horum quæ hìc Augustinus enumerat, loc. cit. in arg. 2, scilicet orationem et sacrificium. Ex parte ergo sacrificii oblati missa æqualiter prodest defuncto, de quocumque dicatur; et hoc est præcipuum quod fit in missâ. Sed ex parte orationum magis prodest illa in quâ sunt orationes ad hoc determinatæ. Sed tamen iste defectus recompensari potest per majorem devotionem vel ejus qui dicit missam, vel ejus qui jubet dici, vel iterùm per intercessionem sancti, cujus suffragium in missâ imploratur.

Ad sextum dicendum quòd hujusmodi oblatio candelarum vel olei potest prodesse defuncto, in quantum sunt eleemosynæ quædam; dantur enim ad cultum ecclesiæ, vel etiam in usum fidelium.

Articulus. x. — *Utrùm indulgentiæ Ecclesiæ prosint mortuis.*

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd indulgentiæ quas Ecclesia facit, etiam mortuis prosint. Primò per consuetudinem Ecclesiæ, quæ facit prædicari crucem, ut aliquis indulgentiam habeat pro se, et duabus, vel tribus, et quandoque etiam decem animabus tam virorum quàm mortuorum; quod esset deceptio, nisi mortuis prodessent. Ergo indulgentiæ mortuis prosunt.

2. Præterea, meritum totius Ecclesiæ est efficacius quàm meritum unius personæ. Sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemosynarum. Ergo multò fortiùs meritum Ecclesiæ, cui indulgentiæ innituntur.

3. Præterea, indulgentiæ Ecclesiæ prosunt illis qui sunt de foro Ecclesiæ. Sed illi qui sunt in purgatorio, sunt de foro Ecclesiæ; aliàs eis Ecclesiæ suffragia non prodessent. Ergo videtur quòd indulgentiæ defunctis prosint.

Sed contra, ad hoc quòd indulgentiæ alicui valeant, requiritur causa conveniens, pro quâ indulgentiæ dantur. Sed talis causa non potest esse ex parte defuncti, quia non potest facere aliquid quod sit in utilitatem Ecclesiæ, pro quâ causâ præcipuè indulgentiæ dantur.

Ergo videtur quòd indulgentiæ defunctis non prosint.

Præterea, indulgentiæ determinantur secundùm arbitrium eas facientis. Si ergo indulgentiæ defunctis prodesse possent, esset in potestate facientis indulgentiam ut defunctum omninò liberaret à pœnâ, quod videtur absurdum.

Respondeo dicendum quòd indulgentia alicui prodesse potest dupliciter : uno modo principaliter; alio modo secundariò. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicujus sancti. Unde cùm mortui non possint facere aliquid horum pro quibus indulgentiæ dantur, eis directè indulgentiæ valere non possunt. Secundariò autem et indirectè prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiæ causa, quod quandoque contingere potest, quandoque autem non potest secundùm diversam indulgentiæ formam. Si enim sit talis indulgentiæ forma : *Quicumque facit hoc, vel illud, habebit tantum de indulgentiâ*; ille qui hoc facit, non potest fructum indulgentiæ in alium transferre, quia ejus non est applicare ad aliquem intentionem Ecclesiæ, per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiæ valent, ut jam supra dictum est, qu. 27, art. 3, ad 2. Si autem indulgentia sub hâc formâ fiat : *Quicumque fecerit hoc, vel illud, ipse, et pater ejus, vel quicumque alius ei adjunctus, in purgatorio detentus, tantum de indulgentiâ habebit*, talis indulgentia non solùm vivo, sed etiam mortuo proderit. Non enim est aliqua ratio quare Ecclesia transferre possit communia merita, quibus indulgentiæ innituntur, in vivos, et non in mortuos. Nec tamen sequitur quòd prælatus Ecclesiæ possit pro suo arbitrio animas à purgatorio liberare, quia ad hoc ut indulgentiæ valeant, requiritur causa conveniens indulgentias faciendi, ut supra dictum est, qu. 26, art. 3 (1).

ARTICULUS XI. — *Utrùm cultus exequiarum defunctis prosint.*

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd cultus exequiarum defunctis prosint. Damascenus enim, in serm. de Dormientibus, à med., inducit verba Athanasii sic dicentis : *Licèt in aere is qui in pietate consummatus est, depositus fuerit, ne renuas oleum, et ceras, Deum invocans, in sepulcro ejus accendere; accepta enim ista sunt Deo, et multam ab eo recipientia retributionem.* Sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Civit. Dei, cap. 13, à princ., *antiquorum justorum funera officiosâ pietate curata sunt, et exequiæ celebratæ, et sepulcra provisa; ipsique dùm viverent, de sepeliendis vel etiam transferendis suis corporibus filiis mandaverunt.* Sed hoc non fecissent, nisi sepulcra et hujusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo hujusmodi aliquid prosunt defunctis.

3. Præterea, nullus facit eleemosynam circa aliquem, nisi ei proficiat. Sed sepelire mortuos computatur inter opera eleemosynarum : unde et Augustinus dicit in 1 lib. de Civit. Dei, loc. cit. : *Tobias sepeliendo mortuos apud Deum promeruisse teste angelo commendatur.* Ergo hujusmodi sepulturæ cultus mortuis prodest.

4. Præterea, inconveniens est dicere quòd frustretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosis sepeliri disponunt. Ergo sepulturæ cultus prodest defunctis.

5. Præterea, Deus pronior est ad miserendum quàm ad condemnandum. Sed aliquibus nocet in locis sacris sepultura, si indigni sunt : unde dicit Gregorius, lib. 4 Dialog., cap. 1 : *Quos peccata gravia deprimunt, ad majorem damnationis cumulum potiùs quàm ad solutionem eorum corpora in Ecclesiis ponuntur.* Ergo multò ampliùs dicendum est quòd sepulturæ cultus prosit bonis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. ult., cir. med. : *Corpori humano quicquid impenditur, non est præsidium salutis, sed humanitatis officium.*

Præterea, Augustinus dicit in eodem libro, cap. 2, ad fin., et lib. 1 de Civ. Dei, cap. 12, à med. : *Curatio funeris, conditio sepulturæ, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia quàm subsidia defunctorum.*

Præterea, Dominus dicit, Matth. 10, 28, et Luc. 12, 4 : *Nolite timere eos qui corpus occidunt, et post hoc non habent ampliùs quid faciant.* Sed post mortem sanctorum corpora possunt à sepulturâ prohiberi, sicut in ecclesiasticâ historiâ Euseb., lib. 5, cap. 1, ad fin., legitur esse factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliæ. Ergo non nocet defunctis, si eorum corpora inhumata remaneant. Ergo nec cultus sepulturæ prodest.

Respondeo dicendum quòd sepultura adinventa est et propter vivos, et propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora fœtoribus inficiantur; et hoc quantùm ad corpus; sed spiritualiter etiam prodest vivis, in quantum per hoc adstruitur resurrectionis fides. Sed mortius prodest ad hoc quòd inspicientes sepulcra memoriam retinent defunctorum, et pro defunctis orant : unde et *monumentum* à memoriâ nomen accepit; dicitur enim *monumentum*, quasi *monens mentem*, ut dicit Augustinus in lib. de Civit. Dei, et in libro de Curâ pro mortius agendâ, cap. 4, in med. Paganorum tamen error fuit quòd ad hoc sepultura mortuo prosit ut ejus anima quietem accipiat; non enim credebant animam priùs quietem posse accipere, quàm corpus sepulturæ daretur; quod omninò ridiculum est, et absurdum. Sed quòd ulteriùs sepultura in loco sacrato mortuo prodest, non quidem est ex ipso opere operato, sed magis ex ipso opere operante; dùm scilicet vel ipse defunctus, vel alius corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicujus sancti eum committit, cujus precibus per hoc credendus est adjuvari, et etiam patrocinio eorum qui loco sancto deserviunt, qui pro tumulatis apud se frequentiùs et specialiùs orant. Sed illa quæ ad ornatum sepulturæ adhibentur, prosunt quidem vivis, in quantum sunt vivorum solatia; sed possunt etiam defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens, in quantum scilicet per hujusmodi homines excitantur ad compatiendum, et per consequens ad orandum; vel etiam in quantum ex sumptibus sepulturæ vel pauperes fructum capiunt, vel ecclesia decoratur; sic enim sepultura inter cæteras eleemosynas computatur.

Ad primum ergo dicendum quòd oleum et cera ad sepulcrum defunctorum perlata per accidens defuncto prosunt, vel in quantum ecclesiæ offeruntur sive pauperibus dantur, vel in quantum hujusmodi in Dei reverentiam fiunt. Unde et verbis præmissis subjungitur : *Oleum enim et cera holocaustum sunt.*

Ad secundum dicendum quòd ideò sancti patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, ut ostenderent *corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere; non quòd mortuis corporibus aliquis sensus insit, sed propter fidem resurrectionis adstruendam*, ut patet per Augustinum, in 1 de Civit. Dei, cap. 13, cir. med. Unde etiam voluerunt in terrâ promissionis sepeliri, ubi credebant Christum nasciturum et moriturum, cujus resurrectio nostræ resurrectionis est causa.

Ad tertium dicendum quòd quia caro est pars naturæ hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundùm illud Ephes. 5, 29 : *Nemo unquàm suam carnem odio habuit.* Unde secundùm istum naturalem affectum inest viventi quædam sollicitudo, quid etiam post ejus mortem de corpore sit futurum; doleretque, si aliquid indignum suo corpori evenire

(1) Multa addit Nicolaius in textu, ut probet ex usu Ecclesiæ sic applicantis, indulgentias prodesse mortuis per modum solutionis vel suffragii.

præsentiret. Et ideò illi qui hominem diligunt, ex hoc quòd affectui ejus quem diligunt conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Augustinus, in 1 de Civ. Dei, loc. cit., *si paterna vestis, et annulus, ac si quid hujusmodi tantò charius est posteris, quantò erga parentes major extitit affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multò familiariùs atque conjunctiùs quàm quælibet indumenta gestamus.* Unde et in quantum affectui hominis satisfacit sepeliens ejus corpus, cùm ipse in hoc sibi satisfacere non possit, eleemosynam ei facere dicitur.

Ad quartum dicendum quòd fidelium devotio, ut Augustinus dicit, in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 4, suis charis in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur, quòd defunctum suum suffragio sanctorum committit, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum quòd sepultura in loco sacro impio defuncto non nocet, nisi quatenùs hanc sepulturam sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

Articulus xii. — *Utrùm suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, magis illi proficiant pro quo fiunt, quàm aliis.*

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, non magis proficiant ei pro quo fiunt, quàm aliis. Lumen enim spirituale magis est communicabile quàm corporale lumen. Sed lumen corporale, scilicet candelæ, quamvis accendatur pro uno tantùm, æqualiter tamen omnibus prodest qui simul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cùm suffragia sint quædam spiritualia lumina, quamvis pro uno specialiter fiant, non magis valent ei quàm aliis existentibus in purgatorio.

2. Præterea, sicut in litterâ dicitur, 4, dist. 45, secundùm hoc suffragia mortuis prosunt, quia *dùm viverent hìc, sibi ut postea possent prodesse meruerunt.* Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodessent, quàm illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prosunt; aliàs eorum meritum frustraretur.

3. Præterea, pro pauperibus non fiunt tot suffragia sicut pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus eis solùm, vel magis quàm aliis valerent, pauperes essent pejoris conditionis; quod est contra sententiam Domini, Lucæ 6, 20: *Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei.*

Sed contra, justitia humana exemplatur à justitiâ divinâ. Sed justitia humana, si aliquis debitum pro aliquo solvit, eum solum absolvit. Ergo cùm ille qui suffragia facit, quodammodò solvat debitum ejus pro quo facit, ei soli proderunt.

Præterea, sicut homo faciens suffragia quodammodò satisfacit pro mortuo, ita etiam interdùm aliquis pro vivo satisfacere potest. Sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo et suffragia faciens ei soli prodest pro quo facit.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuit duplex opinio.

Quidam enim, ut Præpositivus, dixerunt quòd suffragia pro uno aliquo facta non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni: et ponebant exemplum de candelâ quæ accenditur pro aliquo divite, quæ non minùs prodest eis qui cum ipso sunt, quàm ipsi diviti, et fortè magis, si habent oculos clariores: et etiam de lectione, quæ non magis prodest ei pro quo legitur, quàm aliis qui simul cum eo audiunt, sed fortè aliis magis, qui sunt sensu capaciores.

Et si eis objiceretur quòd secundùm hoc ordinatio Ecclesiæ esset vana, quæ pro aliquibus specialiter orationes instituit, dicebant quòd hoc Ecclesia fecit ad excitandam devotionem fidelium, qui proniores sunt ad facienda specialia suffragia, quàm communia; et ferventiùs etiam pro suis propinquis orant quàm pro extraneis.

Alii è contra dixerunt quòd suffragia magis valent eis pro quibus fiunt. Utraque autem opinio secundùm aliquid veritatem habet. Valor enim suffragiorum pensari potest ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute charitatis, quæ facit omnia bona communia; et secundùm hoc magis valent ei qui magis charitate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant: et sic valor suffragiorum attenditur magis secundùm quamdam interiorem consolationem, secundùm quòd unus in charitate existens de bonis alterius delectatur post mortem quantùm ad diminutionem pœnæ; post mortem enim non est locus acquirendi gratiam, vel augendi, ad quod nobis in vitâ valent opera aliorum ex virtute charitatis. Alio modo valent suffragia ex hoc quòd per intentionem unius alteri applicantur, et sic satisfactio unius alteri computatur: et hoc modo non est dubium quin magis valeant ei pro quo fiunt; imò sic ei soli valent. Satisfactio enim propriè ad remissionem pœnæ ordinatur. Unde quantùm ad remissionem pœnæ præcipuè valet suffragium ei pro quo fit. Et secundùm hoc secunda opinio plus habet de veritate quàm prima.

Ad primum ergo dicendum quòd suffragia prosunt per modum luminis, in quantum à mortuis acceptantur, et ex hoc quamdam consolationem accipiunt; et tantò major est, quantò majori charitate sunt præditi. Sed in quantum suffragia sunt quædam satisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis solutioni alicujus debiti. Non autem est necesse ut si debitum pro uno solvitur, ex hoc et debitum aliorum solvatur.

Ad secundum dicendum quòd istud meritum est conditionale; hoc enim modo sibi meruerunt quòd sibi prodessent, si pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quàm facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quòd non directè meruerunt illud juvamen suffragiorum; sed per merita præcedentia se habilitaverunt ut fructum suffragiorum susciperent. Et ideò non sequitur quòd meritum eorum frustretur.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet divites, quantùm ad aliquid, esse melioris conditionis quàm pauperes, sicut quantùm ad expiationem pœnæ; sed hoc quasi nihil est comparatum possessioni regni cœlorum, in quâ pauperes melioris conditionis esse ostenduntur per auctoritatem inductam.

Articulus xiii. — *Utrùm suffragia facta pro multis tantùmdem valeant singulis, ac si specialiter pro unoquoque fierent.*

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd suffragia facta pro multis tantùmdem valeant singulis ac si pro unoquoque specialiter fierent. Videmus enim quòd ex lectione quæ uni (1) legitur, nihil ei deperit, si simul et aliis legatur. Ergo et eâdem ratione nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si aliquis ei connumeretur; et ita si pro pluribus fiat, tantùm valet singulis ac si pro unoquoque singulariter fieret.

2. Præterea, secundùm communem usum Ecclesiæ videmus quòd cùm missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam illic orationes adjunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus pro quo missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod priùs.

3. Præterea, suffragia præcipuè orationum innituntur divinæ virtuti. Sed apud Deum sicut non differt juvari (2) per multos, vel per paucos, ita non differt juvare multos, vel paucos. Ergo quantùm juvaretur unus ex unâ oratione, si pro eo tantùm fieret, tantùm juvabuntur singuli multorum, si eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra, melius est plures juvare quàm unum. Si ergo suffragium pro multis factum valet singulis

(1) Al., *pro uno*.
(2) Al., *juvare*.

tantùm ac si pro uno tantùm fieret, videtur quòd Ecclesia non debuit instituere ut pro aliquo fieret singulariter missa, vel oratio, sed quòd semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis, quod patet esse falsum.

Præterea, suffragium habet finitam efficaciam. Ergo distributum in multos minùs prodest singulis, quàm prodesset si fieret pro uno tantùm.

Respondeo dicendum quòd si valor suffragiorum consideretur, secundùm quòd valent ex virtute charitatis unientis membra Ecclesiæ, suffragia pro multis facta tantùm singulis prosunt ac si pro uno tantùm fierent, quia charitas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos, imò magis augetur : et similiter etiam gaudium quantò pluribus est commune, fit majus, ut dicit Augustinus 8 Confess., cap. 4. Et sic de uno bono facto non minùs lætantur multi in purgatorio quàm unus. Si autem consideretur valor suffragiorum, in quantum sunt satisfactiones quædam per intentionem facientis translatæ in mortuos, tunc magis valet suffragium alicui quod pro eo singulariter fit, quàm quod fit pro eo communiter, et pro multis aliis; sic enim effectus suffragiorum dividitur ex divinâ justitiâ inter eos pro quibus suffragia fiunt. Unde patet quòd hæc quæstio dependet ex primâ, et ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in Ecclesiâ fiant.

Ad primum ergo dicendum quòd suffragia, ut sunt satisfactiones quædam, non prosunt per modum actionis, sicut doctrina prodest : quæ, sicut et omnis alia actio, effectum habet secundùm dispositionem recipientis, sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est, art. præc., ad 1. Et ideò non est simile.

Ad secundum dicendum quòd quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet, art. 1 huj. quæst., ideò cum pro uno missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliæ orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis etiam oratio pro eis specialiter fusa prosit.

Ad tertium dicendum quòd oratio consideratur et ex parte orantis, et ex parte ejus qui oratur; et ex utroque ejus effectus dependet. Et ideò quamvis divinæ virtuti non sit magis difficile absolvere multos quàm unum, tamen hujusmodi orantis oratio non ita est satisfactoria pro multis sicut pro uno.

Articulus xiv. — *Utrùm tantùm valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantùm illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul.*

Ad decimum quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd tantùm valeant communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantùm illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul. Unicuique enim secundùm propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantùm juvaretur post mortem, quantùm ille pro quo fiunt specialia. Ergo tantùm juvabitur per communia, quantùm ille per specialia et communia.

2. Præterea, inter Ecclesiæ suffragia præcipuum est Eucharistia. Sed Eucharistia, cùm contineat totum Christum, habet quodammodò efficaciam infinitam. Ergo una oblatio Eucharistiæ, quæ communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in purgatorio; et ita tantùm juvant communia suffragia sola, quantùm juvant specialia et communia simul.

Sed contra est quòd duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia specialia et communia magis prosunt ei pro quo fiunt, quàm communia tantùm.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis solutio dependet ex solutione duodecimæ quæstionis. Si enim suffragia pro uno specialiter facta indifferenter omnibus valeant, tunc omnia suffragia sunt communia; et ideò tantùm juvabitur ille pro quo non fiunt specialia, quantùm ille pro quo fiunt, si sit æqualiter dignus. Si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus prosint, sed eis maximè pro quibus fiunt, tunc non est dubium quòd communia suffragia et specialia simul plus valent alicui quàm communia tantùm. Et ideò etiam Magister duas opiniones in litterâ tangit, 4, dist. 45 : unam, dùm dicit quòd æqualiter prosunt diviti communia et specialia, et pauperi communia tantùm; quamvis enim ex pluribus juvetur unus quàm alter, non tamen plus juvatur. Aliam autem tangit, cùm dicit quòd ille pro quo fiunt specialia, consequitur velociorem absolutionem, sed non pleniorem, quia uterque ab omni pœnâ liberabitur finaliter.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut ex dictis patet, art. 12 huj. quæst., ad 2, juvamen suffragiorum non cadit directè sub merito, et simpliciter, sed quasi sub conditione. Et ideò ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quòd quamvis virtus Christi, qui continetur sub sacramento Eucharistiæ, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quòd per unum altaris sacrificium tota pœna eorum qui sunt in purgatorio, expietur; sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis offert, liberatur à totâ satisfactione debitâ pro peccatis : unde et quandoque plures missæ in satisfactionem unius peccati injunguntur. Credibile tamen est quòd per divinam misericordiam, si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt (ut si eis non indigeant), aliis dispensetur pro quibus non fiunt, si eis indigeant; ut patet per Damascenum, in sermone de Dormientibus, inter med. et fin., sic dicentem : *Verè Deus tanquàm justus commetietur impotenti possibilitatem; tanquàm sapiens defectuum commutationem negotiabitur;* quæ quidem negotiatio attenditur, si id quod deest uni, alteri suppleat.

QUÆSTIO LXXII.

De oratione respectu sanctorum qui sunt in patria. — (*In tres articulos divisa*).

Deinde considerandum est de oratione respectu sanctorum qui sunt in patriâ.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° utrùm sancti orationes nostras cognoscant; 2° utrùm eos interpellare debeamus ad orandum pro nobis; 3° utrùm orationes eorum pro nobis fusæ semper exaudiantur.

Articulus primus. — *Utrùm sancti orationes nostras cognoscant.* — (*S. Th., 4, dist. 45, qu. 3, art. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sancti orationes nostras non cognoscant, Isai. 63, 16 : *Tu pater noster, et Abraham nescivit nos, et Israel ignoravit nos.* Glossa interl. dicit quòd *mortui etiam sancti nesciunt quid agant vivi, etiam eorum filii;* et sumitur ab Augustino, in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 13, ubi hanc auctoritatem inducit; et sunt hæc verba Augustini ibidem : *Si tanti patriarchæ quid erga populum ex his procreatum ageretur, ignoraverunt; quomodò mortui vivorum rebus atque actibus cognoscendis adjuvandisque miscentur?* Ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

2. Præterea, 4 Reg. 22, 20, dicitur ad Josiam regem : *Idcircò*, scilicet quòd flevisti coram me, *colligam te ad patres tuos...., ut non videant oculi tui omnia mala quæ inducturus sum super locum istum.* Sed in hoc nullo modo per mortem Josiæ subventum fuisset, si post mortem quid genti suæ eveniret, cognosceret. Ergo sancti mortui actus nostros non cognoscunt; et ita non intelligunt nostras orationes.

3. Præterea, quantò aliquis est in charitate perfectior, tantò magis proximo in periculis subvenit. Sed sancti in carne viventes proximis, et maximè sibi conjunctis in periculis, consulunt, et manifestè auxiliantur. Cùm ergo post mortem sint multò majoris charitatis, si facta nostra cognoscerent, multò ampliùs suis charis et conjunctis consulerent et auxi-

liarentur in necessitatibus, quod facere non videntur. Ergo non videtur quòd actus nostros et orationes nostras cognoscant.

4. Præterea, sicut sancti post mortem vident Verbum; ita et angeli, de quibus dicitur Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.* Sed angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt; cùm à nescientiâ minores à superioribus purgentur, ut patet per Dionysium in 7 cap. Hierarch., à med., et cap. 6 eccles. Hierarch., sub fin. Ergo nec sancti, quamvis Verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt, et alia quæ circa nos aguntur.

5. Præterea, solus Deus inspector est cordium. Sed oratio præcipuè in corde consistit. Ergo solius Dei est orationes cognoscere. Non ergo sancti nostras orationes cognoscunt.

Sed contra, super illud Job 14: *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget*, dicit Gregorius, 12 lib. Moral., cap. 14, à princ.: *Hoc de animabus sanctis sentiendum non est, quia quæ intùs omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quòd sit foris aliquid quod ignorant.* Ergo ipsi orationes nostras cognoscunt.

Præterea, Gregorius, in 2 Dialog., cap. 35, à med., dicit: *Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura; quantùmlibet enim parùm de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est.* Sed hoc maximè impedire videtur quòd animæ sanctorum orationes, et alia quæ circa nos aguntur, cognoscant, quia à nobis distant. Cùm ergo distantia non impediat illa, ut ex prædictâ auctoritate patet, videtur quòd animæ sanctorum cognoscant orationes nostras, et ea quæ hìc aguntur.

Præterea, si ea quæ circa nos aguntur, non cognoscerent, nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in epistolâ contra eum, inter princ. et med. Ergo sancti ea quæ circa nos aguntur, cognoscunt.

Respondeo dicendum quòd divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia; quod patet ex hoc quòd Deus videndo suam essentiam omnia intuetur. Non tamen sequitur quòd quicumque essentiam Dei vident, omnia cognoscant, sed solùm qui essentiam Dei comprehendunt; sicut nec in principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quæ ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cùm animæ sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quæ per essentiam divinam cognosci possunt. Unde etiam de quibusdam inferiores angeli à superioribus edocentur, quamvis omnes essentiam divinam videant. Sed unusquisque beatus tantùm de aliis rebus necessarium est ut in essentiâ divinâ videat, quantùm perfectio suæ beatitudinis requirit. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur, ut homo habeat quicquid velit, nec aliquid inordinatè velit. Hoc autem rectâ voluntate quilibet vult, ut ea quæ ad ipsum pertinent, cognoscat. Unde cùm nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent; et ideò oportet quòd illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quòd auxilium indigentibus præstent ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, *quo nihil est divinius*, ut ait Dionysius, 3 cap. cœlest. Hierar., in med. Unde patet quòd sancti habent cognitionem eorum quæ ad hoc requiruntur. Et sic manifestum est quòd in Verbo cognoscunt vota, et devotiones, et orationes hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Augustini intelligendum est de cognitione naturali animarum separatarum; quæ quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione quæ est in Verbo, quam constat Abraham eo tempore quo hæc dicta sunt per Isaiam, non habuisse; cùm ante Christi passionem nullus ad visionem Dei pervenerit.

Ad secundum dicendum quòd sancti, licèt post hanc vitam cognoscant ea quæ hìc geruntur, non tamen credendum est quòd afficiantur doloribus, cognitis adversitatibus eorum quos in hoc seculo dilexerunt; ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis, quòd dolor in eis locum non invenit. Unde si cognoscant suorum infortunia post mortem, nihilominùs dolori eorum consulitur, si ante ejusmodi infortunia de hoc seculo subtrahantur.

Sed fortè animæ non glorificatæ dolorem aliquem sentirent, si incommoda charorum suorum perciperent. Et quia anima Josiæ non statim glorificata fuit à corpore egressa, quantùm ad hoc, ex hâc ratione Augustinus, lib. de Curâ pro mort. gerendâ, cap. 13, 14 et 15, concludere nititur quòd animæ mortuorum cognitionem non habeant de factis viventium.

Ad tertium dicendum quòd animæ sanctorum habent voluntatem plenariè conformem divinæ voluntati etiam in volito. Et ideò quamvis affectum charitatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt quàm secundùm divinam justitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est quòd multùm proximos juvent pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum quòd quamvis videntes Verbum non sit necessarium in Verbo omnia videre, vident tamen ea quæ ad perfectionem suæ beatitudinis pertinent, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum quòd cogitationes cordium solus Deus per seipsum novit; sed tamen alii cognoscunt quatenùs eis revelatur vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.

Articulus II. — *Utrùm debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis. Nullus enim amicos alicujus interpellat ad orandum pro se, nisi quatenùs credit apud eos se faciliùs gratiam obtinere posse. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto; et sic voluntas ejus faciliùs inclinatur ad nos exaudiendum quàm voluntas alicujus sancti. Ergo videtur superfluum constituere sanctos mediatores inter nos et Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Præterea, si eos ad orandum pro nobis interpellare debeamus, hoc non est, nisi quia scimus eorum orationem Deo esse acceptam. Sed quantò aliquis est sanctior inter sanctos, tantò ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquàm minores.

3. Præterea, Christus, etiam secundùm quòd homo, dicitur *Sanctus sanctorum*, et ei, secundùm quòd est homo, orare competit. Sed nunquàm Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

4. Præterea, quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipsius ei repræsentat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est ei repræsentare aliquid cui omnia sunt præsentia. Ergo superfluum est quòd sanctos intercessores constituamus pro nobis apud Deum.

5. Præterea, illud est superfluum quod fit propter aliquid quod sine eo eodem modo fieret, vel non fieret. Sed similiter sancti orarent pro nobis, vel non orarent, sive nos oremus eos, sive non oremus; quia si simus digni ut pro nobis orent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; si autem simus indigni, etiamsi petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omninò superfluum.

Sed contra est quod dicitur Job 5, 1: *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere. Vocare autem nostrum est*, ut Gregorius dicit ibidem (scil., lib. 5 Moral., cap. 30, in princ.), *humili Deum*

prece deposcere. Ergo cùm volumus Deum orare, debemus ad sanctos converti, ut pro nobis Deum orent.

Præterea, sancti qui sunt in patriâ, magis sunt accepti Deo quàm in statu viæ. Sed sanctos qui sunt in viâ, constituere debemus intercessores pro nobis ad Deum, exemplo Apostoli, qui dicebat Rom. 15, 30 : *Obsecro vos, fratres, per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem sancti Spiritûs, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum.* Ergo nos multò fortiùs petere debemus à sanctis qui sunt in patriâ, ut nos juvent orationibus suis ad Deum.

Præterea, ad hoc est communis consuetudo Ecclesiæ, quæ in litaniis sanctorum orationem petit.

Respondeo dicendum quòd *iste ordo est divinitùs institutus in rebus*, secundùm Dionysium, cap 5 eccles. Hierarch., inter princ. et med., *ut per media ultima reducantur in Deum.* Unde cùm sancti qui sunt in patriâ, sint Deo propinquissimi, hoc divinæ legis ordo requirit ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur à Domino, in eum per sanctos medios reducamur : quod quidem contingit dùm per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit. Et quia reditus noster ad Deum respondere debet processui bonitatum ipsius in nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iteratò beneficia ejus sumamus, mediantibus sanctis. Et inde est quòd eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dùm ab eis petimus quòd pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut non est propter defectum divinæ potentiæ quòd mediantibus secundis causis agentibus operatur; sed est ad complementum ordinis universi, ut ejus bonitas multipliciùs diffundatur in res, dùm res ab eo non solùm suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quòd aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiæ ipsius quòd oporteat ejus clementiam per orationes sanctorum pulsare; sed est ad hoc ut ordo prædictus servetur in rebus.

Ad secundum dicendum quòd quamvis sancti superiores sint magis Deo accepti quàm inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdùm orare. Et hoc propter quinque rationes : primò ex hoc quòd quandoque aliquis habet majorem devotionem ad minorem sanctum quàm ad sanctum majorem; ex devotione autem maximè dependet orationis effectus; secundò propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit : per hoc autem quòd diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur; tertiò quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis præcipuè patrocinari, sicut sancto Antonio ad ignem infernalem; quartò ut omnibus honor debitus exhibeatur à nobis; quintò quia plurium orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetraretur.

Ad tertium dicendum quòd oratio est actus quidam. Actus autem sunt particularium suppositorum. Et ideò, si diceremus : *Christe, ora pro nobis*, nisi aliquid adderemus, videretur hoc ad personam Christi referri; et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinxit in Christo personam filii hominis à personâ Filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam Filii minorem Patre. Unde ad hos errores evitandos Ecclesia non dicit : *Christe, ora pro nobis;* sed : *Christe, audi nos*, vel : *Miserere nobis.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut infra dicetur, art. seq., non dicuntur sancti preces nostras Deo repræsentare, quasi ei incognita manifestent, sed quia eas exaudiri à Deo petunt, vel divinam consulunt veritatem de eis, quid scilicet secundùm ejus providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum quòd ex hoc ipso aliquis efficitur dignus ut sanctus aliquis pro eo oret, quòd ad ipsum in suâ necessitate cum purâ devotione recurrit. Et ita non est superfluum quòd sanctos oremus.

Articulus III. — *Utrùm orationes sanctorum ad Deum pro nobis fusæ semper exaudiantur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusæ non semper exaudiantur. Si enim semper exaudirentur, maximè exaudirentur sancti de his quæ ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur : unde dicitur Apoc. 6, 2, quòd martyribus petentibus vindictam de his qui habitant in terrâ, dictum est *ut requiescerent tempus adhuc modicum, donec impleretur numerus fratrum suorum.* Ergo multò minùs exaudiuntur de his quæ ad alios pertinent.

2. Præterea, Jerem. 15, 1, dicitur : *Si steterit Moyses, et Samuel, coram me, non est anima mea ad populum istum.* Ergo sancti non semper exaudiuntur cùm pro nobis orant ad Deum.

3. Præterea, sancti in patriâ æquales angelis Dei dicuntur, ut patet Matth. 22. Sed angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus quas fundunt ad Deum, quod patet ex hoc quod habetur Dan. 10, 12, ubi dicitur : *Ego veni propter sermones tuos; princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Non autem venerat in adjutorium Danieli angelus qui loquebatur, nisi à Deo liberationem petendo : et tamen est impedita orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii sancti pro nobis orantes apud Deum semper exaudiuntur.

4. Præterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodò meretur illud. Sed sancti qui sunt in patriâ, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus aliquid impetrare nobis apud Deum.

5. Præterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinæ. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult. Ergo non orant nisi pro eo quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret etiam eis non orantibus. Ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Præterea, orationes totius cœlestis curiæ si aliquid impetrare possunt, essent efficaciores quàm omnia præsentis Ecclesiæ suffragia. Sed multiplicatis præsentis Ecclesiæ suffragiis factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveretur à pœnâ. Cùm ergo sancti qui sunt in patriâ eâdem ratione orent pro illis qui sunt in purgatorio, sicut et pro nobis, si nobis aliquid impetrant, tunc illos, qui sunt in purgatorio, totaliter orationes eorum à pœnâ absolverent; quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesiæ pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra est quod habetur 2 Machab. ult., 14 : *Hic est qui multùm orat pro populo, et universâ sanctâ civitate, Jeremias propheta Dei;* et quòd ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quòd *extendit Jeremias dexteram, et dedit Judæ gladium, dicens : Accipe sanctum gladium munus à Deo*, etc.

Præterea, Hieronymus ait in epist. contra Vigilantium, inter princ. et med. : *Dicis in libello tuo quòd dùm vivimus, mutuò pro nobis orare possumus; postquàm autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio.* Et hoc postea improbat dicens sic : *Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro cæteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti, quantò magis post coronas, victorias et triumphos?*

Præterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiæ quæ frequenter petit ut sanctorum orationibus adjuvetur.

Respondeo dicendum quòd sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis : uno modo oratione expressâ, dùm votis suis aures divinæ clementiæ pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativâ, scilicet per eorum merita, quæ in conspectu Dei existentia non solùm eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia, et orationes quædam, sicut etiam

sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt, quantùm est in eis, efficaces ad impetrandum quod petunt. Sed ex parte nostrâ potest esse defectus, quòd non consequamur fructum orationum ipsorum, secundùm quòd pro nobis orare dicuntur ex hoc quòd merita eorum nobis proficiunt. Sed secundùm quòd orant pro nobis, votis suis aliquid nobis postulando, semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri. Quod autem Deus vult, semper impletur. Nisi loquamur de voluntate antecedente, secundùm quam *vult omnes homines salvos fieri*, quæ non semper impletur. Unde nec est mirum, si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdùm non impleatur.

Ad primum ergo dicendum quòd illa oratio martyrum non est aliud quàm eorum desiderium de obtinendâ stolâ corporis, et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divinæ justitiæ punienti malos. Unde Apocal. 6, super illud : *Usquequò, Domine*, etc., dicit Glossa ordin. : *Desiderant gaudium majus, et consortium sanctorum, et justitiæ Dei consentiunt.*

Ad secundum dicendum quòd Dominus loquitur ibi de Moyse et Samuele secundùm statum quo fuerunt in hâc vitâ ; ipsi enim leguntur pro populo orantes iræ Dei restitisse : et tamen si in illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum, propter populi illius malitiam. Et hic est illius litteræ intellectus.

Ad tertium dicendum quòd ista pugna bonorum angelorum non intelligitur ex hoc quòd apud Deum contrarias orationes funderent, sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes. Et hoc est quod Gregorius 17 Moral., cap. 8, sub fin., exponens prædicta verba Danielis, dicit : *Sublimes spiritus gentibus principantes nequ quàm pro injustè agentibus decertant, sed eorum facta justè judicantes examinant : cùmque uniuscujusque gentis vel culpa, vel justitia ad supernæ curiæ concilium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur. Quorum tamen omnium una victoria est sui super se Opificis voluntas summa, quam dùm semper aspiciunt, quod obtinenere non valent, nunquàm volunt ;* unde nec petunt. Ex quo etiam patet quòd orationes eorum semper exaudiuntur.

Ad quartum dicendum quòd licèt sancti non sint in statu merendi sibi, postquàm sunt in patriâ, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potiùs ex merito præcedenti alios juvandi ; hoc enim apud Deum viventes meruerunt ut orationes eorum exaudirentur post mortem.

Vel dicendum quòd oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quâdam adæquatione actûs ad finem, propter quem est, qui ei quasi merces redditur ; sed orationis impetratio nititur liberalitati ejus qui rogatur : propter quod quandoque ex liberalitate ejus qui rogatur, impetrat oratio quod non meruit vel ille qui rogat, vel ille pro quo rogatur. Et ita quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur quòd non sint in statu impetrandi.

Ad quintum dicendum quòd, sicut ex auctoritate Gregorii inductâ in resp. ad 3 patet, sancti, vel angeli, non volunt nisi quod in divinâ voluntate conspiciunt : et ita etiam nihil aliud petunt. Nec tamen oratio eorum est infructuosa, quia, sicut dicit Augustinus in libro de Prædestinatione sanctorum (seu de Dono persever., cap. 22, à med.), et Gregor., lib. 1 Dialog., cap. 8, à med., orationes sanctorum prædestinatis prosunt, quia fortè præordinatum est ut intercedentium orationibus salventur ; et ita etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

Ad sextum dicendum quòd suffragia Ecclesiæ pro defunctis sunt quasi quædam satisfactiones viventium vice mortuorum, et secundùm hoc mortuos à pœnâ absolvunt, quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patriâ, non sunt in statu satisfaciendi. Et ideò non est simile de eorum orationibus, et Ecclesiæ suffragiis.

QUÆSTIO LXXIII.

De signis quæ judicium præcedent. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de signis quæ judicium præcedent.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrùm adventum Domini ad judicium aliqua signa præcedent ; 2° utrùm secundùm rei veritatem sol et luna obscurari tunc debeant ; 3° utrùm virtutes cœlorum Domino veniente movebuntur.

Articulus primus. — *Utrùm aliqua signa præcedent adventum Domini ad judicium.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 48, *quæst.* 1, *art.* 4, *quæstiunc.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd adventum Domini ad judicium non præcedent aliqua signa, quia 1 Thessal. 5, 3 : *Cùm dixerint : Pax, et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus.* Sed non esset pax, et securitas, si homines per signa præcedentia terrerentur. Ergo signa non præcedent illum adventum.

2. Præterea, signa ad manifestationem alicujus ordinantur. Sed adventus ejus debet esse occultus : unde et 1 Thess. 5, 2 : *Dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet.* Ergo signa non debent ipsum præcedere.

3. Præterea, tempus primi adventûs fuit præcognitum à prophetis, quod non est de secundo adventu. Sed primum adventum Christi non præcesserunt aliqua hujusmodi signa. Ergo nec secundum præcedent.

Sed contra est quod dicitur Lucæ 21, 25 : *Erunt signa in sole, lunâ et stellis*, etc.

Præterea, Hieronymus (id. habet non Hieron., sed Lyran. in Gloss. sup. Luc. 21) ponit quindecim signa præcedentia judicium, dicens quòd primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes : secundo die omnia æquora prosternentur in profundum, ita quòd vix videri poterunt ; tertio die redigentur in statum antiquum ; quarto die belluæ omnes, et alia quæ moventur in aquis, congregabuntur, et levabunt capita super pelagus, more contentionis invicem mugientes ; quinto die omnes volucres cœli congregabuntur in campis invicem plorantes, non gustantes aliquid, nec bibentes ; sexto die flumina ignea surgent contra firmamentum ab occasu solis usque ad ortum corruentia ; septimo die omnia sidera errantia et fixa ex se spargent igneas comas, sicut cometæ ; octavo die erit magnus terræ motus, ut omnia animalia prosternantur ; nono die omnes plantæ sanguineum dabunt rorem ; decimo die omnes lapides, parvi et magni, dividentur in quatuor partes, unâquaque aliam collidente ; undecimo die omnes colles, et montes, et ædificia in pulverem redigentur ; duodecimo die omnia animalia venient ad campos de silvis, et montibus rugientia, et nihil gustantia ; decimo tertio die omnia sepulcra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum ; decimo quarto die omnes homines de habitaculis recedent, non intelligentes, neque loquentes, neque discernentes (1) ; decimo quinto die omnes morientur, et resurgent cum mortuis longè ante defunctis.

Respondeo dicendum quòd Christus ad judicandum veniens in formâ gloriosâ apparebit, propter auctoritatem quæ judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariæ potestatis pertinet habere aliqua indicia quæ ad reverentiam et subjectionem inducant. Et ideò adventum Christi ad judicium venientis multa signa præcedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur, et ad judicium præparentur, hujusmodi signis præmoniti.

Quæ autem sint ista signa, de facili sciri non potest. Signa enim quæ in Evangeliis leguntur, ut Augustinus

(1) Ita veteres edit. Nicolaius, *sed discurrentes.*

(Quarante.)

dicit ad Hesychium, de Fine mundi, epist. 199, al. 80, ante med., non solùm pertinent ad adventum Christi ad judicium, sed etiam ad tempus destructionis Jerusalem, et ad adventum quo Christus continuè Ecclesiam suam visitat; ita quòd fortè si diligenter advertatur, nullum eorum inveniatur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit; quia illa signa quæ in Evangeliis tanguntur, sicut pugnæ, et terrores, et hujusmodi, à principio humani generis fuerunt. Nisi fortè dicatur quòd tunc temporis magis invalescent; sed secundùm quam mensuram crescentia vicinum adventum denuntient, incertum est. Signa verò quæ Hieronymus (Lyranus) ponit, non asserit, sed in Annalibus Hebræorum se ea scripta reperisse dicit, quæ etiam valdè parùm verisimilitudinis habent.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm Augustinum, in lib. ad Hesychium, epist. cit., à med., circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos : unde simul aliqui timebunt, scilicet boni; et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dicitur : *Cùm dixerint : Pax, et securitas*, etc., ad malos referendum est, qui signa futuri judicii parvipendent. Ad bonos verò pertinet quod dicitur Lucæ 21, 26 : *Arescentibus hominibus præ timore*, etc.

Vel potest dici quòd omnia illa signa quæ circa judicium erunt, infra tempus judicii computantur, ut sic dies judicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex signis apparentibus circa diem judicii homines terreantur, ante tamen quàm signa illa apparere incipiant, in pace et securitate impii se esse credent, post mortem Antichristi, ante Christi adventum, non statim videntes mundum consummari, ut priùs existimabant.

Ad secundum dicendum quòd dies Domini dicitur sicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit; quamvis etiam sub die judicii comprehendi possint omnia illa manifestissima signa, quæ immediatè judicium præcedent, ut dictum est in corp. et in solut. præc.

Ad tertium dicendum quòd in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset priùs cognitum à prophetis. Et ideò non oportebat hujusmodi signa in primo adventu apparere, sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet, quamvis determinatum tempus sit occultum.

ARTICULUS II. — *Utrùm circa judicium, secundùm rei veritatem, sol et luna obscurabuntur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd circa judicium, secundùm rei veritatem, sol et luna obscurabuntur, quia, ut dicit Rabanus, super Matth. (super illud cap. 24 : *Sol obscurabitur*), *nihil prohibet intelligere, tunc temporis veraciter solem et lunam cum sideribus cæteris suo lumine privari, quomodò de sole constat factum esse tempore dominicæ passionis.*

2. Præterea, lux corporum cœlestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur, quia per eam influunt in hæc inferiora, et non solùm per motum, ut dicit Averroes, in libro de Substantiâ orbis, cap. 2, ad fin. Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in cœlestibus corporibus remanebit.

3. Præterea, inferiora corpora purgabuntur (ut quibusdam videtur) à qualitatibus quibus agunt. Corpus autem cœleste non solùm agit per motum, sed per lumen, ut dictum est in arg. præc. Ergo sicut motus cœli cessabit, ita et lumen corporum cœlestium.

Sed contra est quòd, secundùm astrologos, sol et luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio solis et lunæ simul esse dicitur, Domino ad judicium veniente. Ergo non erit obscuratio secundùm rei veritatem per modum eclipsis naturalis.

Præterea, non congruit idem esse causam defectûs alicujus rei et augmenti. Sed veniente Domino, lux luminarium augmentabitur : unde Isa. 30, 26 . *Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter.* Ergo non est conveniens quòd, veniente Domino, lux illorum corporum cesset.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de sole et lunâ quantùm ad ipsum momentum adventûs Christi, sic non est credibile quòd obscurabuntur sui luminis privatione, quia totus mundus innovabitur, Christo veniente, et sanctis resurgentibus, ut dicetur quæst. seq. Si autem loquamur de eis secundùm tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit quòd sol et luna, et alia cœli luminaria sui luminis privatione obscurabuntur vel diversis temporibus, vel simul, hoc divinâ virtute faciente ad hominum terrorem.

Ad primum ergo dicendum quòd Rabanus loquitur quantùm ad tempus judicium præcedens; unde subjungit quòd peracto judicii die, fiet quod Isaias dicit.

Ad secundum dicendum quòd lux est in corporibus cœlestibus non solùm ad causandam generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem. Unde non oportet quòd cessante generatione, lux corporum cœlestium cesset, sed magis augeatur.

Ad tertium dicendum quòd non videtur esse probabile quòd qualitates elementares ab elementis removeantur, quamvis quidam hoc posuerint. Si tamen removerentur, adhuc non esset simile de eis et de luce, eò quòd qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, et ad concordiam reducentis.

Nec est simile de motu corporum cœlestium. Motus enim est actus imperfecti; unde et tolli debet, quando tolletur imperfectio, quod de luce non potest dici.

ARTICULUS III. — *Utrùm virtutes cœlorum, Domino veniente, commovebuntur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes cœlorum, Domino veniente, non commovebuntur. Virtutes enim cœlorum dici non possunt nisi angeli beati. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Præterea, admirationis causa est ignorantia, ut patet in 1 Metaph., cap. 2, circa med. Sed sicut ab angelis longè abest timor, ita et ignorantia, quia, ut dicit Gregorius, lib. 4 Dialog., cap. 33, in fin., et lib. Moral., cap. 14, *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 48.

3. Præterea, omnes angeli divino judicio astabunt : unde Apoc. 7, 2, dicitur : *Omnes angeli stabant in circuitu throni.* Sed virtutes nominant unum specialem ordinem in angelis. Ergo non potiùs de eis dici debuit quòd movebuntur, quàm de aliis angelis.

Sed contra est quod dicitur Job 26, 2 : *Columnæ cœli contremiscunt, et pavent ad nutum ejus.* Sed columnæ cœli non possunt intelligi nisi virtutes cœlorum. Ergo virtutes cœlorum commovebuntur.

Præterea, Matth. 24, 29, dicitur : *Stellæ cadent de cœlo, et virtutes cœlorum commovebuntur.*

Respondeo dicendum quòd virtutes in angelis dicuntur dupliciter, ut patet per Dionysium, 11, cap. cœlest. Hierarch. Quandoque enim nomen virtutum uni ordini appropriatur; qui secundùm ipsum est medius mediæ hierarchiæ; secundùm verò Gregorium, hom. 34 in Evang., ante med., est supremus infimæ hierarchiæ. Alio modo accipitur communiter pro omnibus cœlestibus spiritibus. Et utroque modo potest accipi in proposito. In litterâ enim, loc. sup. cit., exponitur prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus angelis : et tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis, quæ in mundo erit, sicut in litterâ dicitur. Potest etiam exponi, prout virtutis nomen est proprium nomen ordinis : et tunc ordo ille dicitur moveri præ aliis ratione effectûs, quia illi ordini secundùm Gregorium, loc. cit., attribuitur miracula facere, quæ maximè circa illud tempus fient : vel quia ordo ille, cùm sit de mediâ hierarchiâ, secundùm Dionysium, cap. 8 et 11 cœlest. Hierarch.,

non habet potentiam limitatam : unde oportet quòd ejus ministerium sit circa causas universales. Unde proprium officium virtutum esse videtur corpora cœlestia movere, quæ sunt causa eorum quæ in naturâ inferiori aguntur; et hoc etiam ipsum nomen sonat, quia *virtutes cœlorum* dicuntur. Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu suo cessabunt, ulteriùs corpora cœlestia non moventes : sicut nec angeli qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulteriùs custodiæ officio vacabunt.

Ad primum ergo dicendum quòd mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum statum pertineat; sed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari possunt sine eorum mutatione, vel ad novam rerum considerationem, quam priùs secundùm species concretas videre non poterant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit. Unde dicit Augustinus, lib. 3 de Trinit., cap. 4 et 5, quòd *Deus movet creaturam spiritualem per tempora.*

Ad secundum ergo dicendum quòd admiratio solet esse de his quæ nostram cognitionem excedunt, vel facultatem; et secundùm hoc virtutes cœlorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, in quantum ab ejus imitatione et comprehensione deficiunt; per quem modum dicit B. Agnes quòd *ejus pulchritudinem sol et luna mirantur.* Et sic non ponitur in angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

Ad tertium patet responsio ex dictis in corp. art.

QUÆSTIO LXXIV.

De igne ultimæ conflagrationis. — (*In novem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de igne ultimæ conflagrationis mundi.

Circa quod quæruntur novem : 1° utrùm aliqua mundi purgatio sit futura; 2° utrùm per ignem sit futura; 3° utrùm ille ignis sit ejusdem speciei cum igne elementari; 4° utrùm ignis ille sit etiam cœlos superiores purgaturus; 5° utrùm ille ignis sit alia elementa consumpturus; 6° utrùm omnia elementa sit purgaturus; 7° utrùm ille ignis præcedat judicium, vel sequatur; 8° utrùm per illum ignem consumendi sint homines; 9° utrùm per illum involvendi sint reprobi.

Articulus primus. — *Utrùm mundi purgatio sit futura.* — (*S. Thom., 4, dist. 47, qu. 11, art. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla mundi purgatio sit futura. Non enim purgatione indiget nisi quod est immundum. Sed creaturæ Dei non sunt immundæ : unde dicitur Act. 10, 15 : *Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris*, id est immundum. Ergo creaturæ mundi non purgabuntur.

2. Præterea, purgatio secundùm divinam justitiam ordinatur ad auferendum immunditiam culpæ, sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpæ infectio. Ergo videtur quòd purgatione non indigeant.

3. Præterea, unumquodque dicitur purgari, quando separatur id quod est extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem; separatio enim ejus quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem et nobilitatem elementorum pertinet, quòd aliquid extraneæ naturæ est eis admixtum, quia forma corporis mixti est nobilior quàm forma simplicis. Ergo videtur quòd elementa hujus mundi nullo modo convenienter possint purgari.

Sed contra, omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur : unde Apocal. 21, 1, dicitur : *Vidi cœlum novum, et terram novam; primum enim cœlum, et prima terra abiit.* Ergo elementa purgabuntur.

Præterea, 1 Corinth. 7, super illud : *Præterit figura hujus mundi*, dicit Glossa Aug., lib. 20 de Civ. Dei, cap. 16, ante med. : *Pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit.* Et sic idem quod priùs.

Respondeo dicendum quòd quia mundus propter hominem aliquo modo factus est, oportet quòd quando homo secundùm corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorem statum mutentur, ut sit et locus convenientior, et aspectus delectabilior. Ad hoc autem quòd homo gloriam corporis consequatur, oportet priùs removeri ea quæ gloriæ opponuntur; quæ sunt duo, scilicet corruptio et infectio culpæ : quia, ut dicitur 1 Corinth. 15, 50, *corruptio incorruptelam non possidebit;* et à civitate gloriæ omnes immundi foris erunt; Apoc. ult. Et similiter etiam oportet elementa mundi purgari à contrariis dispositionibus, antequàm in novitatem gloriæ adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est. Quamvis autem res corporalis subjectum infectionis culpæ propriè esse non possit, tamen ex culpâ quædam incongruitas in rebus corporalibus relinquitur, ad hoc quòd spiritualibus dedicentur; et inde videmus quòd loca in quibus aliqua crimina sunt commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra exercenda in eis, nisi purgatione quâdam præmissâ. Et secundùm hoc ex peccatis hominum quamdam inidoneitatem ad gloriæ susceptionem pars mundi recipit, quæ in usum nostrum cedit : unde quantùm ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum, propter elementorum contactum, multæ sunt corruptiones, et generationes, et alterationes elementorum, quæ puritati eorum derogant. Et ideò ab his oportet elementa purgari, ad hoc quòd decenter suscipiant novitatem gloriæ.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur omnis creatura Dei esse munda, hoc est intelligendum, quia non habet in substantiâ suâ alicujus malitiæ commixtionem; sicut ponebant Manichæi dicentes malum et bonum esse duas substantias alicubi divisas, et alicubi commixtas : non autem removetur quin aliqua creatura habeat permixtionem naturæ extraneæ, quæ etiam in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creaturæ repugnat; similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturæ accidat, quamvis non sit permixtum ei quasi pars substantiæ ipsius.

Ad secundum dicendum quòd quamvis elementa corporea subjectum culpæ esse non possunt; tamen ex culpâ commissâ in eis aliquam ineptitudinem consequuntur ad perfectionem gloriæ suscipiendam.

Ad tertium dicendum quòd forma mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari : aut quantùm ad perfectionem speciei, et sic corpus mixtum est nobilius : aut quantùm ad perpetuitatem durationis, et sic corpus simplex nobilius est, quia non habet in seipso unde corrumpatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori. Corpus autem mixtum in seipso habet causam corruptionis suæ, scilicet compositionem contrariorum; et ideò corpus simplex, etsi sit corruptibile secundùm partem, est tamen incorruptibile secundùm totum, quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriæ, ideò perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriæ quàm perfectio corporis mixti; nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium; sicut corpus humanum, cujus forma est incorruptibilis. Nihilominùs quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius quàm simplex, nobilius tamen esse habet corpus simplex secundùm se existens quàm existens in mixto; quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodò in potentiâ, in seipsis autem existentia sunt in ultimâ suî perfectione.

Articulus II. — *Utrùm mundi purgatio sit futura per ignem.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc purgatio non sit futura per ignem. Ignis enim, cùm sit pars mundi, purgatione indiget, sicut et aliæ partes. Sed non debet esse idem purgans, et purgatum. Ergo videtur quòd ignis non purgabit.

2. Præterea, sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua. Cùm ergo omnia non sint purgabilia per ignem, sed quædam necesse sit aquâ purgari, sicut etiam vetus lex distinguit, videtur quòd ignis non purget, ad minus universaliter.

3. Præterea, purgatio ad hoc videtur pertinere, ut

partes mundi ab invicem segregatæ puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem in mundi initio solâ virtute divinâ facta est, quia ex hâc opus distinctionis determinatur : unde et Anaxagoras segregationem posuit actum intellectûs moventis omnia, ut refert Arist., 8 Physic., tex. 77. Ergo videtur quòd in fine mundi purgatio fiet immediatè à Deo, et non per ignem.

Sed contra est quod in psal. 49, 3, dicitur : *Ignis in conspectu ejus exardebit, et in circuitu ejus tempestas valida*; et postea sequitur de judicio : *Advocabit cœlum desursùm, et terram discernere populum suum*. Ergo videtur quòd ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

Præterea, 2 Petri ult., 12, dicitur : *Cœli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent*. Ergo illa purgatio per ignem fiet.

Respondeo dicendum quòd illa mundi purgatio, ut dictum est, art. præc., removebit à mundo infectionem ex culpâ relictam, et impuritatem commixtionis; et erit dispositio ad gloriæ perfectionem. Et ideò quantùm ad hæc tria convenientissimè fiet per ignem purgatio. Primò quia ignis, cùm sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriæ, ut maximè patet de luce. Secundò quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam suæ virtutis activæ, sicut alia elementa. Tertiò quia sphæra ignis est remota à nostrâ habitatione; nec ita communis est nobis usus ignis, sicut terræ, aquæ, et aeris : unde non ita inficitur, et præter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et ad dividendum subtilizando.

Ad primum ergo dicendum quòd ignis non evenit in usum nostrum, prout est in materiâ propriâ (sic enim remotus est à nobis), sed solùm prout est in materiâ alienâ; et quantùm ad hoc poterit purgari mundus per ignem in suâ puritate existentem. Quantùm verò ad hoc quod habet de extraneo adjunctum, poterit purgari; et sic diverso respectu idem erit purgans et purgatum, quod non est inconveniens.

Ad secundum dicendum quòd prima purgatio mundi, quæ facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati. Præcipuè autem tunc regnabat peccatum concupiscentiæ; et ideò convenienter per contrarium purgatio facta fuit, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpæ, et commixtionis impuritatem; et quantùm ad utrumque convenit magis quòd fiat per ignem quàm per aquam. Aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis congregandi : unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem. Similiter etiam circa finem mundi regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo jam senescente : quia, ut dicitur Matth. 24, 12, *tunc refrigescet charitas multorum*. Unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid quod igne purgari non possit aliquo modo. Sed quædam sunt quæ sine suî corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni, et vasa lignea, et hujusmodi; et talia lex præcipit purgari per aquam, quæ tamen finaliter omnia corrumpentur per ignem.

Ad tertium dicendum quòd per opus distinctionis sunt rebus diversæ formæ collatæ, quibus ab invicem distinguuntur; et ideò hoc fieri non potuit nisi per eum qui est auctor naturæ. Sed per finalem purgationem reducentur res ad puritatem in quâ conditæ fuerunt; et ideò in hoc poterit natura creata exhibere ministerium Creatori : et propter hoc ministerium creaturæ committitur, quia hoc ad ejus nobilitatem cedit.

ARTICULUS III. — *Utrùm ignis ille quo mundus purgabitur, sit ejusdem speciei cum igne elementari.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ille ignis non sit ejusdem speciei cum igne elementari. Nihil enim seipsum consumit. Sed ille ignis quatuor elementa consumet, ut dicit Glossa (ord. Bedæ, sup. illud : *Elementa verò*) 2 Petri ult. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

2. Præterea, sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ille ignis habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum, quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit ejusdem speciei cum isto.

3. Præterea, ea quæ sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eumdem motum. Sed ille ignis habebit alium motum quàm ignis qui est elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo non est ejusdem speciei.

Sed contra est quod Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 16, ante med. (et habetur in Glossâ, ord. et interl., implic. sup. illud : *Præterit enim*, 1 ad Cor., 7), quòd *figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit*. Ergo ignis ille erit de naturâ ignis qui nunc est in hoc mundo.

Præterea, sicut purgatio futura erit per ignem, ita præcedens fuit per aquam; et utraque ad invicem comparatur 2 Petri 3. Sed in primâ purgatione fuit aqua ejusdem speciei cum aquâ elementari. Ergo similiter erit in secundâ purgatione ignis ejusdem speciei cum igne elementari.

Respondeo dicendum quòd circa hoc inveniuntur tres opiniones. Quidam enim dicunt quòd ignis elementum, qui est in sphærâ suâ, descendet ad purgationem mundi; modum autem descensionis ponunt per multiplicationem; ignis enim, undique apposito combustibili, augmentatur, et hoc præcipuè tunc fiet quando virtus ignis exaltabitur super omnia alia elementa. Sed contra hoc esse videtur quòd ignis ille non tantùm descendet, sed etiam à sanctis ascendere perhibetur, ut patet 2 Petri 1, ubi dicitur quòd tantùm ascendet judicii ignis, quantùm aqua diluvii. Ex quo videtur quòd ille ignis sit circa locum medium generationis (1).

Et propter hoc alii dicunt quòd ignis ille generabitur circa locum medium ex congregatione radiorum cœlestium corporum, sicut videmus quòd congregantur in speculo comburente : tunc autem loco speculorum erunt nubes concavæ, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed hoc etiam non videtur conveniens, quia cùm effectus corporum cœlestium sequantur determinatos situs, et aspectus eorum, si ex virtute corporum cœlestium ignis ille generaretur, tempus illius purgationis posset esse notum considerantibus motus astrorum; quod auctoritati Scripturæ repugnat.

Et ideò alii dicunt, sequentes Augustinum, quòd *sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit*, ut dicitur 20 de Civ. Dei, loc. sup. cit. Ista autem conflagratio nihil aliud est quàm congregatio omnium causarum inferiorum et superiorum, quæ ex naturâ suâ habent virtutem igniendi : quæ quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divinâ fiet, et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis, qui faciem hujus mundi exuret.

Si autem opiniones hæ rectè considerentur, invenientur diversificari quantùm ad causam generationis illius ignis, et non quantùm ad speciem ejus. Ignis enim generatus à sole, vel ab inferiori calefaciente, est ejusdem speciei cum igne qui est in suâ sphærâ, nisi in quantum admiscetur ei de materiâ alienâ : quod quidem tunc oportebit, quia ignis non potest aliquid purgare, nisi secundùm hoc quòd alterum efficitur materia ejus aliquo modo.

Unde simpliciter concedendum est quòd ignis ille erit ejusdem speciei cum isto.

Ad primum ergo dicendum quòd ignis ille quamvis sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero. Videmus autem quòd duorum ignium ejusdem speciei, unus alterum destruit, major scilicet minorem, consumendo materiam

(1) Al., *generatus*.

ejus, et similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

Ad secundum dicendum quòd sicut operatio quæ procedit à virtute rei, est virtutis indicium, ita et virtus ejus est indicium essentiæ vel naturæ, quæ procedit à principiis essentialibus rei : operatio autem quæ non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius, sicut patet in instrumentis; actio enim instrumenti magis manifestat virtutem moventis quàm instrumenti virtutem, quia virtutem agentis manifestat ut primum operationis principium; virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenùs est susceptivum influentiæ principalis agentis, secundùm quòd movetur ab eo. Similiter etiam virtus quæ non procedit ex principiis essentialibus rei, non manifestat naturam ejus, nisi quantùm ad susceptibilitatem : sicut virtus quâ aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus nisi quantùm ad calefactibilitatem; et ideò nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem, sit ejusdem speciei cum aquâ non habente virtutem istam. Similiter etiam non est inconveniens quòd ignis ille qui habebit vim purgandi faciem mundi, sit ejusdem speciei cum igne qui est apud nos, cùm vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divinâ virtute vel operatione; sive dicatur quòd illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aquâ calefactâ; sive sit intensio quædam, sicut de instrumentali virtute in 4 dist. 4 Sent., qu. 1, art. 4, dictum est. Et hoc probabilius est, quia ignis ille non aget nisi ut instrumentum divinæ virtutis.

Ad tertium dicendum quòd ignis ex propriâ naturâ non fertur nisi sursùm; sed in quantum sequitur materiam, quam requirit extra propriam sphæram existens, sic sequitur materiæ combustibilis situm : et per modum istum non est inconveniens, quòd vel in circuitu, vel deorsum moveatur, et præcipuè secundùm quòd agit ut instrumentum divinæ virtutis.

Articulus iv. — *Utrùm ignis ille purgabit etiam cœlos superiores.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignis ille purgabit etiam cœlos superiores, quia in psal. 101, 20, dicitur : *Opera manuum tuarum sunt cœli : ipsi peribunt, tu autem permanes.* Sed etiam superiores cœli sunt opera manuum Dei. Ergo et ipsi in finali illâ mundi conflagratione peribunt.

2. Præterea, 2 Petri 3, 12, dicitur : *Cœli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.* Cœli autem qui ab elementis distinguuntur, sunt cœli superiores, quibus infixa sunt sidera. Ergo videtur quòd etiam illi per illum ignem purgabuntur.

3. Præterea, ignis ille ad hoc erit ut removeat à corporibus indispositionem ad perfectionem gloriæ. Sed in cœlo superiori invenitur indispositio et ex parte culpæ, quia diabolus ibi peccavit, et ex parte naturalis defectûs, quia Rom. 8, super illud : *Scimus quòd omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc*, dicit Glossa (ord. Ambros.) : *Omnia elementa cum labore explent officia sua; sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia.* Ergo etiam cœli superiores purgabuntur per ignem illum.

Sed contra est quòd corpora cœlestia peregrinæ impressionis receptiva non sunt.

Præterea, super illud 2 Thess. 1 : *In flammâ ignis dantis vindictam*, dicit Glossa (ord. Haym.) : *Ignis erit in mundo, qui præcedet eum, tantum spatium aeris occupans, quantum occupavit aqua in diluvio.* Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores cœlos, sed solùm quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur Genes. 7. Ergo cœli superiores illo igne non purgabuntur.

Respondeo dicendum quòd purgatio mundi ad hoc erit, ut removeatur à corporibus dispositio contraria perfectioni gloriæ; quæ quidem perfectio est ultima rerum consummatio : et hæc quidem dispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimodè in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundùm aliquid inhærens substantiæ eorum, sicut in istis corporibus inferioribus, quæ per mutuam mixtionem decidunt à propriâ puritate : in quibusdam verò corporibus invenitur dispositio non per aliquid substantiæ eorum inhærens, sicut in corporibus cœlestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimæ perfectioni universi, nisi motus, qui est via ad perfectionem; nec motus quilibet, sed localis tantùm, qui non variat aliquid quod sit intrinsecum rei, ut substantiam, aut quantitatem, aut qualitatem, sed solùm locum, qui est extra rem. Et ideò à substantiâ cœli superioris non oportet quòd aliquid removeatur, sed oportet quòd motus ejus quietetur. Quietatio autem motûs localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quòd motor desistit à movendo. Et ideò cœlestia corpora nec per ignem, nec per alicujus creaturæ actionem purgabuntur; sed ipsa eorum quietatio solâ voluntate divinâ accidens, eis loco purgationis erit.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 24, verba illa psalmi sunt intelligenda de cœlis aereis, qui purgabuntur per ignem ultimæ conflagrationis.

Vel dicendum quòd si etiam de superioribus cœlis intelligantur, tunc dicuntur perire quantùm ad motum, quo nunc continuè moventur.

Ad secundum dicendum quòd Petrus se exponit, de quibus cœlis intelligat; præmiserat enim ante verba inducta, quòd *cœli priùs et terra per aquam perierant; qui nunc eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii.* Ergo illi cœli per ignem purgabuntur qui priùs per aquam diluvii sunt purgati, scilicet cœli aerei.

Ad tertium dicendum quòd ille labor, et illa servitus creaturæ, quæ corporibus cœlestibus secundùm Ambrosium attribuitur, nihil est aliud quàm vicissitudo motûs, ratione cujus tempori subjiciuntur, et defectûs ultimæ consummationis, quæ finaliter in eis erit. Ex culpâ etiam dæmonum cœlum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando statim è cœlo expulsi sunt.

Articulus v. — *Utrùm ignis ille alia elementa consumet.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignis ille alia elementa consumet, quia, ut dicit Glossa Bedæ (ord. sup. illud : *Elementa verò*), 1 Petri ult., *elementa quatuor, quibus mundus consistit, ignis ille maximus absumet; nec cuncta in tantum absumet ut non sint, sed duo ex toto consumet, duo verò in meliorem restituet faciem.* Ergo videtur quòd ad minus duo elementa per ignem illum destruenda sint totaliter.

2. Præterea, Apoc. 21, 1, dicitur : *Primum cœlum, et prima terra, abiit, et mare jam non est.* Sed per cœlum aer intelligitur, ut Augustinus dicit, lib. 20 de Civ. Dei, cap. 18, mare autem est aquarum congregatio. Ergo videtur quòd illa tria elementa totaliter destruentur.

3. Præterea, ignis non purgat, nisi secundùm hoc quòd alia efficiuntur materia ejus. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quòd ejus materia efficiantur. Ergo oportet quòd in naturam ignis transeant, et sic à naturâ suâ corrumpentur.

4. Præterea, forma ignis est nobilissima formarum, ad quam perduci possit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in nobilissimum statum perducentur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra est quod 1 Cor. 7, super illud : *Præterit figura hujus mundi*, Glossa (interl. Ambros.) dicit : *Hujus mundi pulchritudo, non substantia, præterit.* Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad perfectionem mundi. Ergo elementa non consumentur secundùm suam substantiam.

Præterea, illa finalis purgatio quæ fiet per ignem, respondebit primæ purgationi quæ facta est per aquam. Sed illa non corrupit elementorum substantiam. Ergo nec illa quæ fiet per ignem, corrumpet.

Respondeo dicendum quòd circa hanc quæstio-

nem est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quòd omnia elementa manebunt quantùm ad materiam, omnia autem mutabuntur quantùm ad imperfectionem; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aer et terra; in duobus verò, scilicet igne et aquâ, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam cœli; et sic tria elementa, aer scilicet, ignis et aqua, *cœlum* dicentur; quamvis aer retineat formam substantialem eamdem quam nunc habet, quia nunc etiam *cœlum* dicitur. Unde etiam Apoc. 21, 1, non fit mentio nisi de cœlo et terrâ: *Vidi*, inquit, *cœlum novum et terram novam*. Sed hæc opinio est omninò absurda. Repugnat enim et philosophiæ, secundùm quam poni non potest quòd corpora inferiora sint in potentiâ ad formam cœli; cùm nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem: et etiam theologiæ, quia secundùm hanc positionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis sublatis. Unde per hoc quod dicitur *cœlum*, intelligitur quintum corpus; omnia verò elementa intelliguntur per *terram*, sicut in psal. 148, 7: *Laudate Dominum de terrâ*; et sequitur: *Ignis, grando, nix, glacies*, etc.

Et ideò alii dicunt, quòd omnia elementa manebunt secundùm substantiam; sed qualitates activæ et passivæ ab eis removebuntur: sicut etiam ponunt quòd in corpore mixto elementa salvantur secundùm suas formas substantiales, sine hoc quòd proprias qualitates habeant, cùm sint ad medium reductæ; medium autem neutrum extremorum est. Et huic etiam videtur consonare quod Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 16, in med.: *Illâ itaque conflagratione mundanâ elementorum corruptibilium qualitates, quæ corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitùs interibunt; atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant*. Sed istud non videtur probabile, quia cùm qualitates propriæ elementorum sint effectus formarum substantialium, non videtur quòd formis substantialibus manentibus, qualitates prædictæ possint mutari, nisi per actionem violentam ad tempus; sicut in aquâ calefactâ videmus quòd ex vi suæ speciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amisit, dummodò species aquæ remaneat. Et præterea ipsæ qualitates elementares sunt de perfectione secundâ elementorum, sicut propriæ passiones eorum: nec est probabile quòd in illâ finali consummatione aliquid perfectionis naturalis ab elementis tollatur.

Et ideò videtur dicendum quòd manebunt elementa quantùm ad substantiam et qualitates eorum proprias; sed purgabuntur ab infectione, quam ex peccatis hominum contraxerunt, et ab impuritate quæ per actionem et passionem mutuam in eis accidit, quia jam cessante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio et passio esse non poterit: et hoc Augustinus, loc. cit., appellat *qualitates corruptibilium elementorum*, scilicet innaturales dispositiones eorum, secundùm quas corruptioni appropinquant.

Ad primum ergo dicendum quòd ignis ille dicitur quatuor elementa absumere, in quantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem sequitur, quòd *duo ex toto consumet*, non est intelligendum quòd duo elementa secundùm substantiam destruantur, sed quia duo magis removebuntur à proprietate quam nunc habent. Quæ quidem duo à quibusdam esse dicuntur ignis et aqua, quæ maximè excedunt in qualitatibus activis, scilicet calore et frigore, quæ sunt maximè corruptionis principia in aliis corporibus: et quia tunc non erit actio ignis et aquæ, quæ sunt maximè activa, maximè immutari videbuntur à virtute quam nunc habent. Alii verò dicunt hæc duo esse aerem et aquam, propter varios motus istorum duorum elementorum, quos consequuntur ex motu corporum cœlestium: et quia isti motus non erunt (sicut fluxus, et refluxus maris, et commotiones ventorum, et hujusmodi), ideò illa elementa maximè mutabuntur à proprietate quam nunc habent.

Ad secundum dicendum quòd sicut dicit Augustinus 20 de Civit. Dei, cap. 16, in fin., *cùm dicitur: Et mare jam non est, per mare potest intelligi præsens seculum, de quo ante dixerat: Mare dedit mortuos qui in eo erant.*

Si tamen mare ad litteram referamus, tunc est dicendum quòd in mari duo intelliguntur, scilicet substantia aquarum, et earum dispositio quantùm ad salsedinem et commotiones fluctuum; et quantùm ad hoc secundum, mare non remanebit; remanebit autem quantùm ad primum.

Ad tertium dicendum quòd ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiæ, et virtutis divinæ: unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem, sed solùm usque ad purgationem.

Nec oportet quòd illud quod efficitur materia ignis, totaliter à specie propriâ corrumpatur; sicut patet in ferro ignito, quod à loco ignitionis remotum ex virtute speciei remanentis ad proprium statum et pristinum redit; et ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

Ad quartum dicendum quòd in partibus elementorum non debet considerari solùm quid congruat alicui parti secundùm se acceptæ, sed etiam quid congruat secundùm ordinem ad totum. Dico ergo quòd quamvis aqua esset nobilior, si haberet formam ignis, similiter terra et aer, universum tamen esset imperfectius, si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

ARTICULUS VI. — *Utrùm omnia elementa per illum ignem purgabuntur.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur, quia ignis ille, ut jam dictum est, art. 3 huj. quæst., non ascendet nisi quantùm ascendit aqua diluvii. Sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphæram ignis. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. Præterea, Apoc. 21, super illud: *Vidi cœlum novum*, etc., dicit Glossa ordin.: *Immutatio aeris et terræ dubitabile non est quin per ignem fiet; sed de aquâ dubitatur, nam purgationem in seipsâ habere creditur*. Ergo ad minus non est certum quòd omnia elementa purgabuntur.

3. Præterea, locus qui est perpetuæ infectionis, nunquàm purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cùm ergo infernus intra elementa collocetur, videtur quòd elementa non totaliter purgabuntur.

4. Præterea, paradisus terrestris in terrâ continetur. Sed ille non purgabitur per ignem, quia etiam nec aquæ diluvii illuc ascenderunt, ut Beda dicit, comment. in Exod., c. 5, ad fin. (et hab. in Glossâ ord., sup. illud Gen. 2: *Plantaverat autem Deus*, et habetur in 2 Sententiarum, d. 7). Ergo videtur quòd non omnia elementa totaliter purgabuntur.

Sed contra est Glossa super inducta, art. præc., arg. 1, quæ habetur 2 Petri ult., quòd *quatuor elementa ignis ille absumet*.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd ille ignis ascendet usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa; ut sic elementa totaliter purgentur et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectæ (ut patet per fumum idololatriæ superiora inficientis), et etiam à corruptione, quia elementa secundùm omnes partes suî corruptibilia sunt. Sed hæc opinio repugnat auctoritati Scripturæ, quia 2 Petri 3, dicitur quòd illi cœli repositi sunt igni, qui fuerunt per aquam purgati: et Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 18, à med., quòd *ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur*. Constat autem quòd aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solùm usque ad quindecim cubitos super altitudines montium. Et præterea notum est quòd vapores ele-

vati à terrâ, vel fumi quicumque, non possunt pertransire totam sphæram ignis, ut perveniant ad summitatem ejus. Et ita infectio peccati non pervenit usque ad spatium prædictum. A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgari per subtractionem alicujus quod per ignem possit consumi; sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum, quæ ex eorum permixtione proveniunt. Hujusmodi autem impuritates præcipuæ sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium. Unde usque ad illud spatium ignis ultimæ conflagrationis elementa purgabit. Tantùm enim aquæ diluvii ascenderunt, quod probabiliter æstimari potest ex montium altitudine, quos determinatâ mensurâ transcenderant.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum quòd ratio dubitationis in Glossâ exprimitur, quia scilicet aqua vim purgationis in se habere creditur, non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet, art. præc., et art. 2 huj. qu., ad 2.

Ad tertium dicendum quòd illa purgatio præcipuè ad hoc erit ut quidquid est imperfectionis, à sanctorum habitatione removeatur. Et ideò in illâ purgatione totum quod est fœdum, ad locum damnatorum congregabitur. Unde infernus non purgabitur; sed ad ipsum deducentur totius mundi fæces, secundùm illud ps. 74, 9 : *Fæx ejus non est exinanita; bibent omnes peccatores terræ.*

Ad quartum dicendum quòd quamvis peccatum primi hominis in terrestri paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut nec cœlum empyreum; ex utroque enim loco homo et diabolus statim post peccatum sunt ejecti : unde locus ille purgatione non indiget.

Articulus vii. — *Utrùm ignis ultimæ conflagrationis judicium debeat sequi.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignis ultimæ conflagrationis judicium debeat sequi. Augustinus enim, 20 de Civ. Dei, cap. ult., ad fin., hunc ordinem ponit eorum quæ in judicio sunt futura, dicens : *In illo judicio has res didicimus esse venturas, Eliam Thesbitem, fidem Judæorum, Antichristum persecuturum, Christum judicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque divisionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem.* Ergo conflagratio judicium sequetur.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem lib., c. 16, ante med. : *Judicatis impiis et in æternum ignem missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit.* Ergo idem quod priùs.

3. Præterea, Dominus ad judicandum veniens aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur 1 Thess. 4, 14, ubi ex personâ eorum Apostolus dicit : *Deinde nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini*, etc. Sed hoc non esset, si conflagratio mundi præcederet, quia per ignem dissolverentur. Ergo ignis ille judicium sequetur.

4. Præterea, Dominus dicitur judicaturus orbem per ignem; et ideò conflagratio finalis videtur esse executio sententiæ, vel divini judicii. Sed executio sequitur judicium. Ergo ille ignis judicium sequetur.

Sed contra est quod dicitur in ps. 96, 3 : *Ignis ante ipsum præcedet.*

Præterea, resurrectio præcedet judicium : aliàs non videret omnis oculus Christum judicantem. Sed mundi conflagratio resurrectionem præcedet; sancti enim qui resurgent, corpora spiritualia et impassibilia habebunt; et ita non poterunt purgari per ignem; cùm tamen in litterâ, 4, dist. 47, dicatur ex verbis Augustini, lib. 20 de Civ. Dei, cap. 27 et 19, quòd per illum ignem purgabitur, si quid in aliquibus sit purgandum. Ergo ille ignis judicium præcedet.

Respondeo dicendum quòd illa conflagratio secundùm rei veritatem quantùm ad suî initium judicium præcedet, quod ex hoc manifestè colligi potest, quòd mortuorum resurrectio judicium præcedit : quod patet 1 Thess. 4, ubi dicitur quòd illi qui dormierunt, rapientur in nubibus in aera obviam Christo ad judicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio. Sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud quod dicitur 1 Cor. 15, 43 : *Seminatur in ignobilitate, surget in gloriâ.* Simul autem cùm corpora sanctorum glorificabuntur, etiam tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per illud quod dicitur ad Rom. 8, 21, quòd *ipsa creatura liberabitur à servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Cùm ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem prædictam, ut ex dictis patet, art. 1 et 4 huj. quæst., manifestè potest colligi quòd ista conflagratio quoad purgationem mundi judicium præcedet; sed quoad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, judicium sequetur.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus non loquitur determinando, sed opinando : quod patet ex hoc quod sequitur : *Quæ omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quàm nunc ad perfectum hominis intelligentia valet consequi. Existimo tamen eo quo à me commemorata sunt ordine, esse ventura.* Ergo patet quòd hæc dicit opinando.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd omnes homines morientur, et resurgent; sed tamen illi dicuntur vivi reperiri qui usque ad tempus conflagrationis vivent in corpore.

Ad quartum dicendum quòd ille ignis non exequitur sententiam judicis, nisi quoad involutionem malorum; et quantùm ad hoc sequetur judicium.

Articulus viii. — *Utrùm ille ignis habiturus sit talem effectum in hominibus, qualis designatur.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille ignis non habebit talem effectum in hominibus, qualis in litterâ designatur, 4, dist. 47. Illud enim consumi dicitur quod in nihilum reducitur. Sed corpora impiorum non resolventur in nihilum, sed in æternum conservabuntur, ut æternam pœnam sustineant. Ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in litterâ dicitur.

2. Præterea, si dicatur quòd consumet malorum corpora, in quantum ea resolvet in cinerem, contra : Sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolventur; hoc enim est Christi solius privilegium, ut caro ejus non videat corruptionem, psal. 15 et Act. 2. Ergo etiam bonis tunc repertis erit consumptio.

3. Præterea, infectio peccati magis abundat in elementis, secundùm quòd veniunt ad compositionem humani corporis, in quo est corruptio fomitis, etiam quantùm ad bonos, quàm in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multò fortiùs oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum, sive malorum; et ita oportet utrorumque corpora resolvi.

4. Præterea, quamdiù status viæ durat, elementa similiter agunt in bonos et in malos. Sed adhuc durabit status hujus viæ in illâ conflagratione, quia post statum hujus viæ non erit mors naturalis, quæ tamen per illam conflagrationem causabitur. Ergo ille ignis æqualiter aget in bonos et in malos; et ita non videtur quòd sit aliqua discretio inter eos quantùm ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in litterâ ponitur, loc. cit.

5. Præterea, illa conflagratio quasi in momento perficietur. Sed multi invenientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

Respondeo dicendum quòd ignis ille finalis conflagrationis quantùm ad hoc quòd judicium præcedet, aget ut instrumentum divinæ justitiæ, et iterùm per virtutem naturalem ignis. Quantùm ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in malos et bonos qui vivi reperientur, utrorumque corpora in

cinerem resolvendo; in quantum verò aget ut instrumentum divinæ justitiæ, diversimodè aget in diversos quantùm ad sensum pœnæ. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur; boni verò, in quibus nihil purgandum invenietur, omninò nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino ignis, Dan. 3. Quamvis eorum corpora non servabuntur integra, sicut puerorum servata fuerunt; et hoc divinâ virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur. Boni verò in quibus aliquid purgandum reperietur, sentient cruciatum doloris ex illo igne, plus vel minùs, pro meritorum diversitate. Sed quantùm ad actum quem post judicium ille ignis habebit, in damnatos tantùm aget, quia boni omnes habebunt corpora impassibilia.

Ad primum ergo dicendum quòd consumptio ibi accipitur non pro annihilatione, sed pro resolutione in cineres.

Ad secundum dicendum quòd bonorum corpora, quamvis in cinerem resolventur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace Babylonicâ existentes; et quantùm ad hoc, est dissimile de bonis et malis.

Ad tertium dicendum quòd elementa in corporibus humanis existentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum; sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

Ad quartum dicendum quòd ignis ille non aget tantùm secundùm naturalem elementi virtutem, sed etiam ut divinæ justitiæ instrumentum.

Ad quintum dicendum quòd tres sunt causæ quare subitò illi qui vivi reperientur, purgari poterunt: una est, quia in eis pauca purganda invenientur, cùm terroribus et persecutionibus præcedentibus fuerint purgati; secunda causa est, quia et vivi et voluntarii pœnam sustinebunt: pœna autem in hâc vitâ voluntariè suscepta multò plus purgat quàm pœna post mortem inflicta; sicut patet in martyribus, quia *si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur*, ut Augustinus dicit, lib. de unico Baptis., cont. Petil., cap. 13, à med., cùm tamen pœna martyrii sit brevis in comparatione ad pœnam quæ in purgatorio sustinetur; tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione, quantùm amittit in temporis brevitate.

ARTICULUS IX. — *Utrùm ille ignis involvet reprobos.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille ignis non involvet reprobos, quia super illud Malach. 3: *Purgabit filios Levi*, dicit Glossa quòd *est ignis consumens malos, et ignis conflans bonos:* et super illud 1 Cor. 3: *Uniuscujusque opus ignis probabit*, dicit Glossa ord.: *Duos ignes legimus futuros: unum, qui purgabit electos, et præcedet judicium; alterum, qui reprobos cruciabit.* Sed hic est ignis inferni, qui malos involvet; primus autem est ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Præterea, ille ignis Deo obsequetur in purgatione mundi. Ergo remunerari debet, aliis elementis remuneratis; et præcipuè cùm ignis sit nobilissimum elementorum. Non ergo videtur quòd in infernum debeat dejici ad pœnam damnatorum.

3. Præterea, ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ille ab initio mundi præparatus est damnatis: unde Matth. 25, 41, dicitur: *Ite, maledicti* (1), *in ignem æternum, qui paratus est diabolo*, etc.; et Is. 30, 33: *Præparata est ab heri Tophet, à Rege præparata*, etc.; Glossa (interl. Hieron.): *Ab heri, id est ab initio; Tophet, id est vallis gehennæ.* Sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio præparatus, sed ex concursu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis non est ignis inferni, qui reprobos involvet.

In contrarium est quod in psal. 96, 3, de illo igne dicitur: *Inflammabit in circuitu inimicos ejus.*

Præterea, Daniel. 7, 10, dicitur: *Fluvius igneus rapidusque egrediebatur à facie ejus:* Glossa (interl. Hieron.), *ut peccatores traheret in gehennam:* loquitur autem auctoritas de illo igne de quo nunc est mentio, ut patet per quamdam Glossam (interl., sup. illud: *Thronus ejus*), quæ ibi dicit: *Ut malos puniat, et bonos purget.* Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

Respondeo dicendum quòd tota purgatio mundi, et innovatio, ad purgationem et innovationem hominis ordinabitur. Et ideò oportet ut mundi purgatio, et innovatio, purgationi et innovationi humani generis respondeat. Humani autem generis purgatio quædam erit quòd mali segregabuntur à bonis. Unde dicitur Luc. 3, 17: *Cujus ventilabrum in manu ejus, et purgabit aream suam, et congregabit triticum*, id est electos, *in horreum suum; paleas autem*, id est reprobos, *comburet igne inextinguibili.* Unde et ita erit de purgatione mundi, quòd quidquid erit turpe et fœdum, in infernum cum reprobis mittetur; quidquid verò pulchrum et nobile, reservabitur in superioribus ad gloriam electorum; et ita etiam erit de illo igne conflagrationis, sicut dicit Basilius, super illud psal. 28: *Vox Domini intercidentis flammam ignis*, hom. 1 in hunc psal., inter med. et fin., quia quoad calidum ustivum, et quantùm ad id quod in igne grossum reperietur, descendet ad inferos in pœnam damnatorum; quod verò est ibi subtile et lucidum, remanebit superiùs ad gloriam electorum.

Ad primum ergo dicendum quòd ignis qui purgabit electos ante judicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi, quamvis quidam contrarium dicant. Convenit enim ut cùm homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo, et mundus. Dicuntur autem duo ignes, qui purgabit bonos, et qui cruciabit malos, et quantùm ad officium, et aliquo modo quantùm ad substantiam, quia non tota substantia ignis purgantis in infernum detrudetur, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd in hoc ille ignis remunerabitur quòd illud quod est grossum in eo, separabitur ab ipso, et retrudetur in infernum.

Ad tertium dicendum quòd sicut gloria electorum post judicium erit major quàm ante, ita et pœna reproborum. Et ideò sicut claritas superiori creaturæ addetur ad augmentandam gloriam electorum, ita etiam quidquid est turpe in creaturis, retrudetur in infernum ad augmentandam miseriam damnatorum; et ita igni damnatorum ab initio præparato in inferno non est inconveniens si alter ignis addatur.

QUÆSTIO LXXV.

DE RESURRECTIONE. — (*In tres articulos divisa.*)

Post hæc considerandum est de circumstantibus et concomitantibus resurrectionem. Quorum prima consideratio est de ipsâ resurrectione; secunda de ejus causâ; tertia de ejus tempore et modo; quarta de ipsius termino *à quo;* quinta de conditionibus resurgentium.

Circa primum quæruntur tria: 1° utrùm resurrectio corporum sit futura; 2° utrùm sit omnium generaliter; 3° utrùm sit naturalis vel miraculosa.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm corporum resurrectio sit futura.* — (*S. Thom*, 4, *dist.* 43, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd corporum resurrectio non sit futura Job 14, 12: *Homo, cùm dormierit, non resurget, donec atteratur cœlum.* Sed cœlum nunquàm atteretur, quia *terra*, de quâ minùs videtur, *in æternum stat*, ut patet Eccle. 1, 4. Ergo homo mortuus nunquàm resurget.

2. Præterea, Dominus, Matth. 22, 32, probat resurrectionem per auctoritatem illam: *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob;* quia *non est Deus mortuorum, sed viventium.* Sed constat quòd quando verba illa dicebantur, Abraham, Isaac et Jacob non vivebant corpore, sed solùm animâ. Ergo resurrectio non erit corporum, sed solùm animarum.

3. Præterea, Apostolus, 1 Cor. 15, videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in

(1) Vulgata: *Discedite à me, maledicti.*

hâc vitâ sustinent sancti; qui si in hâc vitâ tantùm confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus. Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in animâ tantùm; non enim oportet quòd instrumentum simul cum operante remuneretur. Corpus autem instrumentum animæ est: unde etiam in purgatorio, ubi animæ punientur pro his quæ gesserunt in corpore, anima sine corpore punitur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum; sed sufficit ponere resurrectionem animarum, quæ est dùm transferuntur de morte culpæ et miseriæ in vitam gratiæ et gloriæ.

4. Præterea, ultimum rei est perfectissimum in re, quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animæ est ut sit à corpore separata, quia in hoc statu conformior est Deo et angelis, et magis pura, quasi separata ab omni extraneâ naturâ. Ergo separatio à corpore est ultimus status ejus; et ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

5. Præterea, mors corporalis in pœnam homini est inducta pro primâ prævaricatione, ut patet Gen. 2, sicut et mors spiritualis, quæ est separatio animæ à Deo, est inflicta homini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquàm redit homo ad vitam post sententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus; et sic resurrectio non erit.

Sed contra est quod dicitur Job 19, 25: *Scio quòd Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terrâ surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle meâ*, etc. Ergo resurrectio corporum erit.

Præterea, donum Christi est majus quàm peccatum Adæ, ut patet Rom. 5. Sed mors per peccatum introducta est, quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi à morte homo reparabitur ad vitam.

Præterea, membra debent esse capiti conformia. Sed caput nostrum vivit, et in æternum vivet in corpore et animâ, quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, ut patet Rom. 6, 9. Ergo et homines, qui sunt ejus membra, vivent in corpore et animâ; et sic oportet carnis resurrectionem esse.

Respondeo dicendum quòd secundùm diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatæ sunt sententiæ ponentium, vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis, quem naturaliter omnes homines desiderant, est beatitudo, ad quam quidem hominem posse pertingere in hâc vitâ, quidam posuerunt: unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in quâ homo ultimam suam perfectionem consequeretur, et sic resurrectionem negabant. Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunæ, et infirmitas humani corporis, scientiæ, et virtutis imperfectio, et instabilitas; quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut August. prosequitur in fine de Civ. Dei, et lib. 19, cap. 3.

Et ideò alii posuerunt aliam vitam esse post hanc, in quâ homo tantùm secundùm animam vivebat post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequendâ. Unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit ult. de Civit. Dei (cap. 26): *Ut beata sit anima, omne corpus esse fugiendum.* Unde tales resurrectionem non ponebant.

Hujus autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim hæretici posuerunt omnia corporalia esse à malo principio, spiritualia verò à bono: et secundùm hoc oportebat quòd anima summè perfecta non esset, nisi à corpore separata, per quod à suo principio distrahitur, cujus participatio ipsam beatam facit. Et ideò omnes hæreticorum sectæ, quæ ponunt à diabolo corporalia esse creata, vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujus autem fundamenti falsitas in princip. 2 lib. ostensa est, dist. 1, quæst. 1, art. 3. Quidam verò posuerunt totam hominis naturam in animâ constare; ita ut anima corpore uteretur, sicut instrumento, aut sicut nauta navi: unde secundùm opinionem hanc sequitur quòd solâ animâ beatificatâ, homo naturali desiderio beatitudinis non frustraretur; et sic non oportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus, in 2 de Animâ, à princ. lib., destruit, ostendens animam corpori, sicut formam materiæ, uniri. Et sic patet quòd si in hâc vitâ homo non potest esse beatus, est necesse resurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum quòd cœlum nunquàm alteretur quantùm ad substantiam, sed quantùm ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem et corruptionem inferiorum; ratione cujus dicit Apostolus, 1 Corinth. 7, 31: *Præterit figura hujus mundi.*

Ad secundum dicendum quòd anima Abraham non est, propriè loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis. Unde vita animæ Abrahæ non sufficeret ad hoc quòd Abraham sit vivens, vel quòd Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animæ et corporis: quæ quidem vita, quamvis non esset actu, quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissimè et efficaciter resurrectionem probat.

Ad tertium dicendum quòd anima non comparatur ad corpus solum, ut operans ad instrumentum, quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam. Unde operatio est conjuncti, et non tantùm animæ, ut patet per Philosophum, in 1 de Animâ, text. 64 et 66. Et quia operanti debetur operis merces, oportet quòd ipse homo, compositus ex animâ et corpore, operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicuntur peccata, quasi dispositiones ad peccandum, non quòd simpliciter habeant et perfectè rationem peccati, ita pœna quæ eis redditur in purgatorio, non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quædam, quæ seorsùm fit in corpore per mortem et incinerationem, et in animâ per purgatorii ignem.

Ad quartum dicendum quòd, cæteris paribus, perfectior est status animæ in corpore quàm extra corpus, quia est pars totius compositi; et omnis pars integralis materialis (1) est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundùm quid, non tamen simpliciter. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maximè Deo conforme, quando habet quidquid conditio suæ naturæ requirit, quia perfectionem divinam tunc maximè imitatur. Unde cor animalis magis est Deo conforme in mobili, quando movetur, quàm quando quescit, quia perfectio cordis est in moveri, et ejus quies est ejus destructio.

Ad quintum dicendum quòd mors corporalis est introducta per peccatum Adæ, quod est morte Christi deletum, unde pœna illa non manet in æternum; sed peccatum mortale, quod mortem æternam per impœnitentiam inducit, ultra non expiatur; et ideò mors illa æterna erit.

Articulus ii. — *Utrùm resurrectio erit omnium generaliter.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd resurrectio non erit omnium generaliter. In ps. enim 1, 6, dicitur: *Non resurgent impii in judicio.* Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore judicii universalis. Ergo impii nullo modo resurgent.

2. Præterea, Dan. 12, 2, dicitur: *Multi de his qui dormierunt in terræ pulvere, evigilabunt.* Sed hæc locutio quamdam particulationem importat. Ergo non omnes resurgent.

3. Præterea, per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti: unde, 1 Corinth. 15, concludit Apostolus quòd *si Christus resurrexit, et nos resurgemus.* Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari qui imaginem ipsius portaverunt, quod solùm bonorum est. Ergo ipsi soli resurgent.

4. Præterea, pœna non dimittitur nisi ablatâ culpâ. Sed mors corporalis est pœna peccati origina-

(1) Ita passim. Al. deest *materialis.*

lis. Ergo cùm non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

5. Præterea, sicut per gratiam Christi renascimur, ita per ejus gratiam resurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, nunquàm poterunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt; et sic non omnes resurgent.

Sed contra est quod dicitur Joan. 8, 28: *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent.* Ergo omnes mortui resurgent.

Præterea, 1 Corinth. 15, 51, dicitur: *Omnes quidem resurgemus*, etc.

Præterea, resurrectio ad hoc necessaria est, ut resurgentes recipiant pro meritis pœnam vel præmium. Sed omnibus debetur vel pœna, vel præmium, vel pro merito proprio, sicut adultis, vel pro merito alieno, sicut parvulis. Ergo omnes resurgent.

Respondeo dicendum quòd ea quorum ratio sumitur ex naturâ speciei, oportet similiter inveniri in omnibus quæ sunt ejusdem speciei. Talis autem est resurrectio. Hæc enim est ejus ratio, ut ex dictis patet, art. præc., quòd anima in perfectione ultimâ speciei humanæ esse non potest à corpore separata: unde nulla anima in perpetuum remanebit à corpore separata. Et ideò necesse est, sicut unum, ita et omnes resurgere.

Ad primum ergo dicendum quòd loquitur de spirituali resurrectione, quâ impii non resurgent in judicio discussionis conscientiæ, ut Glossa (interl. et ord. Aug.) exponit. Vel loquitur de impiis qui sunt omninò infideles, qui non resurgent, ut judicentur; jam enim judicati sunt.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus, lib. 20 de Civ. Dei, c. 23, in fin., exponit *multi*, id est, *omnes;* et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacrâ Scripturâ.

Vel particulatio potest intelligi quantùm ad pueros damnatos in limbo, qui quamvis resurgent, non propriè dicuntur evigilare, cùm nec sensum pœnæ, nec gloriæ habituri sint; vigilia enim est solutio sensûs.

Ad tertium dicendum quòd omnes tam boni quàm mali conformantur Christo, vivendo in istâ vitâ, in his quæ ad naturam speciei pertinent, non autem in his quæ pertinent ad gratiam. Et ideò omnes ei conformabuntur in reparatione vitæ naturalis, non autem in similitudine gloriæ, sed soli boni.

Ad quartum dicendum quòd mortem, quæ est pœna originalis peccati, qui in originali decesserunt, exsolverunt moriendo: unde non obstante originali culpâ, possunt à morte resurgere: pœna enim originalis peccati magis est mori quàm morte detineri.

Ad quintum dicendum quòd renascimur per gratiam Christi nobis datam, sed resurgimus per gratiam Christi, quâ factum est ut naturam nostram susciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur. Unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiæ, tamen resurgent propter conformitatem naturæ ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanæ speciei pertingentes.

Articulus III. — *Utrùm resurrectio sit naturalis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd resurrectio sit naturalis, quia, sicut dicit Damascenus, in 3 lib. orth. Fid., cap. 14, ante med., *quod communiter in omnibus conspicitur, illud naturam characterizat in his quæ sub ipsâ sunt individuis.* Sed resurrectio communiter in omnibus invenitur. Ergo est naturalis.

2. Præterea, Gregorius dicit 14 Mor., cap. 28, circa med.: *Qui resurrectionis fidem ex obedientiâ non tenent, certè hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidiè in elementis suis mundus, nisi resurrectionem nostram imitatur?* Et ponit exemplum de luce, quæ *quasi moriendo oculis subtrahitur, et rursùs quasi resurgendo revocatur;* et de arbustis, quæ *viriditatem amittunt, et rursùs quasi resurgentia reparantur;* et de seminibus, quæ *putrescentia moriuntur, et rursùs germinando quodammodò resurgunt;* quod etiam exemplum Apostolus ponit 1 Corinth. 15. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.

3. Præterea, illa quæ sunt præter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta. Sed vita quæ per resurrectionem reparabitur, in æternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

4. Præterea, illud ad quod tota naturæ expectatio intendit, maximè videtur esse naturale. Sed resurrectio, et glorificatio sanctorum, est hujusmodi; ut patet Rom. 18. Ergo resurrectio erit naturalis.

5. Præterea, resurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem animæ et corporis. Sed motus est naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet 5 Physic., text. 59. Perpetua autem conjunctio animæ et corporis erit naturalis; quia cùm anima sit proprius motor (1) corporis, habet sibi corpus proportionatum, et ita in perpetuum est similiter vivificabile ab ipsâ, sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

Sed contra, privatione in habitum non fit regressus secundùm naturam. Sed mors est privatio vitæ. Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

Præterea, ea quæ sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis; unde animalia quæ generantur ex putrefactione naturaliter et ex semine, nunquàm sunt ejusdem speciei, ut dicit commentator, in 8 Physic., comment. 46. Sed naturalis modus quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie, quod non est in resurrectione. Ergo non erit naturalis.

Respondeo dicendum quòd motus, sive actio aliqua, se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus, sive actio, cujus natura nec est principium, nec terminus: et talis motus quandoque est à principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis; quandoque autem à principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursùm, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsùm. Est et aliquis alius motus cujus terminus est natura, sed non principium; sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione cæci, quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliquid aliud, ut patet in acceleratione florum vel fructuum per artificium factâ. Quòd autem principium sit natura et non terminus, esse non potest, quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo, vel motus, primo modo se habens ad naturam, nullo modo potest dici naturalis, sed vel est miraculosa, si sit à principio supra naturam, vel violenta, si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem, vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis. Sed operatio quæ tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundùm quid, in quantum scilicet perducit ad id quod secundùm naturam est; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, aut violenta. Naturale enim propriè dicitur quod secundùm naturam est. Secundùm autem naturam esse dicitur habens naturam, et quæ consequuntur naturam, ut patet in 2 Physic., text. 4 et 5. Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturæ resurrectio terminetur. Natura enim est principium motûs in eo in quo est: vel activum, ut pa-

(1) Ita communiter. Nicolaius, *actus.*

tet in motu levium et gravium, et alternationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quæ semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in naturâ, ut dicitur in 9 Metaphysic., text. 10. Nec differt quantùm ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in naturâ respectu ultimæ perfectionis, scilicet formæ; sive respectu dispositionis, quæ est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundùm positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis secundùm opinionem Platonis et Avicennæ. Nullum autem principium activum resurrectionis est in naturâ neque respectu conjunctionis animæ ad corpus, nec respectu dispositionis, quæ est necessitas ad talem conjunctionem, quia talis dispositio non potest à naturâ induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quæcumque ad animæ conjunctionem, non est talis quòd sufficiat ad rationem motûs naturalis. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundùm quid, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum quòd Damascenus loquitur de illis quæ inveniuntur in omnibus individuis ex principiis naturæ causata. Non enim si divinâ operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, sicut tempore diluvii factum est, propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

Ad secundum dicendum quòd ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale ratione demonstrante, sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam, quia eorum quæ supra naturam sunt, ea quæ sunt in naturâ aliquam similitudinem repræsentant; sicut unio animæ et corporis repræsentat animæ unionem ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister dicit, 2, dist. 1. Et simili modo exempla quæ Apostolus et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasivè adminiculantur.

Ad tertium dicendum quòd illa ratio procedit de operatione illâ quæ terminatur ad id quod non est per naturam, sed naturæ contrarium. Hoc autem non est in resurrectione; et ideò non est ad propositum.

Ad quartum dicendum quòd tota operatio naturæ est sub operatione divinâ, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris: unde sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem, ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris inducentis formam, vel utentis artificio facto; ita ad ultimum finem, ad quem tota expectatio naturæ intendit, non potest perveniri operatione naturæ; et propter hoc consecutio ejus non est naturalis.

Ad quintum dicendum quòd quamvis non possit esse motus naturalis qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet in corp. art.

QUÆSTIO LXXVI.

De causa resurrectionis. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ nostræ resurrectionis.

Circa quod tria quæruntur: 1° utrùm resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis; 2° utrùm vox tubæ; 3° utrùm angeli.

Articulus primus. — *Utrùm Christi resurrectio sit causa nostræ resurrectionis.* — (*S. Th., 4, dist. 43, quæst. un., art. 2, quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christi resurrectio non sit causa nostræ resurrectionis. Positâ enim causâ, ponitur effectus. Sed positâ resurrectione Christi, non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio ejus non est causa nostræ resurrectionis.

2. Præterea, effectus non potest esse, nisi causa præcesserit. Sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrexisset; erat enim alius modus possibilis Deo ut hominem liberaret. Ergo resurrectio Christi non est causa nostræ resurrectionis.

3. Præterea, idem est factivum unius in totâ unâ specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cùm ergo resurrectio Christi non sit causa suî ipsius, non est causa aliorum resurrectionis.

4. Præterea, in effectu relinquitur aliquid de similitudine causæ. Sed resurrectio, ad minus quorumdam, scilicet malorum, non habet aliquid simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

Sed contra, *illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quæ sunt post*, ut patet in 2 Metaph., tex. 4. Sed Christus ratione suæ resurrectionis corporalis dicitur *primitiæ dormientium*, 1 Cor. 15, et *primogenitus mortuorum*, Apoc. 1. Ergo ejus resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

Præterea, resurrectio Christi magis convenit cum nostrâ resurrectione corporali quàm cum resurrectione spirituali, quæ est per justificationem. Sed resurrectio Christi est causa justificationis nostræ, ut patet Rom. 4, 25, ubi dicitur quòd *resurrexit propter justificationem nostram.* Ergo resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis corporalis.

Respondeo dicendum quòd Christus ratione humanæ naturæ dicitur Dei et hominum mediator. Unde divina dona à Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut autem à morte spirituali liberari non possumus nisi per donum gratiæ divinitùs datum; ita nec à morte corporali nisi per resurrectionem divinâ virtute factam. Et ideò sicut Christus secundùm humanam naturam primitias gratiæ suscepit divinitùs; et ejus gratia est causa nostræ gratiæ, quia *de plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam pro gratiâ;* Joannis 1, 16; ita in Christo inchoata est resurrectio, et ejus resurrectio causa est nostræ resurrectionis. Et sic Christus, in quantum est Deus, est prima causa nostræ resurrectionis quasi æquivoca; sed in quantum est Deus, et homo resurgens, est causa proxima et quasi univoca nostræ resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudinem formæ suæ. Unde non solùm est causa efficiens, sed exemplaris respectu istius effectûs. Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directè principium actionis, quâ producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente: quandoque autem illius actionis quâ producitur effectus, non est principium primò et per se ipsa forma, secundùm quam attenditur similitudo, sed principia illius formæ; sicut si homo albus generet hominem album, ipsa albedo generantis non est principium activæ generationis; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato. Et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis, quia illud idem quod fecit resurrectionem Christi, quæ est causa efficiens univoca nostræ resurrectionis, ad nostram resurrectionem agit, scilicet virtus divinitatis ipsius Christi, quæ sibi et Patri communis est. Unde dicitur Rom. 8, 2: *Qui suscitavit Jesum Christum à mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra.* Sed ipsa resurrectio Christi virtute divinitatis adjunctæ est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostræ. Operationes enim divinæ agebantur mediante carne Christi, quasi quodam organo; sicut ponit exemplum Damascenus, in 3 libro orth. Fid., cap. 15, à med., de tactu corporali, quo mundavit leprosum, Matth. 8.

Ad primum ergo dicendum quòd causa sufficiens statim producit effectum suum ad quem immediatè ordinatur, non autem effectum ad quem ordinatur

mediante alio, quantùmcumque sit sufficiens; sicut calor, quantùmcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem; sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostræ resurrectionis, non quia ipsa agat immediatè (1) resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet divinâ virtute, quæ nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem divina operatur mediante voluntate, quæ est propinquissima effectui. Unde non oportet quòd statim resurrectione Christi factâ, nostra resurrectio sit secuta, sed tunc sequatur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad secundum dicendum quòd virtus divina non alligatur aliquibus causis secundis, quin effectus illarum posset immediatè, vel aliis causis mediantibus, producere; sicut posset generationem corporum inferiorum causare, etiam motu cœli non existente : et tamen secundùm ordinem quem in rebus statuit, motus cœli est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam secundùm ordinem quem rebus humanis divina providentia præfixit, resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis. Potuit tamen alium ordinem præfigere; et tunc esset alia causa nostræ resurrectionis, qualem Deus ordinâsset.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit quando omnia quæ sunt in unâ specie, habent eumdem ordinem ad causam primam illius effectûs, qui est inducendus in totam illam speciem. Sic autem non est in proposito, quia humanitas Christi propinquior est divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quàm humanitas aliorum. Unde resurrectio Christi causatur à divinitate immediatè; sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

Ad quartum dicendum quòd resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi, scilicet quantùm ad illud quod pertinet ad vitam naturæ, secundùm quam omnes Christo fuerunt conformes : et ideò omnes resurgent in vitam immortalem. Sed in sanctis, qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantùm ad ea quæ sunt gloriæ.

Articulus II. — *Utrùm vox tubæ sit causa nostræ resurrectionis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vox tubæ non sit causa nostræ resurrectionis. Dicit enim Damascenus, lib. 4 orth. Fid., in fin. : *Crede resurrectionem futuram divinâ voluntate, virtute, et nutu.* Ergo cùm hæc sint sufficiens causa resurrectionis nostræ, non oportet ponere causam ejus vocem tubæ.

2. Præterea, frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non est conveniens quòd vox aliqua formetur ad eos resuscitandum.

3. Præterea, si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi sit per virtutem voci divinitùs datam : unde super illud psalm. 67 : *Dabit voci suæ vocem virtutis*, dicit Glossa (ordin. Cassiodor.), *resuscitandi corpora.* Sed ex quo potentia data est alicui, quamvis miraculosè detur, tamen actus qui sequitur, est naturalis; sicut patet in cæco nato miraculosè illuminato, qui postea naturaliter videt. Ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis, quod falsum est.

Sed contra est quod dicitur, 1 Thessal. 4, 15 : *Ipse Dominus.... in tubâ Dei descendet de cœlo; et mortui, qui in Christo sunt, resurgent.*

Præterea, Joan. 5, 28, dicitur quòd *qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent.* Hæc autem vox dicitur tuba, ut in litterâ patet 4, dist. 43. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd causam et effectum oportet aliquo modo conjungi; quia movens et motum, faciens et factum sunt simul, ut patet in 8 Physic., text. 10 et seq. Christus autem resurgens est causa univoca nostræ resurrectionis. Unde oportet quòd in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato, Christus resurrectionem operetur : quod quidem signum, ut quidam dicunt, erit ad litteram vox Christi resurrectionem imperantis, sicut imperavit mari, et cessavit tempestas, Matth. 8. Quidam verò dicunt quòd hoc signum nihil aliud erit quàm ipsa repræsentatio evidens Filii Dei in mundo, de quâ dicitur Matth. 24, 27 : *Sicut fulgur exit ab Oriente, et paret usque in Occidentem, ita erit et adventus Filii hominis ;* et innituntur auctoritati Gregorii dicentis quòd *tubam sonare, nihil aliud est quàm huic mundo, ut judicem, Filium demonstrare.* Et secundùm hoc ipsa apparitio Filii Dei vox ejus dicitur, quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem, sicut imperanti. Unde *in jussu* venire dicitur 1 Thessal. 4. Et sic ejus apparitio, in quantum habet vim cujusdam imperii, vox ejus dicitur; et hæc vox, quæcumque sit, quandoque dicitur clamor, quasi præconis ad judicium citantis : quandoque autem dicitur sonus tubæ, vel propter evidentiam, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 43, vel propter convenientiam ad usum tubæ qui erat in veteri Testamento; tubâ enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad prælium, et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregabuntur ad concilium judicii, et ad prælium, quo *orbis terrarum pugnabit contra insensatos*, Sap. 5, 21, et ad festum æternæ solemnitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis tria tetigit, scilicet *voluntatem* divinam, quæ imperat; *virtutem*, quæ exequitur; et facilitatem exequendi, in hoc quòd *nutum* adjunxit, ad similitudinem eorum quæ in nobis sunt : illud enim valdè facile est nobis facere quod statim ad dictum nostrum fit; sed multò major apparet facilitas, si ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis (quod *nutus* dicitur) statim executio nostræ voluntatis per ministros fiat : et talis nutus est quædam causa prædictæ executionis, in quantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam. Nutus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil aliud est quàm signum ab ipso datum, cui tota natura obediet ad resurrectionem mortuorum ; et hoc signum idem est quod *vox tubæ*, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd sicut formæ sacramentorum habent virtutem sanctificandi, non ex hoc quòd audiuntur, sed ex hoc quòd proferuntur; ita illa vox, quidquid sit, habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quòd sentitur, sed ex hoc quòd profertur; sicut etiam vox ex ipsâ impulsione aeris excitat dormientem, solvendo organum sentiendi, non ex hoc quòd cognoscatur; quia judicium de voce veniente ad aures sequitur excitationem, et non est causa ejus.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procederet, si virtus illi voci data esset ens perfectum in naturâ, quia tunc quod ex eâ procederet, virtutem jam naturalem factam principium haberet : non est autem talis virtus illa, sed qualis supra dicta est esse in formis sacramentorum, 4, dist. 1, quæst. 1, art. 4, et 3 part., quæst. 62, art. 1, et 4.

Articulus III. — *Utrùm ad resurrectionem Angeli operabuntur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullo modo ad resurrectionem angeli operabuntur, quia majoris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum quàm generatio hominum. Sed quando generantur homines, anima non infunditur corpori mediantibus angelis. Ergo nec resurrectio, quæ est iterata conjunctio animæ et corporis, fiet ministerio angelorum.

2. Præterea, si ad aliquos angelos hoc ministerium pertineat, maximè videtur pertinere ad virtutes, quarum est miracula facere. Sed eis non adscribitur,

(1) Al. deest *immediatè.*

sed archangelis, ut patet in litterâ, 4, dist. 43. Ergo resurrectio non fiet ministerio angelorum.

Sed contra est quod dicitur 1 Thessal. 14, 15, quòd *Dominus in voce archangeli descendet de cœlo, et mortui resurgent.* Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

Respondeo dicendum quòd sicut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 4, ante med., *sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora reguntur à Deo per spiritum vitæ rationalem.* Et hoc etiam Gregorius, 4 Dialog., cap. 5, tangit. Unde in omnibus quæ corporaliter à Deo fiunt, utitur Deus ministerio angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum, et eorum præparatio ad reparationem humani corporis. Unde quantùm ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio angelorum. Sed anima sicut immediatè à Deo creata est, ita immediatè à Deo corpori iteratò unietur sine aliquâ operatione angelorum : similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio angelorum, sicut et animam immediatè glorificat. Et istud angelorum ministerium dicitur *vox* secundùm unam expositionem quæ tangitur in litterâ, 4, dist. 43.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis in corp.

Ad secundum dicendum quòd ministerium istud erit principaliter unius archangeli, scilicet Michaelis, qui est princeps Ecclesiæ, sicut fuit Synagogæ, sicut dicitur Dan. 10, qui tamen aget ex influentiâ virtutum, et aliorum superiorum ordinum : unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodò facient. Similiter inferiores angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiæ deputati fuerunt; et sic vox illa poterit dici unius, et plurium angelorum.

QUÆSTIO LXXVII.

De tempore et modo resurrectionis.— (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de tempore et modo resurrectionis.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° utrùm tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi; 2° utrùm tempus illud sit occultum; 3° utrùm resurrectio fiet noctis tempore; 4° utrùm fiet subitò.

Articulus primus. — *Utrùm tempus nostræ resurrectionis differri debeat usque ad finem mundi.* — (*S. Th., 4, dist. 43, qu. un., art. 3, qu. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant. Major est enim convenientia capitis ad membra quàm membrorum ad invicem, sicut causæ ad effectus, quàm effectum ad invicem. Sed Christus, qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi, ut simul cum omnibus resurgeret. Ergo non oportet quòd priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

2. Præterea, resurrectio capitis est causa resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorumdam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, sicut piè creditur de B. Virgine, et Joanne evangelistâ. Ergo et aliorum resurrectio tantò propinquior erit resurrectioni Christi, quantò per gratiam et meritum magis ei fuerint conformes.

3. Præterea, status novi Testamenti est perfectior, et expressiùs portat imaginem Christi quàm status veteris Testamenti. Sed quidam patres veteris Testamenti, Christo resurgente, resurrexerunt, sicut dicitur Matth. 25, 52, quòd *multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt.* Ergo videtur quòd nec sanctorum novi Testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut fiat omnium simul.

4. Præterea, post finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed post resurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet Apoc. 20, 4; dicitur enim ibi : *Vidi animas decollatorum propter testimonium Jesu, et propter verbum Dei;* et infra : *et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis; et cæteri mortuorum non vixerunt, donec consummarentur mille anni.* Ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

Sed contra est quod Job 14, 12, dicitur : *Homo, cùm dormierit, non resurget; donec atteratur cœlum, non evigilabit, nec consurget de somno suo;* et loquitur de somno mortis. Ergo usque ad finem mundi, quando cœlum atteretur, resurrectio hominum differetur.

Præterea, Hebr. 11, 39, dicitur : *Hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem,* id est plenam animæ et corporis beatitudinem *Deo melius aliquid pro nobis providente, ne sine nobis consummarentur,* id est perficerentur; Glossa interl. : *ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum.* Sed non erit ante resurrectio quàm corporum glorificatio, quia *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ,* Philipp. 3, 21, et resurrectionis filii *erunt sicut angeli in cœlo,* ut patet Matth. 22, 30. Ergo resurrectio differetur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 4, ante med., *divina providentia statuit ut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine regantur.* Et ideò tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundùm motum cœlestium corporum. Unde esset contra ordinem quem divina providentia statuit in rebus, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur, manente motu superiorum corporum. Et quia secundùm positionem fidei resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui *resurgens ex mortuis jam non moritur,* ut dicitur Rom. 6, 9; ideò humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus cœli quiescet. Et propter hoc etiam quidam philosophi, qui posuerunt motum cœli nunquàm cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia, qualia nunc habemus; sive ponerent reditum animæ ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles; sive ad aliud, ut Pythagoras, qui posuit *quamlibet animam quodlibet corpus ingredi,* ut dicitur in 1 de Animâ, text. 53.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis caput magis conveniat cum membris convenientiâ proportionis, quæ exigitur ad hoc quòd in membra influat, quàm membra ad invicem, tamen caput habet causalitatem quamdam super membra, quâ membra carent; et in hoc membra differunt à capite, et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi est exemplar quoddam nostræ resurrectionis, ex cujus fide spes nobis de nostrâ resurrectione consurgit; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis cæterorum membrorum. Et ideò Christi resurrectio debuit præcedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione sæculorum.

Ad secundum dicendum quòd quamvis inter membra sint quædam aliis digniora, et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum. Et ideò ex conformitate majori ad Christum non debetur eis quòd eorum resurrectio præcedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi, in corp. Sed quòd aliquibus sit hoc concessum quòd eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiæ privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

Ad tertium dicendum quòd de illâ resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus,

in serm. de Assumpt. (alius auctor, epist. ad Paulam, et Eustoch., aliquant. à princ.), utrùm scilicet peracto resurrectionis testimonio, iterùm mortui sint, ut sic eorum fuerit magis resuscitatio quædam (sicut fuit Lazari, qui iterùm mortuus est) quàm vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam verè resurrexerint, semper in corpore victuri, in cœlum cum Christo ascendentes corporaliter, ut Glossa (ord., sup. illud : *Multa corpora sanctor.*) dicit, Matth. 27. Et hoc videtur probabilius, quia ad hoc quòd verum testimonium de verâ resurrectione Christi proferrent, congruum fuit ut verè resurgerent, sicut Hieronymus ibidem dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam : quod quidem testimonium erat ad fundandam fidem novi Testamenti. Unde decentiùs factum est per patres veteris Testamenti quàm per eos qui jam novo Testamento fundato decesserunt. Tamen sciendum est quòd etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi; tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum, quod frequenter historiographis accidit. Nulli enim verâ resurrectione ante Christum resurrexerunt, eò quòd ipse est *primitiæ dormientium*, ut dicitur 1 Corinth. 15. Quamvis fuerint aliqui resuscitati ante Christi resurrectionem, ut de Lazaro patet.

Ad quartum dicendum quòd occasione illorum verborum, ut Augustinus narrat, lib. 20 de Civ. Dei, cap. 7, quidam hæretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terrâ regnarent : unde vocati sunt *Chiliastæ*, quasi millenarii. Et ideò Augustinus ibidem dicit verba illa aliter intelligenda esse, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines à peccatis dono gratiæ resurgunt. Secunda autem resurrectio corporum est. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in quâ cum Christo non solùm martyres, sed etiam alii electi regnant, ut à parte totum intelligatur : vel regnant cum Christo in gloriâ quantùm ad omnes, et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi præcipuè regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certaverunt. Millenarius autem annorum numerus non significat aliquem certum numerum, sed designat totum tempus quod nunc agitur, in quo nunc sancti cum Christo regnant, quia numerus millenarius designat universitatem magis quàm centenarius, eò quòd centenarius est quadratum denarii; sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia decies decem centum sunt, et centum decies mille sunt. Et similiter in psal. 104, 8, dicitur : *Verbi, quod mandavit in mille generationes*, id est, in omnes.

Articulus ii. — *Utrùm tempus resurrectionis nostræ sit occultum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tempus illud non sit occultum, quia cujus principium est determinatè scitum, ejus finis potest determinatè sciri, eò quòd *omnia mensurantur quâdam periodo*, ut dicitur in 2 de Generat., text. 59. Sed principium mundi determinatè scitur. Ergo et finis ipsius potest determinatè sciri. Tunc autem erit tempus resurrectionis et judicii. Ergo tempus illud non est occultum.

2. Præterea, Apocal. 12, 6, dicitur quòd *mulier*, per quam Ecclesia significatur, *habet locum paratum à Deo in quo pascatur* (1), *diebus mille ducentis sexaginta*. Dan. etiam 12, ponitur quidam determinatus numerus dierum, per quos anni significari videntur, secundùm illud Ezech. 4, 6 : *Diem pro anno; diem, inquam, pro anno dedi tibi.* Ergo ex sacrâ Scripturâ potest sciri determinatè finis mundi, et resurrectionis tempus.

3. Præterea, status novi Testamenti præfiguratus fuit in veteri Testamento. Sed scimus determinare tempus in quo vetus Testamentum statum habuit. Ergo et potest sciri tempus determinatè in quo novum Testamentum statum habebit. Sed novum Testamentum habebit statum usque ad finem mundi : unde dicitur Matth. ult., 20 : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi.* Ergo potest sciri determinatè finis mundi, et resurrectionis tempus.

Sed contra, illud quod est ignoratum ab angelis, etiam hominibus multò magis erit occultum, quia ea ad quæ homines naturali ratione pertingere possunt, multò limpidiùs et certiùs angeli naturali cognitione cognoscunt; similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus angelis, ut patet per Dionysium, cap. 4 cœlest. Hierarch., circa med. Sed angeli nesciunt tempus determinatè, ut patet Matth. 24, 36 : *De die illâ et horâ nemo scit, neque angeli cœlorum.* Ergo tempus illud est hominibus occultum.

Præterea, apostoli fuerunt magis conscii secretorum Dei quàm alii sequentes, quia, ut dicitur Rom. 8, *ipsi primitias spiritûs habuerunt :* Glossa interl., *tempore priùs, et cæteris abundantiùs.* Sed eis de hoc ipso quærentibus dictum est à Domino, Act. 1, 7 : *Non est vestrum nôsse tempora, vel momenta, quæ posuit Pater in suâ potestate.* Ergo multò magis est aliis occultum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum, qu. 58, circ. med., *ætas ultima humani generis, quæ incipit ab adventu Domini usque ad finem sæculi, quibus generationibus computetur, incertum est : sicut etiam senectus, quæ est ultima ætas hominis, non habet determinatum tempus secundùm mensuram aliarum, cùm quandoque sola tantùm teneat temporis, quantùm omnes aliæ ætates.* Hujus autem ratio est, quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest nisi vel per revelationem, vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, enumerari non potest naturali ratione, quia simul erit resurrectio, et finis motûs cœli, ut dictum est art. præc. Ex motu autem accipitur numerus omnium quæ determinato tempore per naturalem rationem futura prævidentur. Ex motu autem cœli non potest cognosci finis ejus, quia cùm sit circularis, ex hoc ipso habet quòd secundùm naturam suam possit in perpetuum durare. Unde naturali ratione tempus quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest. Similiter etiam per revelationem haberi non potest, ideò ut omnes sint solliciti, et parati ad Christo occurrendum. Et propter hoc etiam apostolis de hoc quærentibus respondit Christus, Act. 1, 7 : *Non est vestrum nôsse tempora, vel momenta, quæ posuit Pater in suâ potestate;* in quo, ut Augustinus dicit, 18 de Civ. Dei, cap. 53, ante med., *omnium de hâc re calculantium digitos resolvit, et quiescere jubet.* Quod enim apostolis quærentibus noluit indicare, nec aliis revelabit. Unde omnes illi qui tempus prædictum numerare voluerunt, hactenùs falsiloqui sunt inventi. Quidam enim, ut Augustinus dicit ibidem, dixerunt ab ascensione Domini usque ad ultimum ejus adventum quadringentos annos posse compleri, alii quingentos, alii mille : quorum falsitas patet, et patebit similiter eorum qui adhuc computare non cessant.

Ad primum ergo dicendum quòd eorum quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram esse nobis cognitam. Et ideò cognito principio alicujus rei cujus duratio mensuratur motu cœli, possumus cognoscere ejus finem, eò quòd motus cœli est nobis notus. Sed mensura durationis motûs cœli est sola divina dispositio, quæ est nobis occulta. Et ideò quantùmcumque sciamus principium ejus, finem scire non possumus.

Ad secundum dicendum quòd per mille ducentos sexaginta dies, de quibus fit mentio Apoc. 12, significatur omne tempus in quo Ecclesia durat, et non determinatur aliquis numerus annorum : et hoc ideò, quia prædicatio Christi, super quam fundatur Ecclesia, duravit tribus annis cum dimidio; quod tempus ferè continet æqualem numerum dierum numero prædicto. Et similiter etiam numerus eorum qui in Da-

(1) Vulgata, *ut ibi pascat.*

niele ponitur, non est referendus ad numerum aliquem annorum qui sint usque ad finem mundi, vel usque ad prædicationem Antichristi; sed debet referri ad tempus quo prædicabit Antichristus, et quo persecutio ejus durabit.

Ad tertium dicendum quòd quamvis status novi Testamenti in generali sit præfiguratus per statum veteris Testamenti, non tamen oportet quòd singula respondeant singulis; præcipuè cùm in Christo omnes figuræ veteris Testamenti fuerint completæ. Et ideò Augustinus, 18 de Civ. Dei, cap. 52, parùm à princ., respondet quibusdam, qui volebant accipere numerum persecutionum quas Ecclesia passa est, et passura, secundùm numerum plagarum Ægypti, dicens : *Ego illâ re gestâ in Ægypto istas persecutiones propheticè significatas esse non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant, exquisitè et ingeniosè illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjecturâ mentis humanæ, quæ aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur.* Et similiter videtur esse de dictis abbatis Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera prædixit, et in aliquibus deceptus fuit.

ARTICULUS III. — *Utrùm resurrectio futura sit in noctis tempore.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd resurrectio non erit in noctis tempore, quia resurrectio non erit, *donec atteratur cœlum*, ut dicitur Job 14, 12. Sed cessante motu cœli, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, nec nox, nec dies. Ergo resurrectio non erit in nocte.

2. Præterea, finis uniuscujusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis perfectissimus temporis : unde Apoc. 10, 6, dicitur quòd *tempus ampliùs non erit.* Ergo tunc debet esse tempus in suî optimâ dispositione; et ita debet esse dies.

3. Præterea, qualitas temporis debet respondere his quæ geruntur in tempore : unde Joan. 13 fit mentio de nocte, quando Judas exivit à consortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium quæ nunc latent, quia *cùm venerit Dominus, illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur 1 Corinth. 4, 5. Ergo debet esse in die.

Sed contra, resurrectio Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Gregorius dicit in homil. paschali, 21 in Evang., ad fin. Ergo et nostra resurrectio erit tempore nocturno.

Præterea, adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Lucæ 12. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo et Dominus tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso, fiet resurrectio, ut dictum est qu. præc., art. 2. Ergo fiet resurrectio in tempore nocturno.

Respondeo dicendum quòd determinata hora temporis quâ fiet resurrectio, sciri pro certo non potest, ut in litterâ dicitur, dist. 43. Tamen satis probabiliter à quibusdam dicitur quòd resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in oriente, et lunâ in occidente; quia in tali dispositione sol et luna creduntur esse creata, ut sic eorum circulatio compleatur penitùs per reditum ad idem punctum. Unde de Christo dicitur quòd tali horâ resurrexit.

Ad primum ergo dicendum quòd quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis, quia in eodem instanti in quo cessabit motus cœli, erit resurrectio mortuorum; et tamen erit situs siderum secundùm dispositionem quâ se habent nunc in aliquâ determinatâ horâ, et secundùm hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali horâ.

Ad secundum dicendum quòd optima dispositio temporis dicitur esse in meridie, propter illuminationem solis. Sed tunc civitas Dei non egebit neque sole, neque lunâ, quia claritas Dei illuminabit eam, ut dicitur Apocal. ult. Et ideò quantùm ad hoc non refert utrùm in die vel in nocte resurrectio fiat.

Ad tertium dicendum quòd tempore illi congruit manifestatio quantùm ad ea quæ tunc gerentur, et occultatio quantùm ad determinationem ipsius temporis. Et ideò utrumque congruè fieri potest, ut scilicet sit resurrectio in die, vel in nocte.

ARTICULUS IV. — *Utrùm resurrectio futura sit subitò, vel successivè.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd resurrectio non fiet subitò, sed successivè, quia Ezech. 37, 7, prænuntiatur resurrectio mortuorum, ubi dicitur : *Accesserunt ossa ad ossa...; et vidi, et ecce super ea nervi, et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper, et spiritum non habebant.* Ergo reparatio corporum præcedet tempore conjunctionem animarum. Et sic resurrectio non erit subitò.

2. Præterea, illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subitò fieri. Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis, et infusio animæ. Ergo resurrectio non fiet subitò.

3. Præterea, omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubæ erit causa resurrectionis, ut dictum est qu. præc., art. 2. Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subitò.

4. Præterea, nullus localis motus potest esse subitò, ut dicitur in lib. de Sensu et Sensato, cap. 7, et lib. 6 Phys., text. 29. Sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum. Ergo non fiet subitò.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 15, 51 : *Omnes quidem resurgemus in momento, in ictu oculi.* Ergo resurrectio erit subitò.

Præterea, virtus infinita subitò operatur. Sed Damascenus dicit, lib. 4 orth. Fid., in fin : *Crede resurrectionem futuram divinâ virtute;* de quâ constat quòd sit infinita. Ergo resurrectio erit subitò.

Respondeo dicendum quòd in resurrectione aliquid fiet ministerio angelorum, et aliquid virtute divinâ immediatè, ut dictum est qu. præc., art. 3. Illud ergo quod fiet ministerio angelorum, non erit in instanti, si instans dicatur indivisibile temporis; erit tamen in instanti, si instans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divinâ immediatè, fiet subitò, scilicet in termino temporis quo angelorum opus complebitur, quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum quòd Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses. Unde sicut Moyses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundùm Augustinum, lib. 4 sup. Gen. ad litt., cap. 34, ita Ezechiel diversa quæ in resurrectione futura sunt expressit, quamvis omnia simul sint futura in instanti.

Ad secundum dicendum quòd quamvis illæ operationes sint se invicem consequentes naturâ, tamen simul tempore sunt, quia vel sunt simul in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum quòd idem videtur esse dicendum de sono illo, et de formis sacramentorum, scilicet quòd in ultimo instanti sonus effectum suum habebit.

Ad quartum dicendum quòd congregatio cinerum, quæ sine motu locali esse non potest, fiet ministerio angelorum. Et ideò erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi, quæ competit angelis.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE TERMINO *à quo* RESURRECTIONIS. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de termino *à quo* resurrectionis.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrùm mors sit terminus *à quo* resurrectionis in omnibus; 2° utrùm cineres, vel pulveres; 3° utrùm illi pulveres habeant naturalem inclinationem ad animam.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm mors erit terminus à quo resurrectionis in omnibus.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 43, *qu. un.*, *art.* 4, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors non erit terminus *à quo* resurrectionis in omnibus, quia quidam non morientur, sed immortalitate supervestientur; dicitur enim in Symbolo quòd *Dominus venturus est judicare vivos et mortuos.* Hoc autem non potest intelligi quantùm ad tempus judicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quòd referatur hæc distinctio ad tempus præcedens; et ita non omnes ante judicium morientur.

2. Præterea, naturale et commune desiderium non potest esse vacuum et inane, quin in aliquibus expleatur. Sed secundùm Apostolum, 2 Corinth. 5, hoc est commune desiderium, quòd *nolumus spoliari*, *sed supervestiri.* Ergo aliqui erunt qui nunquàm expoliabuntur corpore per mortem, sed supervestientur gloriâ resurrectionis.

3. Præterea, Augustinus in Enchir., cap. 115, dicit quòd quatuor ultimæ petitiones dominicæ orationis ad præsentem vitam pertinent, quarum una est : *Dimitte nobis debita nostra.* Ergo Ecclesia petit in hâc vitâ sibi omnia debita relaxari. Sed Ecclesiæ oratio non potest esse cassa, quin exaudiatur; Joan. 16, 23 : *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis.* Ergo Ecclesia in aliquo hujus vitæ tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis, quo pro peccato primi parentis adstringimur, est quòd nascamur in peccato originali. Ergo aliquando hoc Ecclesiæ Deus præstabit, quòd homines sine originali peccato nascentur. Sed mors est pœna originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt in fine mundi qui non morientur; et sic idem quod priùs.

4. Præterea, via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quòd homines qui invenientur vivi, in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quàm quòd priùs moriantur, et postea resurgant à morte in immortalitatem. Ergo Deus, qui est summè sapiens, hanc viam eliget in his qui vivi invenientur; et sic idem quod priùs.

Sed contra, 1 Cor. 15, 36 : *Quod seminas, non vivificatur, nisi priùs moriatur;* et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora à morte resurgent.

Præterea, 1 Cor. 15, 22 : *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Sed in Christo omnes vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur; et sic resurrectio omnium erit à morte.

Respondeo dicendum quòd super hâc quæstione variè loquuntur sancti, ut in litterâ patet, 4, dist. 43. Tamen securior est hæc et communior opinio, quòd omnes morientur, et à morte resurgent, et hoc propter tria : primò quia magis concordat divinæ justitiæ, quæ humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturæ ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent; secundò quia magis concordat divinæ Scripturæ, quæ omnium futuram resurrectionem prædicit. Resurrectio autem propriè non est nisi *ejus quod cecidit*, *et dissolutum est*, ut Damascenus dicit, lib. 4 orth. Fid., cap. ult.; tertiò quia magis concordat ordini naturæ, in quo invenimus quòd id quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur nisi corruptione mediante; sicut acetum non fit vinum, nisi aceto corrupto, et in humorem vitis transeunte. Unde cùm natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte. Convenit etiam ordini naturæ propter aliam rationem, quia, ut in 8 Phys., text. 1, dicitur, *motus cœli est ut vita quædam natura omnibus existentibus*, sicut etiam motus cordis totius corporis vita quædam est. Unde sicut cessante motu cordis, omnia membra mortificantur; ita cessante motu cœli, non potest aliquid vivum remanere illâ vitâ quæ ex influentiâ illius motûs conservabatur. Talis autem vita est quam nunc degimus. Unde oportet quòd ex hâc vitâ discedant qui post motum cœli quiescentem victuri sunt.

Ad primum ergo dicendum quòd distinctio illa mortuorum et vivorum non est referenda ad ipsum judicii tempus, neque ad totum tempus præteritum, quia omnes judicandi aliquo tempore fuerunt vivi, et aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum quod immediatè judicium præcedet, quando scilicet judicii signa incipient apparere.

Ad secundum dicendum quòd perfectum desiderium sanctorum non potest esse vacuum; sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum vacuum esse : et tale desiderium est quo nolumus *expoliari*, *sed supervestiri*, scilicet si possibile sit; et hoc desiderium à quibusdam *velleitas* dicitur.

Ad tertium dicendum quòd hoc est erroneum dicere, quòd aliquis sine peccato originali concipiatur præter Christum, quia illi qui sine peccato originali conciperentur, non indigerent redemptione, quæ facta est per Christum, et sic Christus non esset redemptor omnium hominum. Nec potest dici quòd hâc redemptione non indiguerunt, quia præstitum fuit eis ut sine peccato conciperentur, quia vel illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturæ sanaretur, quo manente sine originali peccato generare non possent; vel ipsi naturæ, quæ sanata est. Oportet autem ponere quòd quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solùm ratione naturæ. Liberari autem à malo, vel à debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit. Et ideò non possent omnes fructum dominicæ orationis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti. Unde dimissio debitorum, vel liberatio à malo non potest intelligi quòd aliquis sine debito, vel immunis à malo, nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur. Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quòd aliqui non moriantur, quòd sine originali nascantur, licèt mors sit pœna peccati originalis, quia Deus potest ex misericordiâ relaxare alicui pœnam, ad quam obligatur ex culpâ præteritâ, sicut adulteram sine pœnâ dimisit, Joan. 8. Et similiter poterit à morte liberare eos qui reatum mortis contraxerunt, cum originali nascendo; et sic non sequitur : Si non moriantur, ergo nascuntur sine originali peccato.

Ad quartum dicendum quòd non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solùm quando est magis vel æqualiter accommodata ad finem consequendum; et sic non est hìc, ut ex dictis patet in corp. art.

ARTICULUS II. — *Utrùm resurrectio omnium erit à cineribus.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnium resurrectio erit à cineribus. Resurrectio enim Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio ejus non fuit à cineribus, quia caro ejus *non vidit corruptionem*, ut dicitur in psal. 15, et Act. 2. Ergo nec resurrectio omnium erit ex cineribus.

2. Præterea, corpus hominis non semper comburitur. Sed in cineres non potest aliquid resolvi, nisi per combustionem. Ergo non omnes à cineribus resurgent.

3. Præterea, corpus hominis mortui non statim post mortem in cinerem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgent, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 43, scilicet illi qui vivi invenientur. Ergo non omnes resurgent à cineribus.

4. Præterea, terminus *à quo* respondet termino *ad quem.* Sed terminus *ad quem* resurrectionis non est idem in bonis et malis, 1 Corinth. 15, 51 : *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.* Ergo non est idem terminus *à quo;* et sic si mali resurgent à cineribus, boni à cineribus non resurgent.

Sed contra est quod dicit Haymo, sup. illud Rom.

5 : *Si enim cùm inimici : « Omnes in originali peccato natos tenet hæc sententia : Terra es, et in terram ibis. »* Sed omnes, qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in peccato originali vel nativitate ex utero, vel saltem nativitate in utero. Ergo omnes à cineribus resurgent.

Præterea, multa sunt in corpore humano quæ non sunt de veritate humanæ naturæ. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora in cinerem resolvi.

Respondeo dicendum quòd eisdem rationibus quibus ostensum est, art. præc., omnes à morte resurgere, est etiam ostendendum quòd omnes resurgent à cineribus in communi resurrectione; nisi aliquibus ex speciali privilegio gratiæ sit indultum contrarium, sicut et resurrectionis acceleratio. Scriptura enim sacra sicut resurrectionem prænuntiat, ita et corporum reformationem, Philip. 3. Et ideò oportet quòd sicut omnes moriuntur, ad hoc quòd omnes verè resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur, ad hoc quòd omnium corpora reformari possint. Sicut enim in pœnam hominis mors à divinâ justitiâ est inflicta, ita et corporis resolutio, ut patet Gen. 3, 19 : *Terra es, et in terram ibis* (1). Similiter etiam ordo naturæ exigit ut non solùm animæ et corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio; sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi priùs factâ resolutione in materiam præjacentem. Ipsa enim elementorum commixtio ex motu cœli causatur, et conservatur, quo cessante, omnia mixta in pura elementa resolventur.

Ad primum ergo dicendum quòd resurrectio Christi est exemplar nostræ resurrectionis quoad terminum *ad quem*, non autem quoad terminum *à quo*.

Ad secundum dicendum quòd per cineres intelliguntur omnes reliquiæ quæ remanent, humano corpore resoluto, duplici ratione : primò quia communis mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere, et cineres reservare : unde inolevit modus loquendi, ut ea in quæ corpus humanum resolvitur, cineres dicantur; secundò propter causam resolutionis, quæ est incendium fomitis, quo corpus humanum radicitùs est infectum. Unde ad purgationem hujusmodi infectionis, oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi. Quod autem per incendium resolvitur, dicitur in cineres solvi. Et ideò ea in quæ corpus humanum resolvitur, cineres dicuntur.

Ad tertium dicendum quòd ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora eorum qui vivi invenientur, usque ad cineres resolvere, sicut et alia mixta resolvet in materiam præjacentem.

Ad quartum dicendum quòd motus non accipit speciem à termino *à quo*, sed à termino *ad quem;* et ideò resurrectio sanctorum, quæ erit gloriosa, oportet quòd differat à resurrectione impiorum, quæ non erit gloriosa, penès terminum *ad quem*, non autem penès terminum *à quo*. Contingit autem frequenter non esse eumdem terminum *ad quem*, existente eodem termino *à quo;* sicut de nigredine potest aliquid moveri in albedinem et in pallorem.

ARTICULUS III. — *Utrùm pulveres illi ex quibus humanum corpus reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis conjungetur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis conjungetur. Si enim nullam inclinationem haberent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam, sicut alii pulveres. Ergo non esset differentia, utrùm ex illis vel aliis pulveribus reficeretur corpus animæ conjungendum, quod falsum est.

2. Præterea, major est dependentia corporis ad animam quàm animæ ad corpus. Sed anima separata à corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus : unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Augustinus, lib. 12 sup. Gen. ad litt., cap. 25. Ergo multò fortiùs corpus separatum ab animâ adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Præterea, Job 20, 2, dicitur : *Ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiæ ejus, et cum eo in pulvere dormient.* Sed vitia non sunt nisi in animâ. Ergo adhuc in illis pulveribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed contra, corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenea; et similiter caro leonis, vel alterius animalis. Cùm ergo in aliis partibus elementorum vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas conversum est corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Prima propositio patet per auctoritatem Augustini, in Enchirid., cap. 88 : *Corpus humanum, in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium, etiam hominum cibum cedat, carnemque vertatur, illi animæ humanæ in puncto temporis cedet quæ illud priùs, ut homo fieret, viveret, et cresceret, animavit.*

Præterea, cuilibet inclinationi naturali respondet aliquod agens naturale : aliàs natura deficeret in necessariis. Sed à nullo agente naturali possunt prædicti pulveres eidem animæ iteratò conjungi. Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad prædictam conjunctionem.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quòd corpus humanum nunquàm resolvitur usque ad elementa; et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis, quæ facit naturalem inclinationem ad eamdem animam. Sed hæc positio contrariatur auctoritati Augustini inductæ, et sensui, et rationi, quia omnia composita ex contrariis possibile est in ea resolvi, ex quibus componuntur.

Et ideò alii dicunt quòd illæ partes elementorum, in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce, ex hoc quòd fuerunt animæ humanæ conjunctæ; et ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas humanas. Sed hoc iterùm frivolum est, quia partes elementorum sunt ejusdem naturæ, et æqualiter habent participationem lucis et obscuritatis.

Et ideò aliter dicendum est quòd in cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem, sed solùm ex ordine divinæ providentiæ, quæ statuit illos cineres iterùm animæ conjungi : et ex hoc provenit quòd illæ partes elementorum iteratò conjungentur, et non aliæ.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd anima separata à corpore manet in eâdem naturâ quam habebat, cùm corpori esset unita; quod de corpore non contingit; et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd verbum illud Job non est intelligendum quòd vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, sed secundùm ordinem divinæ justitiæ, quo sunt deputati cineres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in æternum.

QUÆSTIO LXXIX.

DE CONDITIONIBUS RESURGENTIUM, ET PRIMO DE EORUM IDENTITATE. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter agendum est de conditionibus resurgentium. Ubi prima consideratio erit de his quæ communiter ad bonos et malos pertinent; secunda de his quæ tantùm ad bonos pertinent; tertia de his quæ spectant tantùm ad malos. Ad bonos autem et malos communiter tria pertinent, scilicet ipsorum *identitas, integritas* et *qualitas*. Et primò videndum est de resurgentium identitate. Secundò de corporum integritate. Tertiò de ipsorum qualitate.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrùm idem numero corpus resurget; 2° utrùm idem numero homo; 3° utrùm oporteat eosdem pulveres ad easdem partes in quibus ante fuerant, reverti.

(1) Vulgata : *Pulvis es, et in pulverem reverteris.*

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in resurrectione anima idem corpus numero resumet.*— (*S. Th., in 4, dist. 44, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non idem corpus numero anima resumet in resurrectione, 1 Corinth. 15, 37 : *Non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum.* Sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi, et resurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

2. Præterea, cuilibet formæ aptatur materia secundùm suam conditionem, et similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam, sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad agentem. Cùm ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis sicut modò est, quia vel transfertur totaliter in cœlestem vitam, cui inhæsit vivens in mundo, vel deprimitur in brutalem, si brutaliter in hoc mundo vixit, videtur quòd non resumet idem corpus, sed vel cœleste, vel brutale.

3. Præterea, corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut dictum est supra, art. præc. Sed illæ partes elementorum in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum humano corpore, quod in eas resolutum est, nisi in materiâ primâ; quo modo quælibet aliæ partes elementorum cum prædicto corpore conveniunt : si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus repararetur, corpus erit numero idem.

4. Præterea, impossibile est esse idem numero illud cujus partes essentiales sunt aliæ numero. Sed forma mixti, quæ est essentialis pars corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem numero resumi. Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediæ : Illud quod penitùs cedit in non ens, non potest idem numero resumi, quod patet ex hoc quòd non potest esse idem numero, cujus est *esse* diversum; sed *esse* interruptum, quod est actus entis, est diversum, sicut et quilibet alius actus interruptus : sed forma mixtionis cedit penitùs in non ens per mortem, cùm sit forma corporalis, et similiter qualitates contrariæ, ex quibus fit mixtio; ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed contra est quod dicitur Job 19, 26 : *In carne meâ videbo Deum salvatorem* (1) *meum* : ubi loquitur de visione post resurrectionem, quod patet ex hoc quod præcedit : *In novissimo die de terrâ surrecturus sum.* Ergo idem numero corpus resurget.

Præterea, sicut Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. ult., *resurrectio est ejus quod cecidit secunda surrectio.* Sed hoc corpus, quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero corpus resurget.

Respondeo dicendum quòd circa hanc quæstionem philosophi erraverunt, et quidam hæretici moderni errant. Quidam enim philosophi posuerunt animas à corpore separatas iteratò corporibus conjungi. Sed errabant in hoc quantùm ad duo : primò quidem quantùm ad modum conjunctionis, quia quidam ponebant corpori iterùm conjungi naturaliter animam separatam per viam generationis; secundò quantùm ad corpus cui conjungebatur, quia ponebant quòd secunda conjunctio non erat ad idem corpus numero, quod per mortem depositum est, sed ad aliud, quandoque idem specie, quandoque autem diversum. Ad diversum quidem, quando anima in corpore existens præter rationis ordinem vitam duxerat : unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit; sicut in corpus canis propter luxuriam, in corpus leonis propter rapinam et violentiam, et sic de aliis. Sed in corpus ejusdem speciei, quando anima benè in corpore vivens, post mortem aliquâ felicitate perfuncta, post aliqua sæcula incipiebat ad corpus velle redire; et sic iterùm corpori conjungebatur humano. Sed hæc opinio ex duabus radicibus falsis venit. Quarum prima est quia dicebant quòd anima non conjungitur corpori essentialiter, sicut forma materiæ, sed solùm accidentaliter, sicut motor mobili, aut sicut homo vestimento : et ideò ponere poterant quòd anima præexistebat, antequàm corpori generato infunderetur in generatione naturali; et iterùm quòd diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant intellectum non differre à sensu nisi accidentaliter, ut scilicet homo diceretur intellectum habere præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva ampliùs viget : unde poterant ponere quòd anima hominis in corpus animalis bruti transiret, præcipuè factâ immutatione animæ humanæ ad affectus (1) brutales. Sed illæ duæ prædictæ radices destruuntur à Philosopho, in lib. 2 de Animâ, text. 4 et seq., et text. 150 et seq., quibus destructis, patet falsitas prædictæ positionis. Et simili modo destruuntur errores quorumdam hæreticorum, quorum quidam in prædictas opiniones philosophorum inciderunt; quidam autem posuerunt animas iteratò conjungi corporibus cœlestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius, lib. 14 Moral., cap. 29, de quodam episcopo Constantinopolitano narrat, exponens illud Job 19 : *In carne meâ videbo Deum*, etc. Et præter hoc prædicti errores hæreticorum destrui possunt ex hoc quòd veritati resurrectionis præjudicant, quam sacra Scriptura profitetur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est iterata surrectio. Ejusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quàm animam, quæ post mortem vivit. Et ita si non est idem corpus quod anima resumit, nec dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio.

Ad primum ergo dicendum quòd similitudo non currit per omnia, sed quantùm ad aliquid. In seminatione enim grani granum seminatum et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens, cùm primò seminatum fuerit absque folliculis, cum quibus tamen nascitur. Corpus autem resurgens erit idem numero, sed alio modo se habens, quia fuit mortale, et surget in immortalitate.

Ad secundum dicendum quòd differentia quæ est inter animam resurgentis, et animam in hoc mundo viventis, non est secundùm aliquid essentiale, sed secundùm gloriam et miseriam, quæ differentiam accidentalem faciunt. Unde non oportet quòd aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentiæ animarum.

Ad tertium dicendum quòd illud quod intelligitur in materiâ ante formam, remanet in materiâ post corruptionem, quia remoto posteriori, adhuc potest remanere prius. Oportet autem, ut commentator dicit, in 1 Physic., comment. 63, et in libro de Substantiâ orbis, in materiâ generabilium et corruptibilium, ante formam substantialem, intelligere dimensiones non terminatas, secundùm quas attendatur divisio materiæ, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit : unde et post separationem substantialis formæ à materiâ, adhuc dimensiones illæ manent eædem; et sic materia sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex eâ generatum fuerat, quàm aliqua pars alia materiæ sub quâcumque formâ existens : et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur, quæ priùs materia ejus fuit.

Ad quartum dicendum quòd sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio, per quam materia efficitur propria tali formæ, ita forma mixtionis, quæ est

(1) In Vulgatâ deest *Salvatorem.*

(2) Al., *ad effectus.*

qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium, et dispositio per quam materia fit necessaria ad formam. Corpus autem humanum, præter hanc formam mixtionis, non habet aliquam formam substantialem nisi animam rationalem; quia si haberet aliam formam substantialem priorem, illa daret ei substantiale *esse*, et sic per eam constitueretur in genere substantiæ : unde anima jam adveniret corpori constituto in genere substantiæ; et sic comparatio animæ ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias, quantùm ad hoc quòd constituuntur in genere substantiæ per suam materiam : unde conjunctio animæ ad corpus esset accidentalis, quod est error antiquorum philosophorum à Philosopho reprobatus, in lib. 2 de Animâ, text. 4 et seq., et lib. 1, text. 52. Sequeretur etiam quòd corpus humanum et singulæ partes ejus non æquivocè retinerent priora nomina, quod est contra Philosophum, in 2 de Animâ, text. 9. Unde cùm anima rationalis remaneat, nulla forma substantialis corporis humani cedit penitùs in non ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero. Unde idem corpus numero resurget, cùm materia eadem numero resumatur, ut in præcedenti solutione dictum est.

ARTICULUS II. — *Utrùm sit idem numero homo qui resurget.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit idem numero homo qui resurget. Sicut enim dicit Philosophus, in 2 de Generat., text. 99, *quæcumque habent substantiam corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero.* Sed talis est substantia hominis secundùm præsentem statum. Ergo non potest post mutationem mortis reiterari idem numero.

2. Præterea, ubi est alia et alia humanitas, non est idem homo numero : unde Socrates et Plato sunt duo homines, et non unus homo, quia alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas resurgentis, ab eâ quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero. Media probari potest dupliciter : primò quia humanitas, quæ est forma totius, non est forma et substantia, sicut anima, sed est forma tantùm : hujusmodi autem formæ cedunt penitùs in non ens, et sic non possunt iterari; secundò quia humanitas resultat ex conjunctione partium. Sed non potest eadem numero conjunctio resumi, quæ priùs fuit, quia iteratio identitati opponitur; iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quæ se non compatiuntur : in resurrectione autem conjunctio iteratur. Ergo non est eadem conjunctio, et sic non est eadem humanitas, nec idem homo.

3. Præterea, idem homo non est plura animalia. Ergo si non est idem animal, non est idem numero homo. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal, quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet in 2 de Animâ, text. 16 et 17. Sensus autem, cùm non maneat in animâ separatâ, ut quidam dicunt, non potest idem numero resumi. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal numero; et sic non idem homo.

4. Præterea, materia statuæ principalior est in statuâ quàm materia hominis in homine; quia artificialia sunt in genere substantiæ ex parte materiæ, sed naturalia ex formâ, ut patet per Philosophum 2 Physic., text. 8 et seq.; et commentator idem dicit in 2 de Animâ, comment. 8. Sed si statua ex eodem ære reficiatur, non erit eadem numero. Ergo multò minùs si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, erit idem homo numero.

Sed contra est quod dicitur Job 19, 27 : *Quem visurus sum ego ipse, et non alius;* et loquitur de visione post resurrectionem. Ergo idem homo numero resurget.

Præterea, Augustinus dicit, 8 de Trin., cap. 5, ad fin., quòd *resurgere nihil est aliud quàm reviviscere.* Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur reviviscere. Ergo non resurgeret, quod est contra fidem.

Respondeo dicendum quòd necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc, ut homo finem ultimum, propter quem factus est, consequatur : quod in hâc vitâ fieri non potest, nec in vitâ animæ separatæ, ut supra dictum est, qu. 75, art. 1 et 2; aliàs homo esset vanè constitutus, si ad finem ad quem factus est, pervenire non posset. Et quia oportet quòd illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem est factum, ne in vanum esse factum videatur, oportet quòd idem homo numero resurgat : et hoc quidem fit, dùm eadem anima numero eidem corpori numero conjungitur; aliàs enim non esset resurrectio propriè, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quòd idem numero non sit qui resurget, est hæreticum, derogans veritati Scripturæ, quæ resurrectionem prædicat.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de reiteratione quæ fit per motum vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis, quæ est in generatione et corruptione, ad circulationem quæ est in motu cœli : quia cœlum per motum localem redit idem numero ad principium motûs, quia habet substantiam incorruptibilem motam; sed generabilia et corruptibilia per generationem redeunt ad idem specie, non ad idem numero, quia ex homine generatur sanguis, ex quo semen, et sic deinceps, quòusque perveniatur ad hominem non eumdem numero, sed specie; similiter ex igne generatur aer, ex quo aqua, ex aquâ terra, ex qua ignis, non idem numero, sed specie. Unde patet quòd ratio inducta secundùm Philosophi intentionem non est ad propositum.

Vel dicendum quòd aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem remanere valeat, sicut est de animâ rationali, quæ *esse* quod sibi in corpore acquiritur, etiam post separationem à corpore retinet : et in participationem illius *esse* corpus per resurrectionem adducitur, cùm non sit aliud *esse* corporis, et aliud animæ in corpore : aliàs esset conjunctio animæ et corporis accidentalis; et sic interruptio nulla facta est in *esse* substantiali hominis, ut non possit idem numero redire homo propter interruptionem essendi; sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum *esse* omninò interrumpitur, formâ non remanente, materiâ autem sub alio *esse* remanente. Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero, quia corpus generati hominis non fit ex totâ materiâ generantis : unde est corpus diversum numero, et per consequens anima, et totus homo.

Ad secundum dicendum quòd de humanitate, et de quâlibet formâ totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd idem secundùm rem est forma totius, et forma partis; dicitur tamen forma partis, secundùm quòd perficit materiam : totius autem secundùm quòd ex eâ tota ratio speciei consequitur. Et secundùm hanc opinionem, humanitas secundùm rem non est aliud quàm anima rationalis; et sic cùm anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas; et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex eâ separatâ compositum rationem speciei non consequitur. Alia opinio est Avicennæ, quæ verior videtur, quòd forma totius non est forma partis tantùm, nec forma aliqua alia præter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formæ et materiæ, comprehendens in se utrumque : et hæc forma totius essentia, vel quidditas, dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit, et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas.

Prima autem ratio probans diversitatem humanitatis futuram, procedebat ac si humanitas esset quædam alia forma superveniens formæ et materiæ, quod falsum est.

Secunda ratio etiam non potest identitatem humanitatis impedire, quia conjunctio significat actionem

vel passionem; quæ quamvis diversa sit, non potest identitatem humanitatis impedire, quia actio et passio, ex quibus erat humanitas, non sunt de essentiâ humanitatis : unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis; constat enim quòd generatio et resurrectio non sunt idem motus numero. Nec tamen propter hoc identitas resurgentis cum generato impeditur : similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipiatur conjunctio pro ipsâ relatione, quia relatio illa non est de essentiâ humanitatis, sed concomitatur eam, eò quòd humanitas non est de illis formis, quæ sunt compositio et ordo, ut dicitur 2 Physic., text. 13, sicut sunt formæ artificiatorum. Unde existente aliâ compositione numero, non est eadem numero forma domûs.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa optimè concludit contra illos qui ponebant animam sensibilem et rationalem diversas in homine esse, quia secundùm hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus : unde in resurrectione non esset eadem anima sensibilis, et per consequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quòd eadem anima secundùm substantiam in homine sit rationalis et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur, quia animal definitur per sensum qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem : per sensum autem qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quæ maximam partem confert ad cognoscendum *quod quid est*, ut in 1 de Animâ, text. 2, dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis, sicut et anima rationalis secundùm substantiam; sed potentiæ sensitivæ secundùm quosdam non manent : quæ quidem potentiæ, cùm sint accidentales proprietates, earum varietate identitatem animalis totius auferre non possunt, nec etiam partium animalis; non enim dicuntur potentiæ perfectiones, vel actus organorum, nisi sicut principia agendi, ut calor in igne.

Ad quartum dicendum quòd statua dupliciter potest considerari : vel secundùm quòd est substantia quædam, vel secundùm quòd est artificiale quoddam. Et quia in genere substantiæ ponitur ratione suæ materiæ, ideò si consideretur secundùm quòd est substantia quædam, est eadem numero statua quæ ex eâdem materiâ reparatur. Sed in genere artificialium ponitur secundùm quòd est forma quædam accidentalis, quæ et transit, statuâ destructâ, et sic non redit idem numero, nec statua eadem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis. Et ideò non est similis ratio.

Articulus iii. — *Utrùm pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eos dissoluta est, per resurrectionem redire oporteat.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd oporteat pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eos dissoluta est, per resurrectionem redire, quia, secundùm Philosophum, in 2 de Animâ, text. 9, *sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam.* Sed oportet quòd post resurrectionem corpus resumatur ab eâdem animâ. Ergo oportet quòd partes etiam corporis resumantur ad eadem membra in quibus eisdem partibus animæ perficiantur.

2. Præterea, diversitas materiæ facit diversitatem in numero. Sed si pulveres non redeant ad easdem partes, singulæ partes non reficientur ex eâdem materiâ ex quâ priùs constabant. Ergo non erunt eædem numero. Sed si partes sunt diversæ, totum erit diversum, quia partes comparantur ad totum sicut materia ad formam, ut patet in 2 Physic., text. 31. Ergo non erit idem numero homo, quod est contra veritatem resurrectionis.

3. Præterea, resurrectio ad hoc ordinatur, quòd homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoriis vel demeritoriis diversæ partes corporis deserviunt. Ergo oportet quòd in resurrectione quælibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo præmietur.

Sed contra, artificialia magis dependent ex suâ materiâ quàm naturalia. Sed in artificialibus, ad hoc quòd idem artificiatum ex eâdem materiâ reparetur, non oportet quòd partes reducantur ad eumdem situm. Ergo nec in homine oportet.

Præterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas ejus in homine non facit diversitatem in numero.

Respondeo dicendum quòd in hâc quæstione differt considerare quid fieri possit sine identitatis præjudicio, et quid fiet ut congruentia servetur. Quantùm ergo ad primum, sciendum est quòd in homine possunt accipi diversæ partes dupliciter : uno modo diversæ partes totius homogenei, sicut diversæ partes carnis, vel diversæ partes ossis; alio modo diversæ partes diversarum specierum totius heterogenei, sicut os et caro. Si ergo dicatur quòd pars materiæ redibit ad aliam partem speciei ejusdem, hoc non faciet varietatem nisi in situ partium. Situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis. Et sic si materia unius partis redeat ad aliam, nullum præjudicium generabitur identitati totius. Et ita etiam est in exemplo quod ponitur in litterâ, 4, dist. 44, quia statua non redit eadem numero secundùm formam, sed secundùm materiam, secundùm quam est substantia quædam : sic autem statua est homogenea, quamvis non secundùm formam artificialem. Si autem dicatur quòd materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei, sic de necessitate variatur non solùm situs partium, sed etiam identitas earum; ita tamen quòd tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanæ naturæ in unâ, in aliam transferatur; non autem si aliquid quod est in unâ parte superfluum, transferatur in aliam. Ablatâ autem identitate partium, aufertur identitas totius, si loquamur de partibus essentialibus; non autem si loquamur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli, et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus, lib. 22 de Civit. Dei, cap. 19. Et sic patet qualiter translatio materiæ de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed loquendo secundùm congruentiam, magis probabile est quòd etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, præcipuè quantùm ad partes essentiales et organicas, quamvis fortè non quantùm ad accidentales, sicut sunt ungues et capilli.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de partibus organicis vel heterogeneis, et non de partibus homogeneis vel similibus.

Ad secundum dicendum quòd situs diversus partium materiæ non facit diversitatem in numero, quamvis eam faciat diversitas materiæ.

Ad tertium dicendum quòd operatio, propriè loquendo, non est partis, sed totius. Unde præmium non debetur parti, sed toti.

QUÆSTIO LXXX.

De integritate corporum resurgentium.—(*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de integritate corporum resurgentium. Circa quod quæruntur quinque : 1° utrùm omnia membra corporis humani in ipso resurgent; 2° utrùm capilli et ungues; 3° utrùm humores; 4° utrùm totum id quod fuit in eo de veritate humanæ naturæ; 5° utrùm totum quod in eo materialiter fuit.

Articulus primus. — *Utrùm omnia membra humani corporis resurgent.* — (*S. Th., 4, dist. 44, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia membra corporis humani resurgent. Remoto enim fine, frustra reparatur id quod est ad finem. Finis autem cujuslibet membri est ejus actus. Cùm ergo nihil frustra fiat in operibus divinis, et quorumdam membrorum usus post resurrectionem non com-

petat homini, præcipuè genitalium, quia tunc *neque nubent*, *neque nubentur*, Matth. 22, 30, videtur quòd non omnia membra resurgent.

2. Præterea, intestina quædam membra sunt. Sed non resurgent; plena enim resurgere non possunt, quia immunditias continent; nec vacua, quia nihil est vacuum in naturâ. Ergo non omnia membra resurgent.

3. Præterea, ad hoc corpus resurget ut præmietur de opere quod anima per ipsum gessit. Sed membrum propter furtum amputatum furi, qui postea pœnitentiam agit et salvatur, non potest in resurrectione remunerari, nec de bono, quia ad hoc cooperatum non est; nec de malo, quia pœna membri in pœnam hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgent cum homine.

Sed contra, magis pertinent ad veritatem humanæ naturæ alia membra quàm capilli et ungues. Sed ista restituentur homini in resurrectione, ut in litterâ dicitur, 4, dist. 44. Ergo multò fortiùs alia membra.

Præterea, *Dei perfecta sunt opera*, Deuter. 32, 4. Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur in 2, de Animâ, text. 36 et 37, *anima se habet ad corpus non solùm in habitudine formæ et finis*, *sed etiam in habitudine causæ efficientis.* Est enim comparatio animæ ad corpus, sicut comparatio artis ad artificiatum, ut dicit Philosophus, lib. 7 magn. Moral., cap. 11., cir. princ. Quicquid autem explicitè in artificiato ostenditur, hoc totum implicitè et originaliter in ipsâ arte continetur. Similiter etiam quicquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodò implicitè, in animâ continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum, si artificiato aliquid deesset eorum quæ ars continet, ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in animâ implicitè continetur, exteriùs in corpore explicaretur; nec etiam corpus animæ ad plenum proportionaliter responderet. Cùm ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animæ totaliter correspondens, quia non resurget nisi secundùm ordinem quem habet ad animam rationalem, oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur. Oportet ergo quòd omnia membra quæ nunc sunt in corpore hominis, in resurrectione reparentur.

Ad primum ergo dicendum quòd membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam, vel secundùm habitudinem materiæ ad formam, vel secundùm habitudinem instrumenti ad agentem. *Eadem* enim *est comparatio totius corporis ad totam animam, et partium ad partes*, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 9. Si ergo membra accipiantur secundùm primam comparationem, finis eorum non est operatio; sed magis perfectum *esse* speciei, quod etiam post resurrectionem requiretur. Si autem accipiantur secundùm secundam comparationem, sic finis eorum est operatio. Nec tamen sequitur quòd quando deficit operatio, frustra sit instrumentum, quia instrumentum non solùm servit ad exequendam operationem agentis, sed etiam ad ostendendam virtutem ipsius. Unde oportebit ut virtus potentiarum animæ in instrumentis corporeis demonstretur, etsi nunquàm in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

Ad secundum dicendum quòd intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra; et plena erunt non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humoribus.

Ad tertium dicendum quòd actus quibus meremur, non sunt, propriè loquendo, manùs, vel pedis, sed totius hominis; sicut et operatio artis non attribuitur instrumento, sed artifici. Quamvis ergo membrum quod ante pœnitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo quo gloriam promeretur; tamen ipse homo meretur ut totus præmietur, qui ex toto quod habet, Deo servit.

ARTICULUS II. — *Utrùm capilli et ungues resurgent in humano corpore.*

Ad secundum sic proceditur. 1 Videtur quòd capilli et ungues non resurgent in corpore humano, quia sicut capilli et ungues ex superfluitatibus cibi generantur, ita urina, et sudor, et aliæ superfluitates vel fæces. Sed hæc non resurgent cum corpore. Ergo nec capilli et ungues.

2. Præterea, inter alias superfluitates quæ ex cibo generantur, maximè accedit ad naturæ humanæ veritatem semen, quod est superfluum quo indigetur. Sed semen non resurget in corpore hominis. Ergo multò minùs capilli et ungues resurgent.

3. Præterea, nihil est perfectum animâ rationali quod non sit perfectum animâ sensibili. Sed capilli et ungues non sunt perfecti animâ sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 66. Ergo cùm non resurgat corpus humanum, nisi propter hoc quod est perfectum ab animâ rationali, videtur quòd capilli et ungues non resurgent.

Sed contra est quod dicitur Luc. 21, 18: *Capillus de capite vestro non peribit.*

Præterea, capilli et ungues sunt dati in ornamentum homini. Sed corpora hominum, præcipuè electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

Respondeo dicendum quòd anima se habet ad corpus animatum, sicut ars ad artificiatum et ad partes ejus, sicut ars ad sua instrumenta; unde et corpus animatum *organicum* dicitur. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem; et hæc instrumenta sunt de primâ intentione artis: utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum; et hæc sunt de secundâ intentione artis; sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, et vaginâ ad gladii conservationem. Et ita in partibus corporis animati quædam ordinantur ad operationes animæ exequendas, sicut cor, hepar, manus et pes; quædam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperturam fructuum; ita etiam capilli et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium: unde sunt de secundâ perfectione corporis humani, quamvis non de primâ. Et quia homo resurget in omni perfectione suæ naturæ, propter hoc oportet ut capilli et ungues resurgant in ipso.

Ad primum ergo dicendum quòd illæ superfluitates expelluntur à naturâ, quasi ad nihilum utiles: unde non pertinent ad perfectionem humani corporis. Secùs autem est de illis superfluitatibus quas natura sibi retinet ad generationem capillorum et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

Ad secundum dicendum quòd semine non indigetur ad perfectionem individui, sicut capillis et unguibus, sed solùm ad perfectionem speciei.

Ad tertium dicendum quòd capilli et ungues nutriuntur et augentur: et sic patet quòd aliquam operationem participent, quod non posset esse, nisi essent partes aliquo modo ab animâ perfectæ. Et quia in homine non est nisi una anima, scilicet anima rationalis, constat quòd ab animâ rationali perfectæ sunt, quamvis non usque ad hoc quòd operationem sensûs participent; sicut nec ossa, de quibus constat quòd resurgent, et sunt de integritate individui.

ARTICULUS III (1).— *Utrùm humores in corpore resurgent.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd humores in corpore non resurgent. Nam 1 Cor. 15, 50, dicitur: *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt.* Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurget in beatis, qui regnum Dei possidebunt, et multò minùs in aliis.

(1) Hic articulus in edit. ann. 1486, est loco secundi, et secundus loco tertii.

2. Præterea, humores sunt ad restaurationem deperditi. Sed post resurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurget cum humoribus.

3. Præterea, illud quod est in viâ generationis in corpore humano, nondùm est ab animâ rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in viâ generationis, quia sunt in potentiâ caro et os. Ergo nondùm sunt perfecti animâ rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundùm quòd est animâ rationali perfectum. Ergo humores in eo non resurgent.

Sed contra, quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo. Sed humores sunt ejusmodi, ut patet per Augustinum (alium auctorem) qui dicit, lib. de Spir. et Animâ, cap. 20, ante med., quòd *corpus constat ex membris officialibus, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus.* Ergo humores resurgent in corpore.

Præterea, resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed in Christo resurrexit sanguis, aliàs nunc vinum non transsubstantiaretur in sanguinem ejus in sacramento altaris. Ergo et in nobis resurget sanguis, et eâdem ratione alii humores.

Respondeo dicendum quòd quicquid pertinet ad integritatem humanæ naturæ in resurgente, hoc totum resurget, ratione prædictâ, art. 1 et 2 præc. Unde oportet quòd illa humiditas corporis resurgat in homine, quæ ad integritatem humanæ naturæ pertinet. Est autem in homine triplex humiditas: quædam enim humiditas est in recedendo à perfectione hujus individui, vel quia in viâ est corruptionis, et à naturâ abjicitur, sicut urina, sudor, sanies et hujusmodi; vel quia à naturâ ordinatur ad conservationem speciei in alio individuo (1), sive per actum generativæ, sicut semen, sive per actum nutritivæ, sicut lac. Et nulla talium humiditatum resurget, eò quòd non sunt de perfectione individui resurgentis.

Secunda humiditas est quæ nondùm pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura operatur in individuo; sed est ad illam ordinata à naturâ: et hæc est duplex. Quædam enim est quæ habet aliquam formam determinatam, quæ continetur inter partes corporis, sicut sanguis et alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra, quæ ex eis generantur vel vegetantur; sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliæ partes corporis, et ideò resurgent cum aliis partibus corporis. Quædam verò humiditas est in viâ transeundi de formâ in formam, scilicet de formâ humoris in formam membri; et talis humiditas non resurget, quia post resurrectionem partes corporis singulæ in suis formis stabilientur, ut una in aliam non transeat; et ideò non resurget illa humiditas quæ est in ipso actu transeundi de formâ in formam. Hæc autem humiditas potest in duplici statu accipi: vel secundùm quòd est in principio transmutationis, et sic vocatur *ros*, illa scilicet humiditas quæ est in foraminibus parvarum venarum; vel secundùm quòd est in progressu transmutationis, et incipit jam dealterari, et sic vocatur *cambium*. In neutro autem statu resurget.

Tertium autem genus humiditatis est quod jam pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura intendit in corpore individui, quæ jam est dealterata et incorporata membris; et hæc vocatur *gluten*; et cùm hæc sit de substantiâ membrorum, resurget, sicut et membra.

Ad primum ergo dicendum quòd caro et sanguis in verbis illis Apostoli non accipiuntur pro substantiâ carnis et sanguinis, sed pro operibus carnis et sanguinis, quæ sunt opera peccati, vel opera animalis vitæ.

Vel, secundùm quod dicit Augustinus, in epist. ad Consentium, 205, al. 146, vers. fin., *caro et sanguis accipiuntur ibi pro corruptione, quæ nunc dominatur in carne et sanguine:* unde et subditur in verbis Apostoli: *Neque corruptio in corruptelam.*

(1) Al., *in aliquo individuo.*

Ad secundum dicendum quòd sicut membra servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanæ naturæ, non ad operationem quæ nunc exercetur per membra illa; ita et humores erunt in corpore, non ad restaurationem deperditi; sed ad integritatem humanæ naturæ reparandam, et ad virtutis naturalis ostensionem.

Ad tertium dicendum quòd sicut elementa sunt in viâ generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quòd semper sint in transeundo in corpore mixto; ita etiam se habent humores ad membra. Et propter hoc sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt de perfectione universi, sicut et corpora mixta, ita etiam humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliæ partes; quamvis non perveniant ad totam perfectionem, sicut aliæ partes, nec elementa habeant ita formas perfectas, sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi à Deo perfectionem consequuntur non æqualiter, sed unaquæque secundùm suum modum; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab animâ rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.

Articulus iv. — *Utrùm totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, resurget in ipso.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, resurget in ipso, quia cibus convertitur in veritatem humanæ naturæ. Sed aliquando carnes bovis vel aliorum animalium sumuntur in cibum. Si ergo resurget quicquid de veritate humanæ naturæ fuit, resurget etiam caro bovis vel aliorum animalium, quod est inconveniens.

2. Præterea, costa Adæ fuit de veritate humanæ naturæ in ipso, sicut et costa nostra in nobis. Sed costa Adæ non resurget in eo, sed in Evâ; aliàs Eva non resurgeret, quia de costâ illâ formata est. Ergo non resurget in homine quicquid fuit in eo de veritate humanæ naturæ.

3. Præterea, non potest esse quòd idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quòd aliquid fuit de veritate humanæ naturæ in diversis hominibus, sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quæ in substantiam ejus transeant. Ergo non resurget in aliquo quicquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

4. Præterea, si dicatur quòd non quicquid est in carne comestâ est de veritate humanæ naturæ, et ita aliquid eorum potest resurgere in primo, et aliquid in secundo, contra: De veritate humanæ naturæ maximè videtur esse illud quod à parentibus trahitur. Sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quòd illud quod filius à parente trahit, sit de carnibus aliorum hominum, quas pater suus comedit, quia semen est de superfluo alimenti, ut Philosophus probat in lib. 1, de Generat. animal., cap. 18 et 19. Ergo illud quod est de veritate humanæ naturæ in puero isto, fuit etiam de veritate humanæ naturæ in aliis hominibus, quorum carnes pater comedit.

5. Præterea, si dicatur quòd illud quod erat de veritate humanæ naturæ in carnibus hominum comestorum, non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanæ naturæ non existens, contra: Ponatur quòd aliquis cibetur solùm embryis, in quibus nihil videtur esse quod non sit de veritate humanæ naturæ, quia totum quod est in eis, à parentibus trahitur: si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quòd illud quod fuit de veritate humanæ naturæ in embryis (quæ etiam ad resurrectionem pertinent, postquàm animam rationalem perceperunt) sit etiam de veritate humanæ naturæ in puero qui ex tali semine generatur; et sic cùm non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quicquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

Sed contra, quicquid fuit de veritate humanæ naturæ, fuit perfectum animâ rationali. Sed ex hoc

habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit animâ rationali perfectum; ergo quicquid fuit de veritate humanæ naturæ, resurget in unoquoque.

Præterea, si à corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humanæ naturæ in ipso, non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio hominis tolletur in resurrectione, præcipuè ab electis, quibus promissum est Luc. 21, 18, quòd *capillus de capite* eorum *non peribit*. Ergo quicquid fuit de veritate humanæ naturæ, resurget in homine.

Respondeo dicendum quòd *unumquodque sic se habet ad veritatem*, *sicut se habet ad esse*, ut dicitur in 2 Metaph., text. 4, quia illa res vera est, quæ est ita ut videtur cognitori secundùm actum: et propter hoc Avicenna, 2 Metaph., cap. 4, dicit quòd *veritas uniuscujusque rei est proprietas suî esse, quod stabilitum est ei*. Et secundùm hoc aliquid dicitur esse de veritate humanæ naturæ, quia propriè pertinet ad *esse* humanæ naturæ; et hoc est quod participat formam humanæ naturæ; sicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri, ex quâ est *esse* proprium auri.

Ut ergo videatur quid sit illud quod est de veritate humanæ naturæ, sciendum est quòd circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim posuerunt quòd nihil de novo esse incipit de veritate humanæ naturæ; sed quicquid ad veritatem humanæ naturæ pertinet, totum fuit in ipsâ institutione humanæ naturæ de veritate ejus; et hoc per seipsum multiplicatur, ut ex eo possit semen decidi à generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, ut ad perfectam quantitatem perveniat per augmentum, et sic deinceps; et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundùm opinionem hanc quicquid ex alimento generatur, quamvis videatur speciem carnis aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanæ naturæ.

Alii autem dixerunt quòd aliquid de novo additur ad veritatem humanæ naturæ per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, consideratâ veritate humanæ naturæ in specie, ad cujus conservationem ordinatur actus generativæ virtutis. Si autem veritas humanæ naturæ in individuo consideretur, ad cujus conservationem et perfectionem actus nutritivæ virtutis ordinatur, non additur aliquid per alimentum, quod sit primò de veritate humanæ naturæ hujus individui; sed solùm secundariò. Ponunt enim quòd veritas humanæ naturæ primò et principaliter consistat in humido radicali, quod scilicet est ex semine generatum; ex quo est prima constitutio humani generis. Quod autem convertitur de alimento in veram carnem et sanguinem, non est principaliter de veritate humanæ naturæ illius individui, sed secundariò; sed potest esse principaliter de veritate humanæ naturæ alterius individui, quod ex semine illius generatur. Semen enim ponunt esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus, quod est primò de veritate humanæ naturæ in generante, ut quidam dicunt, vel etiam sine admixtione ejus, ut dicuntalii: et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio.

Tertia opinio est quòd aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanæ naturæ etiam in isto individuo, quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quælibet pars signata accepta, quòd manet semper quantùm ad id quod est speciei in eâ; sed potest fluere et refluere quantùm ad id quod est materiæ in ipsâ: et sic humidum nutrimentale non distinguitur à radicali ex parte principii (ut dicatur radicale quod est ex semine generatum, nutrimentale verò quod generatur ex cibo); sed magis distinguitur ex termino, ut radicale dicatur quod ad terminum generationis pervenit per actum generativæ, vel etiam nutritivæ virtutis; sed nutrimentale, quod nondùm pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in viâ nutriendi.

Et hæ tres opiniones in 2 lib., dist. 30, quæst. 2, pleniùs positæ, investigatæ sunt. Et ideò non oportet hìc repetere, nisi quantùm ad propositum pertinet.

Sciendum est ergo quòd secundum has opiniones diversimodè ad hanc quæstionem oportet respondere.

Prima enim opinio per viam multiplicationis, quam ponit, potest ponere perfectionem veritatis humanæ naturæ et quantùm ad numerum individuorum, et quantùm ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod est ex alimento generatum; quod quidem non additur nisi ad resistendum consumptioni, quæ posset induci per actionem caloris naturalis, sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur. Unde cùm in resurrectione oporteat naturam humanam in suâ perfectione reparari, nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis, nulla necessitas erit quòd resurgat aliquid in homine, quod ex alimento sit generatum; sed resurget tantùm illud quod fuit de veritate humanæ naturæ individui, et per decisionem et multiplicationem ad prædictam perfectionem pervenit in numero et quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quòd eo quod aggeneratur ex nutrimento, indigetur ad perfectionem quantitatis individui, et ad multiplicationem, quæ fit per generationem, necesse habet ponere aliquid de hoc in quod conversum est alimentum, resurgere: non tamen totum, sed solùm quantùm indigetur ad perfectam redintegrationem humanæ naturæ in omnibus suis individuis. Unde ponit hæc opinio quòd totum illud quod fuit in substantiâ seminis, resurget in illo homine qui ex illo semine generatus est, quia hoc est principaliter de veritate humanæ naturæ in ipso; de eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantùm resurget in eo, quantùm est necessarium ad perfectionem quantitatis; et non totum, quia hoc non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nisi quatenùs natura eo indiget ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit et refluit, hoc ordine reparabitur quòd illud quod primò fuit de substantiâ corporis hominis, totum reparabitur, et de eo quod secundò, et tertiò, et deinceps advenit, quantùm necessarium est ad quantitatem redintegrandam. Quod patet duplici ratione. Primò quia illud quod super hoc advenit, inductum fuit, ut illud quod primò erat deperditum, repararetur: et sic non ita principaliter pertinet ad veritatem humanæ naturæ sicut præcedens. Secundò quia adjunctio humidi extranei ad primum humidum radicale facit quòd totum permixtum non ita perfectè participet veritatem speciei, sicut primum participabat: et ponit exemplum Philosophus, in 1 de Gener., text. 88, de aquâ permixtâ vino, quæ semper virtutem vini debilitat, ita quòd in fine ipsum aquosum reddit: unde sicut secunda aqua, quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfectè speciem vini participat sicut prima, quæ in vinum assumebatur; ita illud quod de alimento secundo in carnem convertitur, non ita perfectè attingit ad speciem carnis sicut quod primò convertebatur; et ideò non ita pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nec ad resurrectionem. Sic ergo patet quòd hæc opinio ponit, resurgere totum id quod est de veritate humanæ naturæ principaliter, non autem totum quod est de veritate humanæ naturæ secundariò.

Tertia autem opinio, quantùm ad aliquid, differt à secundâ, et quantùm ad aliquid, convenit cum eâ. Differt quidem quantùm ad hoc quòd ponit, totum quod est sub formâ carnis et ossis, eâdem ratione ad veritatem humanæ naturæ pertinere, quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in ho-

mine toto tempore vitæ ejus, quod per se pertineat ad veritatem humanæ naturæ, et primò; et aliquid fluens et refluens, quod pertineat ad veritatem humanæ naturæ solùm propter quantitatis perfectionem, non propter primum *esse* speciei, sicut secunda opinio dicebat: sed ponit omnes partes quæ non sunt præter intentionem naturæ aggeneratæ, pertinere ad veritatem humanæ naturæ quantùm ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantùm ad id quod habent de materiâ, quia sic fluunt et refluunt indifferenter: ut ita etiam intelligamus contingere in partibus unius hominis, sicut contingit in totâ multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur à multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus: unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter, sed formaliter manent; quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii, à quibus priores subtrahebantur: unde respublica una numero remanere dicitur. Et similiter etiam dùm quibusdam partibus fluentibus aliæ reparantur in eâdem figurâ et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundùm materiam, sed manent secundùm speciem; manet nihilominùs homo idem numero. Sed convenit tertia cum secundâ opinione, quia ponit quòd partes secundò advenientes non ita perfectè pertingunt ad veritatem speciei, sicut quæ primò advenerunt: et ideò idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non penitùs eâdem ratione. Ponit enim totum illud quod ex semine generatum est, resurgere, non quia aliâ ratione pertineat ad veritatem humanæ naturæ quàm hoc quod postea advenit, sed quia perfectiùs veritatem speciei participat; quem ordinem ponebat secunda opinio in his quæ postea adveniunt ex alimento, in quo etiam hæc opinio concordat cum illâ.

Ad primum ergo dicendum quòd res naturalis non est id quod est ex suâ materiâ, sed ex suâ formâ. Unde quamvis illud materiæ quod quandoque fuit sub formâ carnis bovinæ, resurgat in homine sub formâ carnis humanæ, non sequitur quòd resurget caro bovis, sed caro hominis; aliàs enim posset concludi quòd resurgeret limus, de quo formatum est corpus Adæ.

Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

Ad secundum dicendum quòd costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei: unde non resurget in Adam, sed in Evâ, sicut et semen non resurget in generante, sed in genito.

Ad tertium dicendum quòd secundùm primam opinionem facile est ad hoc respondere, quia carnes comestæ nunquàm sunt de veritate humanæ naturæ in comedente; fuerunt autem de veritate humanæ naturæ in eo cujus carnes comeduntur; et ita resurgent in primo, et non in secundo.

Sed secundùm secundam opinionem, et tertiam, unumquodque in illo resurget in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei: et si æqualiter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primò fuit, quia in illo primò habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis. Et ideò si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas quæ non pertineret ad veritatem humanæ naturæ in primo, resurgere poterit in secundo: alias illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo, et non in secundo; sed in secundo loco ejus sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est; vel si nullo cibo unquàm pastus fuisset nisi carnibus humanis, divinâ virtute aliunde suppleretur quantùm indigeretur ad perfectionem quantitatis; sicut etiam supplet in illis qui ante perfectam ætatem decedunt. Nec per hoc aliquid præjudicatur identitati in numero; sicut nec præjudicatur per hoc quod partes secundùm materiam fluunt et refluunt.

Ad quartum dicendum quòd secundùm primam opinionem facile est solvere, quia ponit quòd semen non est ex superfluo alimenti: unde carnes comestæ non transeunt in semen, ex quo puer generatur.

Sed secundùm alias duas opiniones dicendum est quòd non est possibile quòd totum quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur, quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, pertinet magis ad veritatem humanæ naturæ in eo qui ex semine nascitur, quàm in illo ex cujus carnibus semen est generatum. Et ideò secundùm regulam priùs datam, in solut. præc., et in corp., hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum verò materiæ resurget in illo ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

Ad quintum dicendum quòd embryo non pertinet ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multùm advenit supra substantiam seminis de substantiâ nutrimenti, quia puer in utero matris nutritur. Et ideò si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantiâ seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur; nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantiâ seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo, et non in secundo; residuum autem carnium comestarum, quod non est conversum in semen, constat quòd resurget in primo, utrique divinâ potentiâ supplente quod deest. Prima autem opinio hâc objectione non arctatur, cùm non ponat semen esse ex superfluo alimenti. Sed aliæ multæ rationes sunt contra eam, ut in 2 lib. patet, dist. 30, quæst. 2, art. et 1 part., qu. ult., art. ult.

Articulus v. — *Utrùm quicquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. Minus enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quàm alia membra. Sed quicquid fuit in capillis, totum resurget, et si non in capillis, saltem in aliis partibus corporis, ut Augustinus, lib. 22 de Civ. Dei, cap. 19, dicit in litterâ, 5, dist. 44. Ergo multò fortiùs quicquid in aliis membris materialiter fuit, totum resurget.

2. Præterea, sicut partes carnis secundùm speciem perficiuntur ab animâ rationali, ita partes secundùm materiam. Sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc quòd fuit animâ rationali perfectum. Ergo non solùm partes secundùm speciem, sed et omnes partes secundùm materiam resurgent.

3. Præterea, ex parte illâ accidit corpori totalitas ex quâ parte accidit ei divisio in partes. Sed divisio in partes accidit corpori secundùm materiam, cujus dispositio est quantitas, secundùm quam dividitur. Ergo et totalitas corporis attenditur secundùm partes materiæ. Si ergo non omnes partes materiæ resurgent, nec totum corpus resurget, quod est inconveniens.

Sed contra, partes secundùm materiam non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, ut patet per illud quod dicitur in 1 de Generat., text. 35, 36 et 37. Si ergo omnes partes secundùm materiam, quæ non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum, vel erit immoderatæ quantitatis.

Præterea, quicquid est de veritate humanæ naturæ in uno homine, totum potest esse pars materiæ in alio homine qui ejus carnibus vescitur. Si ergo omnes partes secundùm materiam resurgent in aliquo, sequitur quòd resurget in uno id quod est de veritate humanæ naturæ in alio, quod inconveniens est.

Respondeo dicendum quòd illud quod est in homine materialiter, non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundùm quòd pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia secundùm hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine

materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanæ naturæ, quantùm ad id quod habet de specie; sed non totum, consideratâ materiæ totalitate, quia tota materia quæ fuit in homine à principio vitæ usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quæ probabilior inter cæteras mihi videtur. Et ideò totum quod est in homine, resurget, consideratâ totalitate speciei, quæ attenditur secundùm quantitatem, figuram, situm et ordinem partium; non autem resurget totum, consideratâ totalitate materiæ. Secunda autem opinio et prima non utuntur hâc distinctione; sed distinguunt inter partes, quarum utraque habet speciem et materiam. Conveniunt autem hæ duæ opiniones in hoc quòd utraque dicit quòd illud quod est ex semine generatum, totum resurget, etiam totalitate materiæ consideratâ; differunt autem in hoc quòd de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio; secunda verò aliquid ejus resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet, art. præc.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut quicquid est in aliis partibus corporis, resurget, consideratâ totalitate speciei, non autem consideratâ totalitate materiæ, ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento, quod facit augmentum; et hoc computatur ut alia pars, consideratâ totalitate speciei, quia obtinet alium locum et situm in corpore, et substat aliis partibus dimensionis: aliquid autem advenit, quod non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi nutriendo; et non computatur ut alia pars totius considerati secundùm speciem, cùm non obtineat alium locum vel situm in corpore quàm pars quæ defluxit, tenebat; quamvis possit alia pars computari, consideratâ totalitate materiæ. Et similiter est de capillis. Augustinus verò loquitur de incisionibus capillorum, qui erant partes facientes augmentum: et ideò oportet quòd resurgant; non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata, sed in aliis partibus, ut necessarium judicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet; tunc enim earum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

Ad secundum dicendum quòd secundùm tertiam opinionem eædem sunt partes secundùm speciem et secundùm materiam. Non enim illâ distinctione utitur Philosophus, in 1 de Generat., tex. 35, 36 et 37, ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum quòd eædem partes possunt considerari et secundùm speciem, quantùm ad illud quod est formæ et speciei in ipsis, et secundùm materiam, quantùm ad illud quod subest formæ et speciei. Constat autem quòd materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, nisi in quantum est sub tali formâ; et ideò ratione ejus habet ordinem ad resurrectionem. Sed prima et secunda opinio, quæ ponunt alias esse partes quæ sunt secundùm speciem et alias quæ sunt secundùm materiam, dicunt quòd anima rationalis quamvis utrasque partes perficiat, non tamen perficit partes secundùm materiam, nisi mediantibus partibus secundùm speciem; et ideò non habent æqualiter ordinem ad resurrectionem.

Ad tertium dicendum quòd in materiâ generabilium et corruptibilium, dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formæ substantialis; et ideò divisio quæ fit secundùm hujusmodi dimensiones propriè pertinet ad materiam. Sed quantitas completa et terminata advenit materiæ post formam substantialem: unde divisio quæ fit secundùm dimensiones terminatas, respicit speciem; præcipuè quando ad rationem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

QUÆSTIO LXXXI.

De qualitate resurgentium. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de qualitate resurgentium. Circa quod quæruntur quatuor: 1° utrùm resurgent omnes in ætate juvenili; 2° utrùm in æquali staturâ; 3° utrùm omnes in eodem sexu; 4° utrùm in vitâ animali.

Articulus primus.—*Utrùm omnes resurgent in eâdem ætate.*—(*S. Thom.*, 4, *dist.* 44, *qu.* 1, *art.* 3, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes resurgent in eâdem ætate, scilicet juvenili, quia Deus resurgentibus, præcipuè beatis, nihil subtrahet quod ad perfectionem hominis pertineat. Sed ætas pertinet ad perfectionem hominis, cùm senectus sit venerabilis ætas. Ergo senes non resurgent in ætate juvenili.

2. Præterea, ætas computatur secundùm mensuram temporis præteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit præteritum, non præteriisse. Ergo impossibile est eos qui majoris ætatis fuerunt, ad ætatem juvenilem reduci.

3. Præterea, illud quod magis fuit de veritate humanæ naturæ in unoquoque, maximè resurget in eo. Sed quantò aliquid primò fuit in homine, tantò videtur magis ad veritatem humanæ naturæ pertinuisse; quia in fine propter virtutem speciei debilitatam comparatur vino aquoso corpus humanum, ut patet per Philosophum, in 1 de Generat., text. 83. Ergo si omnes debent in eâdem ætate resurgere, magis decet quòd resurgant in ætate puerili quàm juvenili.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 13: *Donec occurramus omnes.... in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Sed Christus resurrexit in ætate juvenili, quæ circa triginta annos incipit, ut Augustinus dicit, lib. 22 de Civ. Dei, cap. 15. Ergo et alii in ætate juvenili resurgent.

Præterea, homo in maximâ perfectione naturæ resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in ætate juvenili. Ergo in illâ ætate resurgent omnes.

Respondeo dicendum quòd homo resurget absque omni defectu humanæ naturæ; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter: uno modo quia nondùm perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia jam ab ultimâ perfectione recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus. Et ideò in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimæ perfectionis, qui est in juvenili ætate, ad quam terminatur motus augmenti, et à quâ incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum quòd ætas senectutis habet reverentiam non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animæ, quæ ibi esse præsumitur ex temporis antiquitate. Unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinæ sapientiæ, quæ in eis erit, sed non manebit senectutis defectus.

Ad secundum dicendum quòd non loquimur de ætate quantùm ad numerum annorum, sed quantùm ad statum qui in corpore humano ex annis relinquitur: unde Adam dicitur in ætate juvenili formatus, propter talem corporis conditionem, quam primo die formationis suæ habuit. Et idèo ratio non est ad propositum.

Ad tertium dicendum quòd virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quàm in juvene, quantùm ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in semine quàm in homine completo; sed in juvenibus est perfectior quantùm ad terminum complementi. Unde illud quod maximè ad veritatem humanæ naturæ pertinuit, ad illam perfectionem deducetur quam habet in ætate juvenili, non ad illam quam habet in ætate puerili, in quâ humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

Articulus ii. — *Utrùm omnes resurgent ejusdem staturæ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes resurgent ejusdem staturæ. Sicut enim homo

mensuratur quantitate dimensivâ, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, quia omnes in eâdem ætate resurgent. Ergo et quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, ut in eâdem staturâ omnes resurgant.

2. Præterea, Philosophus, in 2 de Animâ, text. 41, dicit quòd *omnium natura constantium terminus est, et ratio magnitudinis et augmenti.* Sed iste terminus non est nisi ex virtute formæ, cui debet congruere quantitas, sicut et omnia alia accidentia. Ergo cùm omnes homines habeant eamdem formam specificam, in omnibus debet esse secundùm materiam eadem quantitatis mensura, nisi sit error. Sed error naturæ corrigetur in resurrectione. Ergo omnes resurgent in eâdem staturâ.

3. Præterea, quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quæ primò corpus formavit; nam aliàs qui non potuerunt ad majorem quantitatem perduci virtute naturæ, nunquàm in majori quantitate resurgerent, quod falsum est. Ergo oportet quòd quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem, et materiæ de quâ reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet divina virtus: cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, se habent æqualiter ad suspiciendam actionem prædictæ virtutis. Ergo ad eamdem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum; et sic idem quod priùs.

Sed contra, quantitas naturalis consequitur naturam uniuscujusque individui. Sed in resurrectione non variabitur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis ejus. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium. Ergo non omnes resurgent in eâdem staturâ.

Præterea, natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam vel ad pœnam. Sed non erit eadem quantitas gloriæ vel pœnæ in omnibus resurgentibus. Ergo nec eadem quantitas staturæ.

Respondeo dicendum quòd in resurrectione non reparabitur humana natura solùm quantùm ad idem specie, sed etiam quantùm ad idem numero. Et ideò in resurrectione non solùm attendendum est quid competat naturæ speciei, sed quid competat naturæ individui. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem, quam nec excedit, nec ab eâ deficit absque errore; quæ tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundùm unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humanâ assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis, quæ competit naturæ individui: et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuerit aliquis error in opere naturæ, per quem sit aliquid additum vel subtractum prædictæ quantitati: cujus quidem mensura accipitur secundùm proportionem caloris extendentis, et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideò non omnes resurgent in eâdem quantitate; sed quilibet resurget in illâ quantitate in quâ fuisset in termino augmenti, si natura non errâsset vel defecisset: quod autem superest, vel deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis, art. præc., ad 2, quòd non dicuntur omnes in eâdem ætate resurgere, quasi omnibus competat eadem quantitas durationis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus; qui quidem status salvari potest in magnâ et in parvâ quantitate.

Ad secundum dicendum quòd quantitas hujus individui non solùm respondet formæ speciei, sed etiam naturæ, sive materiæ individui. Et ideò ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd quantitas resurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de naturâ corporis; neque cineribus secundùm illum statum in quo sunt ante resurrectionem; sed naturæ quam primò individuum habebat. Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem quæ competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum; sicut patet in nanis; et eadem ratio est de illis qui immoderatæ magnitudinis fuerunt ultra debitum naturæ.

Articulus III. — *Utrùm omnes resurgent in sexu virili.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes resurgent in sexu virili, quia dicitur Ephes. 4, 13, quòd *omnes occurremus in virum perfectum*, etc. Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

2. Præterea, in futuro omnis prælatio cessabit, ut dicit Glossa, 1 Corinth. 15 (interl. et ord., sup. illud: *Cùm evacuaverit*, etc.). Sed mulier ordine naturali subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. Præterea, illud quod est occasionaliter, et præter intentionem naturæ inductum, non resurget; quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est præter intentionem naturæ inductus, ex defectu virtutis formativæ in semine, quæ non potest perducere materiam concepti ad formam virilem: unde dicit Philosophus, 16 de Animalibus (sc. lib. 2 de Generat. animal., cap. 3, ad fin.), quòd *fœmina est mas occasionatus.* Ergo sexus muliebris non resurget.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 22 de Civ. Dei, cap. 17, in princ.: *Meliùs sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant.*

Præterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in primâ conditione. Sed ipse fecit mulierem de costâ viri, ut patet Genes. 2. Ergo ipse sexum fœmineum in resurrectione reparabit.

Respondeo dicendum quòd sicut consideratâ naturâ individui, debetur diversa quantitas diversis hominibus; ita consideratâ naturâ individui, debetur diversus sexus diversis hominibus: et hæc etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexûs vel quantitatis. Et ideò sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus: et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuæ visionis, quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causatur.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur: *Omnes Christo occurremus in virum perfectum*, non dicitur propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quæ erit in omnibus et viris et mulieribus.

Ad secundum dicendum quòd mulier subdîtur viro propter imbecillitatem naturæ et quantùm ad vigorem animi, et quantùm ad robur corporis. Sed post resurrectionem non erit differentia in his secundùm diversitatem sexuum, sed magis secundùm diversitatem meritorum. Et ideò ratio non procedit.

Ad tertium dicendum quòd quamvis fœminæ generatio sit præter intentionem naturæ particularis, est tamen de intentione naturæ universalis, quæ ad perfectionem humanæ speciei utrumque sexum requirit: nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet, in corp., et in solut. præc.

Articulus IV. — *Utrùm omnes resurgent in vitâ animali.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd resurgent in vitâ animali, ut scilicet utantur actu nutritivæ virtutis et generativæ, quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus dicitur post resurrectionem comedisse, ut patet Joan. ult., et Luc. ult. Ergo et homines post resurrectionem comedent, et eâdem ratione generabunt.

2. Præterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur; et similiter instrumenta quæ deserviunt virtuti nutritivæ, ordinantur ad comestionem. Sed homo cum omnibus hujusmodi resurget. Ergo utetur actibus virtutis generativæ et nutritivæ.

3. Præterea, totus homo beatificabitur et secundùm animam, et secundùm corpus. Sed beatitudo, sive felicitas, secundùm Philosophum, lib. 1 Ethic., cap. 7, à med., in perfectâ operatione consistit. Ergo oportet quòd omnes potentiæ animæ, et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem; et sic idem quod priùs.

4. Præterea, in beatis post resurrectionem erit perfecta et beata jucunditas. Sed talis jucunditas omnes delectationes includit; quia *beatitudo*, secundùm Boetium, lib. 3 de Consolat., prosâ 2, à princ., *est status omnium bonorum aggregatione perfectus;* et perfectum est cui nihil deest. Cùm ergo in actu virtutis generativæ et nutritivæ sit magna delectatio, videtur quòd tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt; et multò fortiùs in aliis, qui minùs spiritualia corpora habebunt.

Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 30: *In resurrectione neque nubent, neque nubentur.*

Præterea, generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, et ad multiplicationem humani generis; et comestio ad restaurationem deperditi, et ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis jam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum à Deo præfinitam, quia usque ad hoc generatio differetur: similiter etiam quilibet homo resurget in debitâ quantitate; nec erit ultra mors, aut aliqua deperditio fiet à partibus hominis. Ergo frustrà esset actus generativæ et nutritivæ virtutis.

Respondeo dicendum quòd resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quæ consistit in integritate eorum quæ ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu præsentis vitæ per actionem causarum naturalium: sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quæ consistit in perventione ad ultimum finem. Et ideò illæ operationes naturales quæ ordinantur ad primam perfectionem humanæ naturæ vel causandam, vel conservandam, non erunt in resurrectione; et hujusmodi sunt actiones animalis vitæ in homine, et actiones naturæ in elementis, et motus cœli. Et ideò omnia hæc cessabunt in resurrectione. Et quia comedere, bibere, et dormire, et generare, ad animalem vitam pertinent, cùm sint ad primam perfectionem naturæ ordinata; ideò in resurrectione talia non erunt.

Ad primum ergo dicendum quòd illa comestio quâ Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam priùs habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat et biberat. Hæc autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideò dicitur dispensativè Christus manducâsse, eo modo loquendi quo juristæ dicunt quòd *dispensatio est communis juris relaxatio* (Specul. jur., lib. 1, tit. de Dispensat.), quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibis, propter causam prædictam. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quòd differentia sexuum et membrorum varietas erit ad naturæ humanæ perfectionem reintegrandam et in specie et in individuo; unde non sequitur quòd sint frustrà, quamvis animales operationes desint.

Ad tertium dicendum quòd prædictæ operationes non sunt hominis, in quantum est homo, ut etiam Philosophus dicit, lib. 10 Ethic., cap. 7, à med.; et ideò in eis non consistit beatitudo humani corporis; sed corpus humanum glorificabitur ex redundantiâ à ratione, à quâ homo est homo, in quantum erit ei subditum.

Ad quartum dicendum quòd delectationes corporales, sicut dicit Philosophus, in 7 Ethic., cap. 12, à princ., et in 10, cap. 5, à med., sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium, vel etiam ægritudinales, in quantum in eis homo inordinatè delectatur, ac si essent veræ delectationes; sicut homo habens infectum gustum delectatur in quibusdam quæ sanis non sunt delectabilia. Et ideò non oportet quòd tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judæi et Saraceni ponunt, et quidam hæretici posuerunt, qui vocantur Chiliastæ; qui etiam secundùm doctrinam Philosophi non videntur sanum habere affectum; solæ enim delectationes spirituales secundùm ipsum sunt simpliciter delectationes, et propter se quærendæ; et ideò ipsæ solæ ad beatitudinem requiruntur.

QUÆSTIO LXXXII.

De impassibilitate corporum beatorum resurgentium. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conditionibus beatorum resurgentium: et primò de eorum corporum impassibilitate; secundò de subtilitate; tertiò de agilitate; quartò de claritate.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm sancti resurgentes resurgent quoad corpora impassibiles; 2° utrùm æqualis impassibilitas omnibus inerit; 3° utrùm illa impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat; 4° utrùm sint in eis omnes sensus in actu.

Articulus primus. — *Utrùm corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia.* — (*S. Thom., 4, dist. 44, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia. Omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit *animal rationale mortale;* hæc est enim definitio hominis, quæ nunquàm ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

2. Præterea, omne quod est in potentiâ ad formam alterius, passibile est ab alio, quia secundùm hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur in 1 de Gen., text. 54. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentiâ ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediæ: Quæcumque communicant in materiâ, unum eorum est in potentiâ ad formam alterius; materia enim, secundùm quòd est sub unâ formâ, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materiâ, quia ex eâdem materiâ reparabuntur ex quâ nunc sunt. Ergo erunt in potentiâ ad aliam formam; et sic erunt passibilia.

3. Præterea, *contraria nata sunt agere, et pati ad invicem*, ut in 1 de Gener., text. 51 et seq., dicit Philosophus. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

4. Præterea, in corpore humano resurget sanguis et alii humores, ut supra dictum est, qu. 80, art. 3 et 4. Sed ex pugnâ humorum ad invicem generantur ægritudines, et hujusmodi passiones in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

5. Præterea, magis repugnat perfectioni defectus in actu quàm defectus in potentiâ. Sed passibilitas importat solùm defectum in potentiâ. Cùm ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu, sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt, videtur quòd nihil deperibit perfectioni eorum, si ponantur habere corpora passibilia.

Sed contra, omne passibile est corruptibile, quia passio magis facta abjicit à substantiâ. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur 1 ad Cor. 15, 42: *Seminatur in corruptione, resurget in incorruptione.* Ergo erunt impassibilia.

Præterea, fortius non patitur à debiliori. Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum: de quibus dicitur 1 ad Cor. 15, 43: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Ergo erunt impassibilia.

Respondeo dicendum quòd passio dupliciter dicitur: uno modo communiter, et sic omnis receptio passio dicitur; sive illud quod recipitur sit conveniens reci-

pienti, et perfectivum ipsius; sive contrarium et corruptivum. Et ab hujusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur; cùm nihil quod est perfectionis, ab eis sit auferendum. Alio modo passio dicitur propriè, quam sic definit Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, à princ. : *Passio est motus præter naturam.* Unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur, sed moderatus dicitur ejus operatio. Cujus ratio est, quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilat sibi patiens; et ideò patiens, in quantum hujusmodi, trahitur extra terminos proprios in quibus erat. Sic ergo, propriè accipiendo passionem, non erit in corporibus resurgentium sanctorum potentialitas ad passionem; et ideò impassibilia dicentur.

Hujus autem impassibilitatis ratio à diversis diversimodè assignatur. Quidam enim eam attribuunt conditioni elementorum, quæ aliter tunc se habebunt in corpore quàm nunc. Dicunt enim quòd elementa remanebunt ibi secundùm substantiam; sed qualitates activæ et passivæ ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum, quia qualitates activæ et passivæ sunt de perfectione elementorum : unde si sine eis repararentur elementa in corpore resurgentis, essent minoris perfectionis quàm modò sint. Et præterea cùm qualitates illæ sint propria accidentia elementorum, ex formâ et materiâ ipsorum causata, videtur valdè absurdum quòd causa maneat, et effectus tollatur.

Et ideò alii dicunt quòd manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divinâ virtute id faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare; quia ad mixtionem requiritur actio, et passio activarum et passivarum qualitatum; et secundùm prædominium unius vel alterius mixta efficiuntur diversæ complexionis : quod oportet ponere in corpore resurgentis, quia erùnt ibi carnes et ossa, et hujusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et præterea secundùm hoc impassibilitas non posset poni dos in eis, quia non poneret aliquam dispositionem in substantiâ impassibili, sed solùm prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divinâ virtute, quæ etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitæ.

Et ideò alii dicunt quòd in ipso corpore erit aliquid prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis, vel cœlestis, quam ponunt venire in compositione humani corporis, ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam possint esse debita materia animæ rationalis; sed tamen in statu hujus vitæ, propter dominium elementaris naturæ, corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura quinti corporis : et ideò corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis cœlestis. Sed hoc non potest stare, quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem corporis humani, ut in 2 libro ostensum est, dist. 12, qu. 1, art. 1. Et præterea impossibile est dicere quòd aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis cœlestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ, qualis est impassibilitas corporis gloriosi, cùm immutationem corporis humani Apostolus attribuat virtuti Christi, quia *qualis cœlestis, tales et cœlestes*, 1 Cor. 15, 48; et Philip. 3, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ, secundùm operationem, quâ sibi possit subjicere omnia*, etc. Et præterea non potest natura cœlestis ita dominari in corpore humano quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest.

Et ideò aliter dicendum est quòd omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; aliàs non traheret ipsum ad terminos suos. Impossibile est autem quòd aliquid dominetur supra patiens, nisi in quantum debilitatur dominium formæ propriæ supra materiam patientis, loquendo de passione quæ est contra naturam, de quâ nunc loquimur : non enim materia subjicitur uni contrariorum, sine hoc quòd tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quicquid in eo est, erit perfectè subjectum animæ rationali, sicut anima perfectè erit subjecta Deo. Et ideò in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam quâ perficitur ab animâ; et ita corpora illa erunt impassibilia.

Ad primum ergo dicendum quòd, secundùm Anselmum, lib. 2 : *Cur Deus homo*, cap 11, à princ., *mortale ponitur in definitione hominis à philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem;* quia non viderunt homines, nisi secundùm hujus mortalitatis statum.

Vel potest dici quòd, secundùm Philosophum, in 8 Metaph., text. 5 et 7, et lib. 7, text. 41, quia differentiæ essentiales sunt nobis incognitæ, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum differentias essentiales, quæ sunt accidentalium causæ. Unde *mortale* in definitione hominis non ponitur, quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis et mortalitatis, secundùm præsentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentiâ hominis; sed tunc non erit causa ejus, propter victoriam animæ super corpus.

Ad secundum dicendum quòd duplex est potentia, ligata et libera. Et hoc non solùm est verum de potentiâ activâ, sed etiam de passivâ. Forma enim ligat potentiam materiæ, determinando ipsam ad unum; et secundùm hoc dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfectè dominatur forma supra materiam, non perfectè potest ligare ipsam, quin recipiat interdùm per aliquam passionem dispositionem contrariam formæ. Sed in sanctis post resurrectionem omninò anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiæ. Et ideò in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quæ nunc inest, quantùm ad substantiam potentiæ; sed erit ligata per victoriam animæ supra corpus, ut nunquàm in actum passionis exire possit.

Ad tertium dicendum quòd qualitates elementares sunt instrumenta animæ, ut patet in 2 de Animâ, text. 38, et seq., quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animæ. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento nisi secundùm dispositionem principalis agentis. Et ideò in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire à qualitatibus elementaribus quæ sit contra dispositionem animæ, quæ intendit conservare corpus.

Ad quartum dicendum quòd secundùm Augustinum, in epist. ad Consentium, 205, al. 146, inter princ. et med., *valet divina potentia de istâ visibili atque tractabili naturâ corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates.* Unde sicut ab igne fornacis Chaldæorum abstulit virtutem comburendi quantùm ad aliquid, quia corpora puerorum illæsa servata sunt, sed mansit quantùm ad aliquid, quia ignis ille ligna comburebat, ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est in corp. art.

Ad quintum dicendum quòd cicatrices vulnerum non erùnt in sanctis, nec in Christo fuerunt, in quantum important aliquem defectum, sed in quantum sunt signa constantissimæ virtutis, quâ passi sunt pro justitiâ et fide; ut ex hoc et ipsis, et aliis, gaudium crescat. Unde dicit Augustinus, 22, de Civ. Dei, cap. 20 : *Nescio quomodò sic afficiamur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quæ pro Christi nomine pertulerunt : et fortassè videbimus; non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quædam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit.* Nec tamen si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra,

sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est, Luc. 21, 18 : *Capillus de capite vestro non peribit.*

Articulus ii. — *Utrùm impassibilitas in omnibus erit æqualis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd impassibilitas in omnibus erit æqualis, quia, 1 Cor. 15, dicit Glossa (interl. sup. illud : *Seminatur in corruptione*) quòd *æqualiter omnes habent quòd pati non possunt.* Sed ex hoc pati non possunt quòd habent dotem impassibilitatis. Ergo impassibilitas erit æqualis in omnibus.

2. Præterea, negationes non recipiunt magis et minùs. Sed impassibilitas est quædam negatio vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse major in uno quàm in alio.

3. Præterea, magis album dicitur quod est nigro impermixtius. Sed nulli corporum sanctorum admiscebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt æqualiter impassibilia.

Sed contra, merito debet respondere præmium proportionaliter. Sed sanctorum quidam fuerunt aliis majores merito. Ergo cùm impassibilitas sit quoddam præmium, videtur quòd in quibusdam sit major quàm in aliis.

Præterea, impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit æqualis in omnibus, ut patet 1 Corinth. 15. Ergo nec impassibilitas.

Respondeo dicendum quòd impassibilitas potest dupliciter considerari, vel secundùm se, vel secundùm causam suam. Si secundùm se consideretur, quia solam negationem vel privationem importat, non suscipit magis et minus; sed erit æqualis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundùm suam causam, sic erit in uno major quàm in alio. Causa autem ejus est dominium animæ super corpus; quod quidem dominium causatur ex hoc quòd ipsa anima fruitur Deo immobiliter : unde in illo qui perfectiùs fruitur Deo, est major impassibilitatis causa.

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa illa loquitur de impassibilitate secundùm se, et non secundùm causam suam.

Ad secundum dicendum quòd quamvis negationes et privationes secundùm se non intendantur nec remittantur, tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis; sicut dicitur esse locus magis tenebrosus qui habet plura et majora obstacula lucis.

Ad tertium dicendum quòd aliqua non solùm intenduntur per recessum à contrario, sed etiam per accessum ad terminum, sicut lux intenditur. Et propterea etiam impassibilitas est major in uno quàm in alio; quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

Articulus iii. — *Utrùm impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat, quia, sicut dicit Philosophus in 2 de Animâ, text. 118, *sentire est quoddam pati.* Corpora autem gloriosa erunt impassibilia. Ergo non sentient in actu.

2. Præterea, immutatio naturalis præcedit immutationem animalem, sicut *esse* naturale præcedit *esse* intentionale. Sed corpora gloriosa ratione impassibilitatis non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quæ requiritur ad sentiendum.

3. Præterea, quandocumque fit sensus in actu cum novâ receptione, fit novum judicium. Sed ibi non erit novum judicium, quia *non erunt ibi cogitationes volubiles.* Ergo non fiet ibi sensus in actu (ut Aug. dicit).

4. Præterea, quando anima est in actu intenso unius potentiæ, remittitur actus alterius potentiæ. Sed anima summè erit intenta ad actum virtutis intellectivæ, quâ Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu virtutis sensitivæ.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 1, 7 : *Videbit eum omnis oculus.* Ergo erit ibi sensus in actu.

Præterea, secundùm Philosophum, in 1 de Animâ, text. 19, *animatum ab inanimato distinguitur sensu et motu.* Sed ibi erit in actu motus, quia *tanquàm scintillæ in arundineto discurrent*, Sap. 3, 7. Ergo et sensus in actu.

Respondeo dicendum quòd aliquem sensum esse in corporibus beatorum omnes ponunt; aliàs corporalis vita sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quàm vigiliæ; quod non competit illi perfectioni, eò quòd in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitæ : propter quod somnus dicitur vitæ dimidium, ut 1 Ethic., cap. 13, in med.

Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur.

Quidam enim dicunt quòd corpora gloriosa erunt impassibilia, et propter hoc non receptibilia peregrinæ impressionis, et multò minùs quàm corpora cœlestia; quia non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei à sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse, quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine et in omnibus partibus ejus. Hujusmodi autem est natura sensûs, ut sit potentia passiva, ut in 2 de Animâ, text. 51 et 54, probat Philosophus. Unde si in resurrectione sancti sentirent extra mittendo, et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva, sed activa; et sic non esset ejusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data; sicut enim materia nunquàm fit forma, ita potentia passiva nunquàm fit activa.

Et ideò alii dicunt quòd sensus in actu fiet per susceptionem non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum à superioribus viribus; ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita è contrario tunc inferiores accipient à superioribus. Sed iste modus receptionis non facit verè sentire, quia omnis potentia passiva secundùm suæ speciei rationem determinatur ad aliquid activum speciale : quia potentia, in quantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cujus dicitur. Unde cùm proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio ejus existens in imaginatione, vel ratione, si organum sentiendi non moveatur à rebus extra, sed ex imaginatione, vel à superioribus viribus aliis, non erit verè sentire. Unde non dicimus quòd phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativæ virtutis fit hujusmodi defluxus specierum ad organa sentiendi, verè sentiant, sed quòd videtur eis quòd sentiant.

Et ideò dicendum est cum aliis, quòd sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem à rebus quæ sunt extra animam.

Sed sciendum est quòd organa sentiendi immutantur à rebus quæ sunt extra animam, dupliciter : uno modo immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eâdem qualitate naturali quâ disponitur res extra animam, quæ agit in ipsum; sicut cùm manus fit calida ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu rei odoriferæ : alio modo immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundùm *esse* spirituale, id est, species, sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum, per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materiâ præter materiam, id est, præter *esse* materiale, quod habebant extra animam, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 121. Et hæc receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundùm *esse* suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda, quæ per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum quòd, ut jam patet ex dictis, in corp., per hanc passionem, quæ est in actu sentiendi, quæ non est aliud quàm receptio prædicta, non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur. Unde impassibilitas glo-

riosorum corporum hanc passionem non excludit.

Ad secundum dicendum quòd omne passivum recipit actionem agentis secundùm suum modum. Si ergo aliquid sit quod sit natum immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedit immutationem spiritualem, sicut *esse* naturale præcedit *esse* intentionale. Si autem natum sit immutari spiritualiter tantùm, non oportet quòd immutetur naturaliter, sicut patet de aere, qui non est receptivus coloris secundùm *esse* naturale, sed solùm secundùm *esse* spirituale; et ideò hoc solùm modo immutatur; sicut à contrario corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solùm naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis; et ideò ibi erit spiritualis immutatio tantùm.

Ad tertium dicendum quòd sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum judicium sensûs communis; non autem erit novum judicium intellectûs de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod priùs scivit. Quod autem dicit Augustinus, lib. 15 de Trinit., cap. 16, ad fin, quòd *non erunt ibi cogitationes volubiles*, intelligitur de cogitationibus intellectivæ partis. Unde non est ad propositum.

Ad quartum dicendum quòd quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animæ circa unum non impedit, nec remittit occupationem ejus circa aliud: sicut medicus, dùm videt urinam, non minùs potest considerare artis regulas de coloribus urinarum, sed magis. Et quia Deus apprehenditur à sanctis ut ratio omnium quæ ab eis agentur vel cognoscentur; ideò occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quæcumque alia contemplanda, aut agenda, in nullo impediet divinam contemplationem, nec è contrario.

Vel dicendum quòd ideò una potentia impeditur in actu suo, quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam intensam operationem, nisi ei subveniatur per id quod erat aliis potentiis vel membris influendum à principio vitæ. Et quia in sanctis erunt omnes potentiæ perfectissimæ, una poterit intensè operari, ita quòd ex hoc nullum impedimentum præstabitur actioni alterius potentiæ sicut et in Christo fuit.

ARTICULUS IV. — *Utrùm in beatis post resurrectionem sint omnes sensus in actu.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint ibi omnes sensus in actu. Tactus enim est primus inter omnes alios sensus, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 27, et lib. 3, text. 66. Sed corpora gloriosa carebunt actu sensu tactûs, quia sensus tactûs fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore prædominante in aliquâ qualitatum activarum vel passivarum, quarum est tactus discretivus; qualis tunc immutatio esse non poterit. Ergo non erunt ibi omnes sensus in actu.

2. Præterea, sensus gustûs deservit actui virtutis nutritivæ. Sed post resurrectionem hujusmodi actus non erit, ut dictum est, quæst. 81, art. 4. Ergo frustrà esset ibi gustus.

3. Præterea, post resurrectionem nihil corrumpetur, quia tota creatura vestietur quâdam virtute incorruptionis. Sed sensus odoratûs in actu suo esse non potest, nisi aliquâ corruptione factâ, quia odor non sentitur sine aliquâ fumali evaporatione, quæ in quâdam resolutione consistit. Ergo sensus odoratûs non erit ibi in suo actu.

4. Præterea, auditus deservit disciplinæ, ut dicitur in lib. de Sensu et Sensato, cap. 1, in fin. Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia, quia divinâ sapientiâ replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

5. Præterea, visio fit secundùm quòd in pupillâ recipitur species rei visæ. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio mediæ: Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis; unde speculum directè positum sub radio solis non repræsentat speciem corporis oppositi. Sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur ibi aliqua species colorati corporis.

6. Præterea, secundùm Perspectivos, omne quod videtur, sub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visûs in actu. Probatio mediæ: Quandocumque aliquid videtur sub angulo, oportet esse aliquam proportionem anguli ad distantiam rei visæ, quia quod à remotiori videtur, minus videtur, et sub minori angulo: unde posset esse ita parvus angulus quòd nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quòd videat sub determinatâ distantiâ, et ita quòd non videat aliquid à remotiori quàm modò videmus, quod videtur valdè absurdum. Et sic videtur quòd sensus visûs actu non erit in corporibus gloriosis.

Sed contra, potentia conjuncta actui est perfectior quàm non conjuncta. Sed natura humana erit in beatis in maximâ perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

Præterea, viciniùs se habent ad animam potentiæ sensitivæ quàm corpus. Sed corpus præmiabitur vel punietur propter merita vel demerita animæ. Ergo et omnes sensus præmiabuntur in beatis, et punientur in malis, secundùm delectationem, et dolorem, vel tristitiam, quæ in operatione sensûs consistunt.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd in corporibus gloriosis erunt omnes potentiæ sensuum, non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet tactus et visus: nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii et objecti; nec tamen erunt frustrà, quia erunt ad integritatem humanæ naturæ, et ad commendandam sapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum, quia illud quod est medium in istis sensibus, est etiam in aliis medium. In visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu et odoratu, sicut patet in 2 de Animâ, text. 76 et 97. Similiter etiam gustus habet medium conjunctum, sicut et tactus; cùm gustus sit tactus quidam, ut in eodem libro, text. 28 et 94, dicitur. Odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratûs; cùm Ecclesia cantet quòd odor suavissimus erunt corpora sanctorum. Laus etiam vocalis erit in patriâ: unde dicitur in Glos. ordin., super illud psal. 149: *Exaltationes Dei in gutture eorum*, quòd *corda et linguæ non desinent laudare Deum.* Et idem etiam habetur per Glossam, ord., super illud 2 Esdræ, 12: *In cantico et cymbalis*, etc.

Et ideò secundùm alios dicendum quòd odoratus et auditus erunt ibi in actu; sed gustus non erit in actu, ita quòd immutetur ab aliquo cibo, vel potu sumpto, ut patet ex dictis, qu. 81, art. 4. Nisi fortè dicatur quòd erit ibi gustus in actu per immutationem linguæ ab aliquâ humiditate adjunctâ.

Ad primum ergo dicendum quòd qualitates quas tactus percipit, sunt illæ ex quibus constituitur animale corpus. Unde per qualitates tangibiles corpus animalis secundùm statum præsentem natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab objecto tactûs. Et ideò tactus dicitur maximè materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi, qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens. Et ideò in corporibus gloriosis, à quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio à qualitatibus tangibilibus spiritualis tantùm: sicut etiam in corpore Adæ fuit, quod nec ignis urere, nec gladius scindere potuisset; et tamen horum sensum habuisset.

Ad secundum dicendum quòd gustus, secundùm quòd est sensus alimenti, non erit in actu; sed secundùm quòd est judicativus saporum, esse poterit fortè per modum prædictum in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd quidam posuerunt quòd odor nihil aliud est quàm quædam fumalis evaporatio. Sed hæc positio non potest esse vera, quod patet ex

hoc quòd vultures currunt ex odore percepto ad cadavera ex locis remotissimis; cùm tamen non esset possibile quòd evaporatio aliqua pertingeret à cadavere ad tam remota loca, etiamsi totum resolveretur in vaporem; et præcipuè cùm sensibilia in æquali distantiâ ad quamlibet partem immutent : unde odor immutat medium quandoque, et instrumentum sentiendi spirituali immutatione, sine aliquâ evaporatione pertingente ad organum. Sed quòd aliqua evaporatio requiratur, hoc est eò quòd odor in corporibus est humiditate aspersus : unde oportet resolutionem fieri, ad hoc quòd percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in suâ ultimâ perfectione, nullo modo per humidum repressus : unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit. Et sic erit sensus odoratûs in sanctis, quia nullâ humiditate impedietur : et cognoscet non solùm excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

Ad quartum dicendum quòd in patriâ erit laus vocalis (quamvis quidam aliter dicant). et solâ immutatione spirituali organum auditûs immutabit in beatis : nec erit propter disciplinam, quâ scientiam acquirant, sed propter perfectionem sensûs et delectationem. Quomodò autem vox ibi formari poterit, dictum est in 2 lib., dist. 2, qu. 2, art. 2, ad 5.

Ad quintum dicendum quòd intensio luminis non impedit receptionem spiritualem speciei coloris, dummodò maneat in naturâ diaphani; sicut patet quòd quantùmcumque illuminetur aer, potest esse medium in visu : et quantò est magis illuminatus, tantò per ipsum aliquid clariùs videtur, nisi sit defectus ex debilitate visûs. Quòd autem in speculo directè opposito radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quòd impediatur receptio, sed propter hoc quòd impediatur reverberatio; oportet enim, ad hoc quòd forma in speculo appareat, quòd fiat quædam reverberatio ad aliquod corpus obscurum, et ideò plumbum vitro adjungitur in speculo. Hanc autem obscuritatem radius solis repellit : unde non potest apparere species aliqua in speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem à pupillâ, quia gloria non tollit naturam : unde magnitudo claritatis in pupillâ magis faciet ad acumen visûs quàm ad ejus defectum.

Ad sextum dicendum quòd quantò sensus est perfectior, tantò ex minori immutatione factâ potest objectum suum percipere. Quantò autem sub minori angulo visus à visibili immutatur, tantò minor immutatio est. Et inde est quòd visus fortior magis à remotis aliquid videre potest, quàm visus debilior; quia quantò à remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissimâ immutatione poterit videre : unde sub angulo multò minori videre poterit quàm modò possit, et per consequens multò magis à remotis.

QUÆSTIO LXXXIII.

De subtilitate corporum beatorum. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de subtilitate corporum beatorum.

Circa quod quæruntur sex : 1° utrùm subtilitas sit proprietas corporis gloriosi; 2° utrùm ratione hujus subtilitatis possit esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso; 3° utrùm per miraculum duo corpora possint simul esse in eodem loco; 4° utrùm corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco; 5° utrùm corpus gloriosum necessariò requirat æqualem sibi locum; 6° utrùm corpus gloriosum sit palpabile.

Articulus primus. — *Utrùm subtilitas sit proprietas corporis gloriosi.* — (*S. Th.*, *4*, *dist. 44*, *qu. 2*, *art. 2*, *quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd subtilitas non sit proprietas corporis gloriosi. Proprietas enim gloriæ excedit proprietatem naturæ, sicut gloriæ claritas claritatem solis, quæ est maxima in naturâ. Si ergo subtilitas sit proprietas corporis gloriosi, videtur quòd corpus gloriosum sit subtilius futurum omni quod est subtile in naturâ; et ita erit ventis aereque subtilius, quod est hæresis à Gregorio in Constantinopolitanâ urbe damnata, ut ipse narrat in 14 lib. Moral., cap. 29.

2. Præterea, sicut caliditas et frigiditas sunt quædam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum; ita et subtilitas. Sed calor et aliæ qualitates elementorum non intendentur in gloriosis corporibus magis quàm nunc; imò magis ad medium reducentur. Ergo neque subtilitas in eis erit major quàm nunc sit.

3. Præterea, subtilitas invenitur in corporibus propter paucitatem materiæ : unde corpora quæ habent minùs de materiâ sub æqualibus dimensionibus, dicimus magis subtilia; ut ignem aere, et aerem aquâ, et aquam terrâ. Sed tantùm de materiâ erit in corporibus gloriosis, quantùm nunc est; nec dimensiones erunt majores. Ergo tunc non erunt magis subtilia quàm modò sint.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 15, 44 : *Seminatur corpus animale*, *surget corpus spirituale*, id est, spiritui simile. Sed subtilitas spiritûs excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

Præterea, corpora quantò sunt subtiliora, tantò sunt nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima. Ergo erunt subtilissima.

Respondeo dicendum quòd nomen subtilitatis à virtute penetrandi est assumptum. Unde dicitur in 2 de Gener., text. 10, quòd *subtile est repletivum partibus, et partium partibus* (1).

Quòd autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. Primò ex parvitate quantitatis, præcipuè secundùm profunditatem et latitudinem, non autem secundùm longitudinem, quia penetratio fit in profundum : unde longitudo penetrationi non obstat. Secundò ex paucitate materiæ : unde rara *subtilia* dicimus : et quia in corporibus raris forma prædominatur materiæ magis, ideò translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optimè substant formæ, et perficiuntur ab eâ completissimo modo; sicut dicimus subtilitatem esse in sole, et lunâ, et aliis hujusmodi : sicut etiam aurum, vel aliquid hujusmodi, potest dici subtile, quando perfectissimè completur in *esse* et virtute suæ speciei. Et quia res incorporeæ quantitate carent et materiâ, ideò nomen subtilitatis ad eas transfertur, non solùm ratione suæ substantiæ, sed etiam ratione suæ virtutis. Sicut enim *subtile* dicitur penetrativum, quia pertingit usque ad intima rei, ita etiam dicitur aliquis intellectus *subtilis*, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia, et proprietates naturales rei latentes. Et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquid minimum potest visu percipere. Et similiter est de aliis sensibus.

Et secundùm hoc diversi diversimodè subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt.

Quidam enim hæretici, ut Augustinus narrat lib. 13 de Civ. Dei, cap. 12, attribuerunt eis subtilitatem secundùm modum quo spirituales substantiæ subtiles dicuntur; dicentes quòd in resurrectione corpus vertetur in spiritum; et ratione hujus corpora resurgentium Apostolus *spiritualia* nominat, 1 Corinth. 15. Sed hoc non potest stare. Primò quia corpus in spiritum transire non potest, cùm non communicent in materiâ; quod etiam Boetius ostendit in libro de duabus Naturis, aliquant. à med. Secundò quia si hoc esset possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex animâ et corpore naturaliter constat. Tertiò quia si Aposto-

(1) Hactenùs cum veteribus edit. Nicolaius. Edit. Patav. addit quæ sequuntur : *Quia propter naturam humidi, quod malè terminatur termino proprio, benè autem alieno, sequitur suum tangens, et fluit undique ad suum capiens, et suâ subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat.*

lus sic intelligeret, sicut nominat corpora spiritualia, pari ratione nominaret corpora animalia, quæ in animam sunt conversa, quod patet esse falsum.

Unde quidam hæretici dixerunt quòd corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundùm modum rarefactionis; ita quòd corpora humana in resurrectione erunt aeri, vel vento similia, ut Gregorius narrat 14 lib. Moral., cap. 29. Sed hoc etiam non potest stare, quia corpus post resurrectionem palpabile habuit Dominus, ut patet Lucæ ult., quod præcipuè subtile credendum est. Et præterea corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut corpus Domini, ut dicitur Lucæ ult., 39: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*; et Job. 19, 26, dicitur: *In carne meâ videbo Deum Salvatorem* (1) *meum*. Natura autem carnis et ossis prædictam raritatem non patitur.

Et ideò est assignandus corporibus gloriosis alius modus subtilitatis, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintæ (id est, cœlestis) essentiæ, quæ in eis tunc maximè dominabitur; quod esse non potest: primò quia nihil de quintâ essentiâ potest venire in compositionem corporis, ut in 2 lib. Sent., dist. 12, quæst. 1, art. 1, ostensum est. Secundò, quia dato quòd veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quòd dominaretur magis tunc quàm nunc supra naturam elementarem; nisi ita quòd tunc esset in corporibus humanis plus secundùm quantitatem de naturâ cœlesti; et sic corpora humana non essent ejusdem staturæ; nisi fortè minueretur materia elementaris in homine, quod repugnat integritati resurgentium; vel ita quòd natura elementaris indueret proprietates naturæ cœlestis ex ejus dominio in corpore; et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosæ, quod videtur absurdum.

Et ideò alii dicunt quòd dicta completio (2), ex quâ corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio animæ glorificatæ, quæ est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum *spirituale* dicitur, quasi omninò spiritui subjectum. Prima autem subjectio, quâ corpus animæ subjicitur, est ad participandum *esse* specificum, prout subjicitur ipsi, ut materia formæ; et deinde subjicitur ei ad alia opera animæ, prout anima est motor. Et ideò prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate, et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit, 14 Moralium, cap. 19, circa princ., quòd *corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiæ*.

Et per hoc patet solutio ad objecta quæ procedunt de subtilitate quæ est per rarefactionem.

ARTICULUS II.—*Utrùm ratione hujus subtilitatis competat corpori glorioso esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratione hujus subtilitatis competat corpori quòd sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso, quia, ut dicitur Philip. 3, 21, *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*. Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco, ut patet per hoc quòd post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, ut dicitur Joan. 20. Ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

2. Præterea, corpora gloriosa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quædam nunc ratione suæ nobilitatis possunt esse simul cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multò fortiùs hoc conveniet corporibus gloriosis.

3. Præterea, corpus cœleste non potest dividi, ad minus quantùm ad substantiam sphærarum: unde dicitur Job 37, 18, quòd *cœli velut ære solidissimi firmati sunt* (1). Si ergo corpus gloriosum non poterit simul esse cum alio corpore in eodem loco ratione subtilitatis, nunquàm ad cœlum empyreum ascendere poterit, quod est erroneum.

4. Præterea, corpus quod non potest simul esse cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed hoc non poterit contingere corporibus gloriosis. Ergo poterunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Præterea, sicut se habet punctum ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando duo lineæ se tangunt; et similiter duæ lineæ in contactu duarum superficierum, et duæ superficies in contactu duorum corporum; quia *contigua sunt quorum ultima sunt simul*, ut patet 6 Physic., in princ. lib. Ergo non est contra naturam corporis quin possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Sed quicquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso præstabitur. Ergo corpus gloriosum ex suæ subtilitatis proprietate habebit quòd possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de Trin., cir. princ.: *In numero differentiam varietas accidentium facit. Nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si omninò cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus*. Ergo si ponatur duo corpora esse in uno loco, erit unum corpus numero.

Præterea, corpora gloriosa majorem convenientiam habebunt cum loco quàm spiritus angelici. Sed spiritus angelici, ut quidam dicunt, non possent distingui numero, nisi essent in diversis locis: et propter hoc ponunt quòd necesse est esse eos in loco, et quòd ante mundum creari non potuerunt. Ergo multò magis debent dicere quòd duo corpora qualiacumque non possunt simul esse in eodem loco.

Respondeo dicendum quòd non potest dici quòd corpus gloriosum, ratione suæ subtilitatis, habeat quòd possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo id per quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco. Dicunt autem quidam quòd prohibetur ab hoc in isto statu ratione corpulentiæ, per quam habet quòd repleat locum; quæ quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem tolletur. Sed non potest hoc stare propter duo. Primò quia corpulentia, quam dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens; putà aliqua inordinatio materiæ non perfectè subsistentis suæ formæ. Totum enim quod ad integritatem corporis pertinet, in corpore resurget tam ex parte formæ, quàm ex parte materiæ. Quòd autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per illud quod est de integritate naturæ ejus, et non ex aliquo defectu naturæ. Cùm enim plenum opponatur vacuo, illud solùm non replet locum, quo posito in loco, nihilominùs remanet vacuus locus. Vacuum autem definitur in 4 Physic., text. 57 et 58, quod est *locus non plenus sensibili corpore*. Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materiâ, et formâ, et naturalibus accidentibus, quæ omnia ad integritatem naturæ pertinent. Constat etiam quòd corpus gloriosum erit sensibile etiam secundùm tactum, ut patet in corpore Domini, Luc. ult.; nec enim ei deerit materia, aut forma, aut naturalia accidentia, scilicet calidum, et frigidum, et hujusmodi. Unde patet quòd corpus gloriosum, non obstante subtilitatis dote, replebit locum. Insania enim videtur dicere quòd locus ubi erit corpus gloriosum, esset vacuus. Secundò ratio eorum prædicta non valet, quia coexistentiam corporis impedire in eodem loco est plus quàm replere locum. Si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materiâ, illæ dimensiones non replent locum. Unde quidam ponentes vacuum, dixe-

(1) In Vulgatâ deest *salvatorem*.
(2) Al., *complexio*.

(1) Vulgata, *fusi sunt*.

runt vacuum esse locum in quo sunt hujusmodi dimensiones sine aliquo sensibili corpore : et tamen illæ dimensiones prohibent ne sint simul cum alio corpore in eodem loco, ut patet per Philosophum, in 4 Physic., text. 8 et 76, et in 3 Metaph., text. 17, ubi habet pro inconvenienti quòd corpus mathematicum, quod nihil est aliud quàm dimensiones separatæ, sit simul cum alio corpore naturali sensibili. Unde dato quòd subtilitas corporis gloriosi auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequeretur quòd propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco, quia remoto eo quod minus est, non propter hoc removetur quod plus est.

Dicendum est ergo quòd illud quod impedit corpus notrum nunc ne simul cum alio corpore sit in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco, nisi hoc quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitatis, nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem sitûs non requirit aliqua corporis qualitas, quia corpori non debetur aliquis situs ratione suæ qualitatis : unde remoto à corpore sensibili quòd sit calidum, aut frigidum, aut grave, aut leve, nihilominùs in eo remanet necessitas prædictæ distinctionis, ut patet per Philosophum, in 4 Physic., et etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem prædictæ distinctionis, quia materiæ non advenit situs nisi mediante quantitate dimensivâ. Similiter etiam neque forma situm habet, nisi ex materiâ situm habeat. Restat ergo quòd necessitas distinctionis duorum corporum in situ causetur à naturâ quantitatis dimensivæ, cui per se convenit situs. Cadit enim in definitione ejus, quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm. Et inde est quòd remotis omnibus aliis quæ sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in solâ quantitate dimensivâ. Si enim accipiatur linea separata, oportet, si sint duæ lineæ, vel duæ partes unius lineæ, quòd sint distinctæ in situ; aliàs linea addita lineæ non efficeret majus, quod est contra communem animi conceptionem. Et similiter est de superficiebus et corporibus mathematicis. Et quia materiæ debetur situs, in quantum substat dimensioni, ex inde prædicta necessitas ad materiam situatam derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas, vel duas partes lineæ, nisi sint distinctæ secundùm situm, ita impossibile sit esse duas materias, vel duas partes materiæ, nisi sit distinctio sitûs. Et quia distinctio materiæ est principium distinctionis individuorum, inde est quod Boetius dicit in lib. de Trin., circa princ., quòd *duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus;* ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem à corpore glorioso dimensionem non aufert : unde nullo modo aufert ipsi prædictam necessitatem distinctionis sitûs ab alio corpore. Et ideò corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis quòd possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione virtutis divinæ; sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliquâ proprietate inditâ quòd ad umbram ejus sanarentur infirmi; sed hoc fiebat virtute divinâ ad ædificationem fidei. Ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriæ.

Ad primum ergo dicendum quòd corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quòd posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius, in hom. 26 in Evang., à princ., dicit : *Illud corpus Domini intravit ad discipulos janius clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis.* Unde non oportet quòd ratione suæ subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum quòd lumen non est corpus, ut in secundo lib. dictum est, dist. 13, quæst. 1, art. 3, et 1 part., quæst. 67, art. 2. Unde objectio procedit ex falsis.

Ad tertium dicendum quòd corpus gloriosum transibit sphæras cœlorum sine earum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divinâ virtute, quæ eis ad nutum in omnibus subveniet.

Ad quartum dicendum quòd ex hoc quòd Deus beatis ad nutum aderit in omnibus quæ volent, sequitur quòd non poterunt includi, vel incarcerari.

Ad quintum dicendum quòd, sicut dicitur in 4 Physic., text. 9 et 47, *puncto non competit locus :* unde si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens, quia corpus, cujus est terminus, est in loco. Sicut autem totus locus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum. Et ideò quamvis duo corpora non possint esse nisi in diversis locis, tamen duobus terminis duorum corporum respondet idem terminus duorum locorum; et secundùm hoc dicuntur ultima corporum se tangentium esse simul.

Articulus III. — *Utrùm per miraculum fieri possit quòd duo corpora sint in eodem loco.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nec etiam per miraculum fieri possit quòd duo corpora sint in eodem loco. Non enim potest fieri per miraculum quòd duo corpora sint simul duo et unum, quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponatur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile hoc per miraculum fieri. Probatio mediæ : Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, et aliud B. Aut ergo dimensiones A erunt eædem cum dimensionibus loci, aut aliæ. Si aliæ, ergo erunt aliquæ dimensiones separatæ; quod non potest poni, quia dimensiones quæ sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subjecto, nisi sint in corpore locato. Si autem sint eædem, ergo eâdem ratione dimensiones B erunt eædem cum dimensionibus loci. Sed *quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem.* Ergo dimensiones A et B sunt eædem. Sed duorum corporum non possunt esse eædem dimensiones, sicut nec eadem albedo. Ergo A et B sunt unum corpus, et erant duo. Ergo sunt simul unum et duo.

2. Præterea, contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculosè fieri, ut scilicet pars non sit minor toto, quia contraria communibus conceptionibus directè contradictionem includunt : similiter nec contra conclusiones geometriæ, quæ à communibus animi conceptionibus infallibiliter deducuntur, sicut quòd triangulus non habeat tres angulos æquales duobus rectis : similiter nec aliquid potest fieri in lineâ contra definitionem lineæ, quia separare definitionem à definito est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco est contra communes animi conceptiones, et contra conclusiones geometriæ, et contra definitionem lineæ. Ergo non potest fieri per miraculum. Probatio mediæ : Conclusio est geometriæ, quòd duo circuli non se tangant nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli designati in eis se tangerent secundùm totum. Similiter etiam est contra definitionem lineæ, quòd intra duo puncta sit plus quàm una linea recta; quod fieret, si duo corpora essent in eodem loco, quia intra duo puncta signata in diversis superficiebus loci essent duæ lineæ rectæ duorum corporum locatorum.

3. Præterea, hoc videtur non posse fieri per miraculum quòd corpus inclusum in alio corpore non sit in loco, quia sic haberet locum communem, et non proprium, quod non potest esse. Sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco. Ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio mediæ : sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundùm quam-

libet dimensionem sit majus alio, corpus minus erit inclusum in corpore majore, et locus corporis majoris erit locus ejus communis: locum autem proprium non habebit, quia non erit aliqua superficies corporis actu signata quæ contineat ipsum, quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

4. Præterea, locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquàm potest fieri per miraculum quòd idem corpus sit simul in diversis locis nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris. Ergo nullo modo potest fieri per miraculum quòd duo corpora sint simul in eodem loco.

Sed contra, beata Virgo filium miraculosè peperit. Sed in illo benedicto partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco, quia corpus pueri exiens claustra pudoris non fregit. Ergo potest miraculosè fieri quòd duo corpora sint simul in eodem loco.

Præterea, hoc idem potest ostendi per hoc quòd Dominus ad discipulos intravit clausis januis, Joan. 20.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. præc., propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiæ requirit distinctionem in situ. Et ideò videmus quòd quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur *esse* distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul *esse* unum indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quòd duo corpora remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrumque conservet *esse* distinctum quod priùs habebat, secundùm quòd utrumque erat ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Hoc autem *esse* distinctum dependet à principiis essentialibus rei sicut à causis proximis, sed à Deo sicut à causâ primâ. Et quia causa prima potest conservare rem in *esse*, cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri de causis; ideò divinâ virtute, et eâ solâ, fieri potest ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris: et similiter virtute divinâ fieri potest, et eâ solâ, quòd corpori remaneat *esse* distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materiâ; et sic miraculosè fieri potest quòd duo corpora sint simul in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa, ac si inter duas superficies oppositas loci alicujus esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quòd uniretur dimensio corporis locati advenientis. Sic enim sequeretur quòd dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utrumque unum fieret cum dimensione loci. Hæc autem suppositio falsa est, quia secundùm hoc quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci, vel locati. Non enim potest esse quòd aliqua duo fiant de novo unum, nisi altero eorum immutato. Si autem, sicut se rei veritas habet, loco non debentur aliæ dimensiones quàm dimensiones locati, patet quòd ratio nihil probat, sed petit principium, quia secundùm hoc nihil est aliud dictum, quàm quòd dimensiones locati sint eædem cum dimensionibus loci; nisi quòd dimensiones locati continentur intra terminum loci, et secundùm earum mensuram distant termini loci, sicut distarent propriis dimensionibus, si eas haberent: et sic dimensiones corporum duorum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quàm duo corpora esse in eodem loco, quod est principale propositum.

Ad secundum dicendum quòd posito quòd duo corpora sint simul in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra definitionem lineæ, neque contra conclusiones aliquas geometriæ; quia, sicut supra dictum est, art. præc., quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quòd habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, præter rationem individuationis, et distinctionis, quæ est ipsi et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materiâ subjectâ. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab aliâ, vel quia est in alio subjecto, quæ consideratio est de lineâ materiali, vel quia distat situ ab aliâ, quæ consideratio est de lineâ mathematicâ, quæ intelligitur præter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum, nisi secundùm situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, aut quarumcumque dimensionum: et sic geometria non potest ponere quòd una linea addatur alteri, tanquàm distincta ab eâ, nisi sit distincta in situ ab eâ. Sed suppositâ distinctione subjecti sine distinctione sitûs ex divino miraculo, intelliguntur diversæ lineæ; quæ non distant situ, propter diversitatem subjecti; et similiter diversa puncta, et sic diversæ lineæ designatæ in duobus corporibus quæ sunt in eodem loco, trahuntur à diversis punctis ad diversa puncta, ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi à puncto, quod est terminus ejus: et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphæricis existentibus in eodem loco, sunt duo, non propter diversitatem sitûs, aliàs non possent se tangere secundùm totum, sed sunt duo ex diversitate subjectorum; et propter hoc se totaliter tangentes adhuc manent duo: sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphærico, tangit secundùm totum alium circulum signatum in corpore locante.

Ad tertium dicendum quòd Deus posset facere aliquod corpus non esse in loco; et tamen illâ positione factâ, non sequitur quòd aliquod corpus non sit in loco, quia corpus majus est locus corporis minoris ratione illius superficiei, quæ designatur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum quòd unum corpus esse simul localiter in duobus locis, non potest fieri per miraculum (corpus enim Christi non est in altari localiter), quamvis miraculosè possit fieri quòd duo corpora sint in eodem loco; quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo, ratione ejus quod est esse indivisum in se; sequeretur enim quòd esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco, repugnat ei quantùm ad hoc quod est esse divisum ab alio. Ratio autem unius perficitur in divisione, ut patet in 5 Metaphysic., text. 2, sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quòd idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem, sicut quòd homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco, non includit contradictionem, ut ex dictis patet in corp. art. Et ideò non est simile.

Articulus iv. — *Utrùm unum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco, quia ubi est major subtilitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum est subtilius quàm non gloriosum, minùs resistet corpori glorioso; et ita si corpus gloriosum poterit esse cum corpore non glorioso in eodem loco, multò fortiùs cum corpore glorioso.

2. Præterea, sicut corpus gloriosum erit subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso, et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minùs subtili.

3. Præterea, corpus cœli est subtile, et erit tunc glorificatum. Sed corpus gloriosum alicujus sancti poterit simul esse cum corpore cœli, quia sancti poterunt ad terram descendere et ascendere pro libito voluntatis. Ergo duo corpora gloriosa poterunt esse simul.

Sed contra, corpora gloriosa erunt spiritualia, id est spiritibus quantùm ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse simul in eodem loco (quamvis corpus et spiritus possint esse in eodem loco), ut in 1 libro, dist. 37, quæst. 3, art. 3, et 1 part., quæst. 52, art. 3, dictum est. Ergo nec duo corpora gloriosa poterunt esse in eodem loco.

Præterea, duorum corporum existentium simul unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis, quæ omninò à corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

Respondeo dicendum quòd corpus gloriosum ratione suæ proprietatis non habet quòd possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. Divinâ autem virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa; sicut gloriosum et non gloriosum. Sed tamen non est conveniens quòd corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso, tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit, tum quia unum corpus gloriosum non se opponet alteri. Et sic nunquàm duo corpora gloriosa erunt simul.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit, ac si corpori glorioso inesset ratione suæ subtilitatis quòd posset esse simul in eodem loco cum alio corpore, quod falsum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd corpus cœli et alia corpora æquivocè dicentur gloriosa, in quantum participabunt aliquid gloriæ, et non quòd eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

Articulus v. — *Utrùm ex suâ subtilitate removeatur à corpore glorioso necessitas existendi in æquali loco.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ex suâ subtilitate removeatur à corpore glorificato necessitas existendi in æquali loco. Corpora enim gloriosa erunt conformia corpori Christi, ut patet ad Philipp. 3. Sed corpus Christi non coarctatur hâc necessitate, ut sit in loco æquali : unde continetur totum sub parvis vel magnis dimensionibus hostiæ consecratæ. Ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

2. Præterea, Philosophus probat in 4 Physic., text. 53 et 76, quòd duo corpora non sunt in eodem loco, quia sequeretur quòd maximum corpus obtineret minimum locum, quia diversæ partes ejus poterunt esse in eâdem parte loci; non enim differt, utrùm duo corpora vel quotcumque sint in eodem loco. Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

3. Præterea, sicut corpus ratione sui coloris videtur, ita commensuratur loco ratione suæ quantitatis. Sed corpus gloriosum ita subjectum erit spiritui, quòd poterit videri, et non videri, et præcipuè ab oculo non glorioso pro suæ libito voluntatis, ut in Christo patuit. Ergo ita quantitas subjicietur nutui spiritûs quòd poterit esse in parvo vel in magno loco, et habere parvam vel magnam quantitatem ad libitum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Physic., text. 30, quòd *omne quod est in loco, est in loco æquali sibi.* Sed corpus gloriosum erit in loco. Ergo erit in loco æquali sibi.

Præterea, eædem sunt dimensiones loci et locati, ut probatur in 4 Physic., ibid., et text. 76 et 77. Ergo si locus esset major locato, esset idem majus et minus seipso, quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quòd corpus non comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundùm quas corpus locatum circumscribitur ex contactu corporis locantis. Unde quòd corpus aliquod sit in minori loco quàm sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quòd quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor seipsâ. Quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo ex variatione quantitatis circa eamdem materiam; ut scilicet materia quæ primò subest magnæ quantitati, postea subsit parvæ. Et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes quòd quantitas eis subest ad nutum, ita quòd cùm voluerint, possint habere magnam quantitatem, et cùm voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse; quia nullus motus qui fit secundùm aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abjiciente à substantiâ. Et ideò in corporibus incorruptibilibus, scilicet cœlestibus, est solus motus localis, qui non est secundùm aliquid intrinsecum. Unde patet quòd mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi, et incorruptibilitati. Et præterea sequeretur quòd corpus gloriosum quandoque esset rarius, et quandoque spissius, quia cùm nihil dividi possit ab eo de materiâ suâ, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus, et quandoque sub magnis; et ita rarefieret et densaretur, quod non potest esse.

Alio modo potest intelligi quòd quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsâ per variationem sitûs; ita scilicet quòd partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantamcumque parvam quantitatem. Et hoc quidam posuerunt, dicentes quòd ratione suæ subtilitatis corpus gloriosum habebit quòd possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco : et similiter potest una pars esse intra aliam, in tantum quòd totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum alterius corporis; et sic ponunt quòd corpus Christi exivit de utero virginali, et intravit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse, tum quia corpus gloriosum non habebit quòd sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis, tum quia etiamsi haberet ut esset simul cum alio corpore, non tamen cum alio corpore glorioso, ut multi dicunt; tum quia repugnaret rectæ dispositioni corporis humani, quæ requirit determinatum situm, et distantiam partium. Unde nec per miraculum hoc unquàm fiet.

Et ideò dicendum quòd corpus gloriosum semper erit in loco sibi æquali.

Ad primum ergo dicendum quòd corpus Christi in altaris sacramento non est localiter, ut dictum est, 4, dist. 10, qu. 1, art. 1, ad 5, et 3 part., quæst. 77, art. 5.

Ad secundum dicendum quòd probatio Philosophi procedit ex hoc quòd una pars eâdem ratione subintraret aliam. Sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est in corp. art. Et ideò ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd corpus videtur ex hoc quod agit in visum; quòd autem agat in visum, vel non agat, nihil variat in ipso corpore. Et ideò non est inconveniens, si possit, quando vult, videri, et quando vult, non videri. Sed esse in loco non est actio aliqua procedens ab eo ratione suæ quantitatis, sicut videri ratione sui coloris. Et ideò non est simile.

Articulus vi. — *Utrùm corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impalpabile.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impalpabile. Gregorius enim dicit, in homil. in octavâ Paschæ, 25 in Evang., à princ. : *Corrumpi necesse est quod palpatur.* Sed corpus gloriosum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

2. Præterea, omne quod palpatur, resistit palpanti Sed quod potest simul esse cum alio, non resistit ei. Cùm ergo corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore, non erit palpabile.

3. Præterea, omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cùm ergo qualitates tangibiles non sint in excessu, sed reductæ ad maximam æqualitatem in corporibus gloriosis, videtur quòd non sint palpabilia.

Sed contra est quòd Dominus in corpore glorioso resurrexit; et tamen corpus palpabile habuit, ut patet Lucæ ult., 39 : *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet.* Ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

Præterea, hæc est hæresis Eutychii Constantino-

politani episcopi, ut Gregorius dicit, 14 lib. Moral., cap. 29, qui dixit quòd corpus nostrum in resurrectionis gloriâ erit impalpabile.

Respondeo dicendum quòd omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile, quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactûs : unde aer, ignis, et hujusmodi, sunt corpora tangibilia; sed palpabile ulteriùs addit quòd resistat tangenti : unde aer, qui nunquàm resistit transeunti per eum, sed est facillimæ divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quòd palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus, scilicet ex qualitatibus tangibilibus, et ex hoc quòd resistit tangenti, ut non pertranseatur. Et quia qualitates tangibiles sunt calidum et frigidum et hujusmodi, quæ non inveniuntur nisi in corporibus gravibus et levibus, quæ habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia ; ideò corpora cœlestia, quæ sunt secundùm naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia, et sic etiam nec palpabilia. Et hoc est quod Gregorius dicit, loc. cit., in arg. 2, quòd *corrumpi necesse est omne quod palpatur.* Corpus ergo gloriosum habet à naturâ suâ qualitates quæ sunt natæ immutare tactum; sed tamen quia corpus est omninò subjectum spiritui, in potestate ejus est ut secundùm eas immutet tactum, vel non immutet. Similiter etiam secundùm naturam ei competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quòd non possit esse cum eo simul in eodem loco; sed miraculosè hoc potest divinâ virtute contingere ad nutum ipsius, quòd sit cum alio corpore in eodem loco; et sic non resistet ei transeunti. Unde secundùm naturam suam palpabile est corpus gloriosum; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit, ut, cùm vult, non palpetur à corpore non glorioso. Et ideò Gregorius dicit, loc. cit., quòd *Dominus palpandam carnem præbuit, quam clausis januis introduxit, ut perfectè ostenderet, post resurrectionem corpus suum esse et ejusdem naturæ et alterius gloriæ.*

Ad primum ergo dicendum quòd incorruptibilitas gloriosi corporis non est ex naturâ componentium, secundùm quam omne quod palpatur necesse est corrumpi, ut ex dictis patet in corp. Et ideò non sequitur ratio.

Ad secundum dicendum quòd quamvis aliquo modo possit fieri quòd corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco; tamen corpus gloriosum habet in potestate suâ resistere cuilibet tangenti, cùm voluerit, et sic palpari potest.

Ad tertium dicendum quòd qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non sunt reductæ ad medium rei secundùm æquidistantiam ab extremis acceptam, sed ad medium proportionis, secundùm quòd optimè competit complexioni humanæ in singulis partibus. Et ideò tactus illorum corporum erit delectabilissimus, quia potentia semper delectatur in convenienti, et tristatur in excessu.

QUÆSTIO LXXXIV.

De agilitate corporum beatorum.— (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de agilitate beatorum corporum resurgentium.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrùm corpora gloriosa sint futura agilia; 2° utrùm movebuntur; 3° utrùm movebuntur in instanti.

Articulus primus. — *Utrùm corpora gloriosa sint futura agilia.* — (*S. Thom., 4, dist. 44, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se agile est, ad motum non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferentur post resurrectionem in nubibus *obviàm Christo in aera* ab angelis, ut dicit Glossa interl. et ord., 1 Thess. 4. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Præterea, nullum corpus quod movetur cum labore et pœnâ, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur; cùm motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturæ eorum ; aliàs moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Præterea, inter omnes operationes animales sensus est nobilior, et prior quàm motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas quæ perficiat ea ad sentiendum. Ergo nec debet eis attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

4. Præterea, natura dat diversis animalibus instrumenta dispositionis diversæ secundùm diversas virtutes ipsorum : unde non ejusdem dispositionis dat instrumenta animali tardo, et veloci. Sed Deus multò ordinatiùs operatur quàm natura. Cùm ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figurâ et quantitate, sicut modò, videtur quòd non habeat agilitatem aliam quàm modò habet.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 15, 13 : *Seminatur in infirmitate, resurget in virtute ;* Glossa interl., *id est, mobile et vivum.* Sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

Præterea, tarditas maximè videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa maximè erunt spiritualia, ut dicitur 1 Cor. 15. Ergo erunt agilia.

Respondeo dicendum quòd corpus gloriosum erit omninò subjectum animæ glorificatæ, non solùm ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritûs, quia hoc fuit etiam in corpore Adæ ; sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab animâ glorificatâ in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem : quæ quidem perfectio *dos glorificati corporis* dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solùm ut forma, sed etiam ut motor : et utroque modo oportet quòd corpus gloriosum animæ glorificatæ sit summè subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, in quantum est forma corporis, dans *esse* specificum ; ita per dotem agilitatis subjicitur ei, in quantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animæ.

Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintæ (id est, cœlesti) essentiæ, quæ tunc in corporibus gloriosis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum est, qu. 82, art. 1; et qu. 83, art. 1, et 2, dist. 12, qu. 1, art. 1, quòd non videtur conveniens. Unde melius estut attribuatur animæ, à quâ gloria in corpus emanat.

Ad primum ergo dicendum quòd corpora gloriosa dicuntur ferri ab angelis et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam, quæ corporibus gloriosis et ab angelis, et ab omnibus creaturis defertur.

Ad secundum dicendum quòd quantò virtus animæ moventis dominatur magis supra corpus, tantò minor est labor in motu, qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, et illi qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum spiritui moventi, minùs laborant in motu. Et quia post resurrectionem anima perfectè dominabitur corpori, tum propter perfectionem propriæ virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi ex redundantiâ gloriæ ab animâ in ipsum, non erit aliquis labor in motu sanctorum; et sic dici poterunt corpora sanctorum agilia.

Ad tertium dicendum quòd per dotem agilitatis corpus gloriosum reddetur habile non solùm ad motum localem, sed etiam ad sentiendum, et ad omnes alias animæ operationes exequendas.

Ad quartum dicendum quòd sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversæ dispositionis in figurâ et quantitate, ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quam nunc habeant, non quidem in figurâ et quantitate, sed in proprietate gloriæ quæ dicitur agilitas.

Articulus II. — *Utrùm sancti agilitate suâ nunquàm utentur ita quòd moveantur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sancti agilitate suâ nunquàm utentur, ita quòd moveantur, quia secundùm Philosophum, lib. 3 Physic., text. 6 et 14, *motus est actus imperfecti*. Sed in corporibus gloriosis nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Præterea, omnis motus fit propter indigentiam: quia omne quod movetur, movetur propter adeptionem alicujus finis. Sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indigentiam, quia, ut Augustinus (alius auctor) dicit, lib. de Spiritu et Animâ, cap. 63 et in Manuali, cap. 33, *ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles*. Ergo non movebuntur.

3. Præterea, secundùm Philosophum, 2 de Cœlo et Mundo, text. 64, 65 et 66, *illud quod participat divinam bonitatem sine motu, nobiliùs participat illam quàm quod participat illam cum motu*. Sed corpus gloriosum nobiliùs participat divinam bonitatem quàm aliquod aliud corpus. Cùm ergo quædam alia corpora omninò sine motu remaneant, sicut corpora cœlestia, videtur quòd multò fortiùs corpora humana.

4. Præterea, Augustinus dicit (quo loco non occurrit) quòd anima stabilita in Deo stabiliet corpus suum consequenter. Sed anima ita erit in Deo stabilita, quòd nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab animâ.

5. Præterea, quantò corpus est nobilius, tantò debetur ei locus nobilior: unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter cætera loca, ut patet Hebr. 7, 26: *Excelsior cœlis factus;* Glossa (interl., non hìc, sed sup. illud Heb. 1: *Ad dexteram majestatis*), *loco et dignitate;* et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eâdem ratione locum sibi convenientem secundùm mensuram suæ dignitatis. Sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam. Cùm ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquàm varietur neque in plus, neque in minus, quia erunt omninò tunc in termino, videtur quòd corpora eorum nunquàm de loco sibi determinato recedent; et ita non movebuntur.

Sed contra est quod dicitur Isa. 40, 31: *Current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient*. Et Sap. 3, 7: *Tanquàm scintillæ in arundineto discurrent*. Ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

Respondeo dicendum quòd corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere, quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum, quæ de terrâ resurgent, ad cœlum empyreum ascendent; sed etiam postquàm cœlos conscenderint, verisimile est quòd aliquando movebuntur pro suæ libito voluntatis; ut illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant, et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter relucebit: sensus enim non potest esse nisi præsentium, quamvis magis à longinquo possint sentire corpora gloriosa quàm non gloriosa. Nec tamen per motum aliquid deperibit eorum beatitudini, quæ consistit in visione Dei, quem ubique præsentem habebunt; sicut et de angelis dicit Gregorius, hom. 34 in Evang., inter med. et fin., quòd *intra Deum currunt, quòcumque mittantur*.

Ad primum ergo dicendum quòd localis motus non variat aliquid eorum quæ sunt intranea rei, sed solùm id quod est extra rem, scilicet locum. Unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantùm ad ea quæ sunt intra rem, ut dicitur in 8 Phys., text. 59, quamvis habeat imperfectionem respectu loci: quia dùm est in uno loco, est in potentiâ ad alium locum, quia non potest esse actu in pluribus locis simul, hoc enim solius Dei est. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriæ, sicut nec defectus quòd creatura est ex nihilo. Et ideò manebunt defectus hujusmodi in corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum quòd aliquis dicitur dupliciter indigere aliquo, scilicet simpliciter, et secundùm quid. Simpliciter quidem indiget aliquis eo sine quo non potest conservari in *esse*, vel in suâ perfectione; et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad hæc omnia sufficiet eis sua beatitudo. Sed secundùm quid indiget quis illo sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita benè, vel tali modo, et sic motus erit in beatis propter indigentiam; non enim poterunt manifestare virtutem motivam in seipsis experimento, nisi moveantur; hujusmodi enim indigentia nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem multò perfectiùs quàm corpora cœlestia, quod falsum est. Unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinæ bonitatis participationem (hanc enim habent per gloriam), sed ad demonstrandam virtutem animæ. Per motum autem corporum cœlestium non posset demonstrari virtus eorum, nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem et corruptionem, quod non competit illi statui. Et ideò ratio non procedit.

Ad quartum dicendum quòd localis motus nihil diminuit de stabilitate ab animâ stabilitâ in Deo, cùm non sit secundùm aliquid intrinsecum rei, ut dictum est in resp. ad 1.

Ad quintum dicendum quòd locus congruus unicuique glorioso corpori deputatus, secundùm gradum suæ dignitatis, pertinet ad præmium accidentale. Non tamen oportet quòd diminuatur aliquid de præmio, quandocumque est extra locum suum, quia locus ille non pertinet ad præmium, secundùm quòd actu continet corpus locatum (cum nihil influat in corpus gloriosum, sed magis recipiat splendorem ab eo), sed secundùm quòd est debitus pro meritis. Unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum suum.

Articulus III. — *Utrùm sancti moveantur in instanti.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sancti moveantur in instanti. Augustinus enim dicit, lib. ult. de Civ. Dei, cap. ult., parùm à princ., quòd *ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus*. Sed motus voluntatis, secundùm quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo et motus corporis erit in instanti.

2. Præterea, Philosophus, in 4 Physic., text. 71 et seq., probat quòd non fit motus per vacuum, quia oporteret aliquid moveri in instanti, quia vacuum non resistit aliquo modo mobili, resistit autem plenum; et sic nulla proportio in velocitate esset motûs qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno; cùm proportio motuum in velocitate sit secundùm proportionem resistentiæ quæ est in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates, quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat; sicut nec vacuum alteri corpori. Ergo si movetur, in instanti movebitur.

3. Præterea, virtus animæ glorificatæ quasi improportionaliter excedit virtutem animæ non glorificatæ. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in instanti.

4. Præterea, omne quod movetur æqualiter citò ad propinquum et distans, movetur in instanti. Sed motus corporis gloriosi est talis, quia ad quantùmcumque distans spatium moveatur, in tempore imperceptibili movetur: unde Augustinus dicit in quæstionibus de resurrectione, epist. 102, al. 49, quæst. 1, cir. med., quòd *corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis*. Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

5. Præterea, omne quod movetur, vel movetur in tempore, vel in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore, quia tunc tempus non erit, ut dicitur Apoc. 10. Ergo motus ille erit in instanti.

Sed contra, in motu locali spatium, et motus, et tempus, simul dividuntur, ut demonstrativè probatur in 6 Physic., text. 37 et seq. Sed spatium quod transit corpus gloriosum per suum motum, est divisibile. Ergo et motus divisibilis est, et tempus divisibile. Instans autem non dividitur. Ergo et motus ille non erit in instanti.

Præterea, non potest esse aliquid simul totum in uno loco, et partim in alio, quia sequeretur quòd altera pars esset in duobus locis simul, quod esse non potest. Sed omne quod movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem*, ut ostensum est in 6 Physic., text. 32; omne autem quod motum est, totum est in termino ad quem est motus, non autem potest esse quòd simul moveatur, et motum sit. Sed omne quod movetur in instanti, simul movetur, et motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt quòd corpus gloriosum transit de uno loco in alium, sine hoc quòd pertranseat medium; sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium, sine hoc quòd pertranseat medium, et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut et voluntatis. Sed hoc non potest stare, quia corpus gloriosum nunquàm perveniet ad dignitatem (1) naturæ spiritualis, sicut nunquàm desinet esse corpus. Et præterea voluntas, cùm dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro locorum illorum essentialiter continetur, sed dirigitur in unum locum, postquàm fuerit directa per intentionem ad alium; et pro tanto dicitur moveri de loco ad locum.

Et ideò alii dicunt quòd corpus gloriosum habet de proprietate naturæ suæ, quia corpus est, quòd pertranseat medium, et ita quòd moveatur in tempore; sed virtute gloriæ, quâ habet infinitatem quamdam supra virtutem naturaæ, habet quòd possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse, quia implicat in se contradictionem, quod sic patet. Sit aliquod corpus quod moveatur ab A in B, et corpus motum sit Z; constat quòd Z, quamdiù est totum in A, non movetur; similiter nec quando est totum in B, quia tunc motum est. Ergo si aliquando movetur, oportet quòd neque sit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nusquàm est, vel est partim in A, et partim in B, vel totum in alio loco medio, putà in C, vel partim in A et C, vel partim in C et B. Sed non potest poni quòd nusquàm sit, quia sic esset aliqua quantitas dimensiva non habens situm, quod est impossibile; neque potest poni quòd sit partim in A, et partim in B, et non sit in medio aliquo modo; quia cùm B sit locus distans ab A, sequeretur in medio interjacente quòd pars Z quæ est in B, non esset continua parti quæ est in A. Ergo restat quòd vel sit totum in C, vel partim in eo, partim in alio loco, quod ponetur medium inter C et A, putà D; et sic de aliis. Ergo oportet quòd Z non perveniat de A in B, nisi priùs sit in omnibus mediis. Nisi dicatur quòd pervenit de A in B, et nunquàm movetur; quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Et eadem ratio est de quâlibet mutatione quæ habet duos contrarios terminos, quorum utrumque est aliquid positivè; secùs autem est de illis mutationibus quæ habent unum terminum tantùm positivum, et alterum puram privationem, quia inter affirmationem et negationem, seu privationem, non est aliqua determinata distantia: unde quod est in negatione, potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, vel è converso, ratione alicujus quod causat alterum eorum, vel disponit ad ea; et sic dùm id quod movetur, est totum sub negatione, mutatur in affirmationem, et è contrario: unde etiam in eis mutari præcedit mutatum esse, ut probatur in 6 Physic., text. 40 et seq. Nec est simile de motu angeli, quia esse in loco æquivocè dicitur de corpore et de angelo. Et sic patet quòd nullo modo potest esse quòd aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium, nisi transeat omnia media.

Et ideò alii hoc concedunt; sed tamen dicunt quòd corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quòd corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis simul, vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus mediis locis, quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt quòd quamvis sit idem instans secundùm rem, tamen differt ratione; sicut punctus, ad quem terminantur diversæ lineæ. Sed hoc non sufficit, quia instans mensurat hoc quod est in instanti, secundùm rem, non secundùm quod consideratur. Unde diversa consideratio instantis non facit quòd instans possit mensurare illa quæ non sunt simul tempore; sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quòd sub uno puncto loci contineantur quæ sunt distantia situ.

Et ideò alii probabiliùs dicunt quòd corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem; et tamen quòd unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quàm aliud, quia tempus, quantùmcumque parvum accipiatur, est infinitum divisibile.

Ad primum ergo dicendum quòd *illud quod parùm deest, quasi nihil deesse videtur*, ut dicitur in 2 Physic., text. 56; ideò dicimus, *statim facio*, quod post modicum tempus fiet; et per hunc modum loquitur Augustinus, quòd *ubicumque erit voluntas, ibi erit statim corpus*.

Vel dicendum quòd voluntas nunquàm erit inordinata in beatis. Unde nunquàm volent corpus suum esse alicubi in aliquo instanti in quo non possit ibi esse; et sic quodcumque instans voluntas determinabit, in eo corpus erit in illo loco quem voluntas determinavit.

Ad secundum dicendum quòd quidam contradixerunt illi propositioni quam Philosophus inducit in parte illâ, ut Commentator ibidem dicit, dicentes quòd non oportet esse proportionem totius motûs ad totum motum secundùm proportionem resistentis medii ad aliud medium resistens; sed oportet quòd secundùm proportionem mediorum, per quæ transitur, attendatur proportio retardationum, quæ accidunt in motibus ex resistentiâ medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoriâ moventis supra mobile, etiamsi nihil resistat ex parte medii; sicut patet in corporibus cœlestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstet motui ipsorum; et tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato secundùm proportionem potentiæ moventis ad mobile. Et ita patet quòd etiamsi ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quòd moveatur in instanti, sed quòd nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione prædictâ moventis ad mobile, quia motus non retardatur.

Sed hæc responsio, ut Commentator ibidem dicit, procedit ex falsâ imaginatione, quâ quis imaginatur quòd tarditas quæ causatur ex resistentiâ medii, sit aliqua pars motûs addita motui naturali, qui habet quantitatem secundùm proportionem moventis ad mobile; sicut una linea additur lineæ, ratione cujus accidit in lineis quòd non remaneat eadem proportio totius ad totam lineam, quæ erat linearum additarum ad invicem; ut sic etiam non sit eadem proportio totius motûs ad totum motum sensibilem, quæ est retardationum contingentium ex resistentiâ medii. Quæ quidem imaginatio falsa est, quia quælibet pars mo-

(1) Ita cum veteribus exemplis edit. Patav. Nicolaius, *nobilitatem*; in textu et in margine, insinuat legendum, *mobilitatem*.

tûs habet tantùm de velocitate, quantùm totus motus. Non autem quælibet pars lineæ habet tantùm de quantitate dimensivæ, quantùm habet tota linea. Unde tarditas vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem ejus, quod de lineis non contingit : et sic tarditas addita motui non facit aliam partem motûs; sicut in lineis accidebat quod additum est, pars totius lineæ.

Et ideò ad intelligendam probationem Philosophi, ut commentator ibidem exponit, sciendum est quòd oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem, et resistentiam medii, per quod est motus, et cujuscumque alterius resistentis, ita quòd accipiatur quantitas tarditatis totius motûs secundùm proportionem virtutis moventis ad mobile resistens quocumque modo, vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim semper quòd mobile resistat aliquo modo moventi, cùm movens et motum, agens et patiens, in quantum hujusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, sicut patet in motibus violentis; vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis : cujusmodi resistentia invenitur etiam corporum cœlestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantùm, et non ex seipso; sicut patet in motu naturali gravium et levium, quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem; est enim forma impressio generantis, quod est motor ex parte gravium et levium. Ex parte autem materiæ non invenitur aliqua resistentia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci; quia locus non debetur materiæ, nisi secundùm quòd sub dimensionibus consistens perficitur formâ naturali. Unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii; quæ quidem resistentia est motui eorum connaturalis. Quandoque autem est resistentia ex utroque, sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistentia nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus cœlestibus, tunc tempus motûs mensuratur secundùm proportionem motoris ad mobile; et in talibus non procedit ratio Philosophi, quia remoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistentia ex parte medii tantùm, accipitur mensura temporis secundùm impedimentum quod est ex medio solùm; unde si subtrahatur omninò medium, nullum impedimentum remanebit; et sic vel movebitur in instanti, vel æquali tempore movebitur secundùm vacuum spatium, et plenum, quia dato quòd moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliquâ proportione se habebit ad tempus in quo movetur per plenum. Possibile est autem imaginari aliud corpus in eâdem proportione subtilius corpore quo spatium plenum erat, quo si aliud spatium æquale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum, sicut primò per vacuum; quia quantùm additur ad subtilitatem medii, tantùm subtrahitur de quantitate temporis; et quantò est magis subtile, minùs resistit. Sed in aliis motibus, in quibus est resistentia ex ipso mobili, et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundùm proportionem moventis potentiæ ad resistentiam mobilis et medii simul. Unde dato quòd totaliter medium subtrahatur, vel non impediat, non sequitur quòd motus sit in instanti, sed quòd tempus motûs mensuretur tantùm ex resistentiâ mobilis. Neque erit inconveniens, si per idem tempus movetur per vacuum, et per plenum aliquo subtilissimo corpore imaginato, quia determinata subtilitas medii quantò est major, tantò est nata facere tarditatem minorem in motu. Unde potest imaginari tanta subtilitas, quòd erit nata facere minorem tarditatem quàm sit illa tarditas quam facit resistentia mobilis : et sic resistentia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum. Patet ergo quòd quamvis medium non resistat corporibus gloriosis, secundùm hoc quòd possunt esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominùs motus eorum non erit, in instanti, quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi, ex hoc ipso quòd habet determinatum situm, sicut de corporibus cœlestibus dictum est, hìc, sup.

Ad tertium dicendum quòd quamvis virtus animæ glorificatæ excedat inæstimabiliter virtutem animæ non glorificatæ, non tamen excedit in infinitum, quia utraque virtus est finita : unde non sequitur quòd moveat in instanti. Si tamen esset simpliciter infinitæ virtutis, non sequeretur quòd moveret in instanti, nisi superaretur totaliter resistentia quæ est ex parte mobilis. Quamvis autem resistentia quâ mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad talem motum ratione inclinationis ad contrarium motum, possit à movente infinitæ virtutis totaliter superari, tamen resistentia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab eo *esse* in tali loco vel tali situ. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis, et tantò magis, quantò albedo magis distat à nigredine, ita corpus resistit alicui loco per hoc quòd habet locum oppositum; et tantò est major resistentia, quantò est distantia major. Non autem potest à corpore removeri quòd sit in aliquo loco vel situ, nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus vel situs : unde quamdiù manet in naturâ corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum nunquàm suam corporeitatem amittet : unde nunquàm in instanti moveri poterit.

Ad quartum dicendum quòd par celeritas in verbis Augustini est intelligenda quantùm ad hoc quòd est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et tempus totius motûs est imperceptibile.

Ad quintum dicendum quòd quamvis post resurrectionem non erit tempus, quod est numerus motûs cœli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quocumque motu.

QUÆSTIO LXXXV.

De claritate corporum beatorum. — *(In tres articulos divisa.)*

Deinde considerandum est de claritate corporum beatorum resurgentium.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrùm claritas inerit corporibus gloriosis; 2° utrùm claritas illa videri poterit ab oculo non glorioso; 3° utrùm corpus gloriosum necessariò videbitur à corpore non glorioso.

Articulus primus.— *Utrùm corporibus gloriosis claritas conveniet.* (*S. Thom.*, 4, *dist.* 45, *qu.* 11, *art.* 4, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd corporibus gloriosis claritas non conveniet, quia, sicut dicit Avicenna, in 6 Naturalium, part. 3, cap. 2, *omne corpus luminosum constat ex partibus perviis.* Sed partes corporis gloriosi non erunt perviæ, cùm in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus et ossibus. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

2. Præterea, omne corpus lucidum occultat illud quod est post se : unde unum luminare post aliud eclipsatur; flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se. Sed corpora gloriosa non occultabunt illud quod intra ea continetur : quia, ut dicit Gregorius, super illud Job 28 : *Non adæquabitur ei aurum et vitrum*, lib. 18 Moral., cap. 27, inter princ. et med., *ibi* (scilicet in cœlesti patriâ) *uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet; patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia.* Ergo corpora illa non erunt lucida.

3. Præterea, lux et color contrariam dispositionem requirunt in subjecto, quia *lux est extremitas perspicui in corpore non terminato*, *sed color in corpore terminato*, ut patet in libro de Sensu et Sensato, cap. 3, parùm à princ. Sed corpora gloriosa erunt colorata, quia, ut dicit Augustinus, 22 de Civ. Dei, cap. 19, parùm à princ., *pulchritudo corporis est partium convenientia cum quâdam coloris suavitate*; pulchritudo au-

tem corporibus gloriosis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida,

4. Præterea, si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quòd sit æqualis in omnibus partibus corporis, sicut omnes partes erunt ejusdem impassibilitatis, et subtilitatis, et agilitatis. Sed hoc non est conveniens, quia una pars habet majorem dispositionem ad claritatem quàm alia, sicut oculi quàm manus, et spiritus quàm ossa, et humores quàm caro vel nervus. Ergo videtur quòd non debeant illa corpora esse lucida.

Sed contra est quod dicitur Matth. 13, 43 : *Fulgebunt justi, sicut sol in regno Patris eorum;* et Sap. 3, 7 : *Fulgebunt justi, et tanquàm scintillæ in arundineto discurrent.*

Præterea, 1 Corinth. 15, 43, dicitur : *Seminatur in ignobilitate, surget in gloriâ;* quod ad claritatem pertinet, ut patet per antecedentia, ubi corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum. Ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

Respondeo dicendum quòd corpora sanctorum fore lucida post resurrectionem, ponere oportet propter auctoritatem Scripturæ, quæ hoc promittit. Sed claritatis hujus causam quidam attribuunt quintæ (id est, cœlesti) essentiæ, quæ tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc est absurdum, ut sæpè dictum est, qu. 84, art. 1, ideò melius est ut dicatur quòd claritas illa causabitur ex redundantiâ gloriæ animæ in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis. Et ideò claritas quæ est in animâ spiritualis, recipitur in corpore ut corporalis. Et ideò secundùm quòd anima erit majoris claritatis secundùm majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apostolum, 1 Corinth. 15. Et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animæ, sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ùt Gregorius dicit super illud Job 28 : *Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum*, loc. cit. in arg. 2.

Ad primum ergo dicendum quòd Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex naturâ componentium claritatem. Sic autem non habebit corpus gloriosum, sed magis ex merito virtutis.

Ad secundum dicendum quòd Gregorius comparat corpora gloriosa auro propter claritatem, et vitro propter hoc quòd translucebunt. Unde videtur dicendum quòd erunt simul pervia et clara; quòd enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc quòd claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum; densitas autem repugnat pervietati. Sed tunc claritas erit ex aliâ causâ, ut dictum est in corp. art. Densitas autem corporis gloriosi pervietatem non tollit ab eis, sicut nec densitas vitri à vitro. Quidam tamen dicunt quòd comparantur vitro, non quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem, quia sicut illud quod in vitro clauditur, apparet, ita animæ gloria, quæ in corpore glorioso claudetur, non latebit. Sed primum melius est, quia magis per illud salvatur dignitas corporis gloriosi, et magis consonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum quòd corporis gloria naturam non tollet, sed perficiet. Unde color qui debetur corpori ex naturâ suarum partium, remanebit in eo; sed superaddetur claritas ex gloriâ animæ; sicut etiam videmus corpora colorata ex naturâ suî, solis splendore relucere, vel ex aliquâ aliâ causâ extrinsecâ seu intrinsecâ.

Ad quartum dicendum quòd sicut gloriæ claritas redundat ab animâ in corpus secundùm suum modum, et ibi est alio modo quàm sit in animâ, ita in quamlibet partem corporis redundabit secundùm suum modum. Unde non est inconveniens quòd diversæ partes habeant diversimodè claritatem, secundùm quòd sunt diversimodè dispositæ ex suâ naturâ ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus corporis, respectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

ARTICULUS II. — *Utrùm claritas corporis gloriosi possit videri à non glorioso oculo.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd claritas corporis gloriosi non possit videri à non glorioso oculo. Oportet enim esse proportionem visibilis ad visum. Sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndam claritatem gloriæ, cùm sit alterius generis quàm claritas naturæ. Ergo corporis gloriosi claritas non videbitur ab oculo non glorioso.

2. Præterea, claritas corporis gloriosi erit major quàm nunc sit claritas solis, quia etiam claritas solis erit tunc major quàm modò sit, ut dicitur Isaiæ 30, et multò major erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol et totus mundus claritatem majorem accipiet. Sed oculus non gloriosus non potest inspicere solem in rotâ suâ, propter magnitudinem claritatis. Ergo minùs poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

3. Præterea, visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi læsio sit aliqua in oculo. Sed claritas corporis gloriosi opposita oculis non gloriosis, non necessariò videtur ab eis, quod patet de discipulis, qui corpus Domini post resurrectionem viderunt, claritatem ejus non intuentes. Ergo claritas illa non erit visibilis ab oculo non glorioso.

Sed contra est quod Glossa interl., Philip. 3, super illud : *Configuratum corpori claritatis suæ*, dicit : *Assimilabitur claritati quam habuit in transfiguratione.* Sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis : Ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

Præterea, impii videntes gloriam justorum ex hoc torquebuntur in judicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. 5. Sed non plenè viderent gloriam ipsorum, nisi claritatem corporum inspicerent. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd claritas corporis gloriosi non poterit videri ab oculo non glorioso, nisi fortè per miraculum. Sed hoc non potest esse, nisi claritas illa æquivocè diceretur, quia lux secundùm id quod est, nata est movere visum; et visus secundùm id quod est, natus est percipere lumen, sicut verum se habet ad intellectum, et bonum ad affectum; unde si esset aliquis visus qui non posset percipere aliquam lucem omninò, vel ille visus diceretur æquivocè, vel lux illa; quod non potest in proposito dici, quia sic per hoc quòd dicuntur gloriosa corpora futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem esse in cœlo, nihil notificat ei qui non novit nisi canem qui est animal. Et ideò dicendum est quòd claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

Ad primum ergo dicendum quòd gloriæ claritas erit alterius generis quàm claritas naturæ quantùm ad causam, sed non quantùm ad speciem. Unde sicut claritas naturæ ratione speciei suæ est proportionata visui, ita et claritas gloriosa.

Ad secundum dicendum quòd sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid passione naturæ, sed solùm passione animæ, ita ex proprietate gloriæ non agit nisi actione animæ. Claritas autem intensa non offendit visum, in quantum agit actione animæ, sed secundùm hoc magis delectat; offendit autem, in quantum agit actione naturæ, calefaciendo et dissolvendo organum visûs, et disgregando spiritus. Et ideò claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de suî naturâ non offendit visum, sed demulcet; propter quod claritas illa comparatur claritati jaspidis, Apocal. 21.

Ad tertium dicendum quòd claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis, et ideò voluntati subdetur, ut secundùm ejus imperium videatur vel non videatur, et ideò in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam, vel occultare. Et hæc fuit opinio Præpositivi.

ARTICULUS III. — *Utrùm corpus gloriosum necessariò videbitur à corpore non glorioso.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus gloriosum necessariò videbitur à corpore non glo-

riosa, quia corpora gloriosa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifestat se, et alia. Ergo corpora gloriosa necessariò videbuntur.

2. Præterea, omne corpus quod occultat alia corpora post se existentia, de necessitate visu percipitur, ex hoc ipso quòd alia quæ sunt post, occultantur. Sed corpus gloriosum occultabit visui alia corpora post se existentia, quia erit corpus coloratum. Ergo et de necessitate videbitur.

3. Præterea, sicut quantitas est de his quæ insunt corpori, ita et qualitas per quam videtur. Sed quantitas non suberit voluntati, ut corpus gloriosum possit esse majoris quantitatis vel minoris. Ergo nec qualitas per quam visibile est, ut possit non videri.

Sed contra est quòd corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi post resurrectionem. Sed corpus Christi post resurrectionem non necessariò videbatur; imò disparuit ab oculis discipulorum in Emmaüs, ut dicitur Luc. ult. Ergo et corpus glorificatum non necessariò videbitur.

Præterea, ibi erit summa obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri vel non videri secundùm voluntatem animæ.

Respondeo dicendum quòd visibile videtur, secundùm quòd agit in visum. Ex hoc autem quòd aliquid agit vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso. Unde sine mutatione alicujus proprietatis quæ sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quòd videatur et non videatur. Unde in potestate glorificatæ animæ erit quòd corpus suum videatur vel non videatur; sicut et quælibet actio alia corporis in animæ potestate erit: aliàs corpus gloriosum non esset instrumentum summè obediens principali agenti.

Ad primum ergo dicendum quòd claritas illa obediet corpori glorioso, ut possit eam ostendere vel occultare.

Ad secundum dicendum quòd color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi in quantum immutat visum, quia visus non potest immutari simul duobus coloribus, ut utrumque perfectè inspiciat. Color autem corporis gloriosi erit in perfectâ potestate animæ, ut per ipsum vel immutet visum, vel non immutet. Et ideò erit in potestate ejus ut corpus quod est post se, occultet vel non occultet.

Ad tertium dicendum quòd quantitas est inhærens ipsi corpori glorioso; neque posset quantitas immutari ad imperium animæ sine mutatione intrinsecâ corporis gloriosi, quæ impassibilitati ejus repugnaret. Et ideò non est simile de quantitate et visibilitate, quia (1) etiam qualitas illa per quam est visibile, non potest subtrahi ad imperium animæ; sed actio illius qualitatis suspendetur, et sic occultabitur corpus ad imperium animæ.

QUÆSTIO LXXXVI.

De conditionibus corporum damnatorum resurgentium. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de conditionibus corporum damnatorum resurgentium.

Circa quod quæruntur tria: 1° utrùm corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent; 2° utrùm eorum corpora erunt corruptibilia; 3° utrùm erunt impassibilia.

Articulus primus. — *Utrùm corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent.* — (*S. Th., 4, dist. 44, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quòd corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. Illud enim quod in pœnam peccati inductum est, desinere non debet, nisi peccato remisso. Sed membrorum defectus, qui accidunt per mutilationem, in pœnam peccati inducti sunt; et similiter etiam omnes aliæ deformitates corporales. Ergo à damnatis, qui peccatorum remissionem non sunt consecuti, in resurrectione non removebuntur.

2. Præterea, sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam felicitatem, sic et resurrectio impiorum erit ad ultimam miseriam. Sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere possit; ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum vel miseriam pertineat. Hujusmodi autem sunt deformitates. Ergo, etc.

3. Præterea, sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita et tarditas. Sed à corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eâdem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra, 1 ad Cor. 15, 52: *Mortui resurgent incorrupti;* Glossa interl.: *Mortui, id est, peccatores, vel generaliter omnes mortui resurgent incorrupti, id est sine aliquâ diminutione membrorum.* Ergo mali resurgent sine deformitatibus.

Præterea, in damnatis non erit aliquid quod sensum doloris in eis impediat. Sed ægritudo impedit sensum doloris, in quantum per eam debilitantur organa sentiendi; et similiter defectus membri impediret ne esset universalis dolor in corpore. Ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

Respondeo dicendum quòd in corpore humano potest esse deformitas dupliciter: uno modo ex defectu alicujus membri, sicut mutilatos turpes dicimus, deest enim eis debita proportio partium ad totum: et de tali deformitate nulli dubium est quòd in corporibus damnatorum non erit, quia omnia corpora tam bonorum quàm malorum integra resurgent.

Alio modo deformitas contingit ex indebitâ partium dispositione, vel ex indebitâ quantitate, vel qualitate, vel situ; quæ etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur: et de talibus deformitatibus, et similibus defectibus, sicut sunt febres, et aliæ hujusmodi ægritudines, quæ interdùm sunt deformitatis causæ, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit in Enchirid. cap. 92, ut in litterâ Magister dicit, 4, dist. 44.

Sed apud doctores modernos est duplex super hoc opinio.

Quidam enim dicunt quòd hujusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt, considerantes eorum damnationem, quâ ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici. In reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturæ perfectio quàm conditio quæ priùs fuit. Unde et qui infra perfectam ætatem decedunt, in staturâ juvenilis ætatis resurgent, ut supra dictum est, qu. 81, art. 1. Unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt, vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus vel deformitatibus reparabuntur, nisi peccati meritum impediat; et ita si aliquis cum defectibus vel deformitatibus resurget, hoc erit ei in pœnam. Modus autem pœnæ est secundùm mensuram culpæ. Contingit autem quòd aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subjectus, aliquas deformitates vel defectus habeat, quos non habuit aliquis damnandus, peccatis gravioribus irretitus. Unde si ille qui in hâc vitâ deformitates habuit, cum eis resurgat, sine quibus constat quòd resurget alius graviùs puniendus, qui eas in hâc vitâ non habuit, modus pœnæ non responderet quantitati culpæ; sed magis videretur aliquis puniri, pro pœnis quas in hoc mundo passus fuit, quod est absurdum.

Et ideò alii rationabiliùs dicunt quòd auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integrè reparabit. Unde quicquid defectûs vel turpi-

(1) Hiatum hìc esse putat Nicolaius, quem ita supplet: *Non est simile de quantitate et visibilitate; quia visibilitas extrinseca est visibili propter extrinsecum respectum ad videntem. Potest autem esse simile quantitate et qualitate quæ est causa visibilitatis ipsius, quia etiam qualitas illa, per quam est visibile, non potest*, etc.

tudinis ex corruptione, vel debilitate naturæ, sive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur; sicut febris, lippitudo, et similia. Defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas, et similia, in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludet.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm pœna in quolibet foro infligatur secundùm conditionem illius fori, pœnæ quæ in hâc vitâ temporali infliguntur pro aliquo peccato, temporales sunt, et ultra vitæ terminum non se extendunt. Et ideò quamvis peccatum non sit remissum damnatis; non tamen oportet quòd easdem pœnas ibi sustineant quas in hoc mundo sunt passi; sed divina justitia requirit ut ibi pœnis gravioribus in æternum crucientur.

Ad secundum dicendum quòd non est similis ratio de bonis et malis; eò quòd aliquid potest esse purè bonum, non autem purè malum. Unde sanctorum ultima felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitùs sint immunes; sed ultima malorum miseria non excludet omne bonum, quia *malum, si integrum sit, corrumpit seipsum*, ut Philosophus dicit, in 4 Ethic., cap. 5, ante med. Unde oportet quòd miseriæ damnatorum substernatur bonum naturæ in ipsis; quod est opus Conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suæ speciei reparabit.

Ad tertium dicendum quòd tarditas est de illis defectibus qui naturaliter consequuntur principia humani corporis, non autem deformitas; et ideò de eis non est similis ratio.

ARTICULUS II. — *Utrùm corpora damnatorum erunt incorruptibilia.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compositum ex contrariis necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur; aliàs non essent ejusdem speciei, et per consequens nec eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Præterea, si corpora damnatorum non erunt corruptibilia, aut hoc erit per naturam, aut per gratiam, aut per gloriam: non per naturam, quia sunt futura ejusdem naturæ cujus et nunc sunt; nec per gratiam, vel gloriam, quia talibus omninò carebunt. Ergo erunt corruptibilia.

3. Præterea, illis qui sunt in summâ miseriâ, subtrahere maximam pœnarum videtur inconveniens. Sed maxima pœnarum est mors, ut patet per Philosophum in 3 Ethic., cap. 6, à med. Ergo à damnatis, qui sunt in summâ miseriâ, mors removeri non debet. Ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 9, 6: *In diebus illis quærent homines mortem, et non invenient eam; desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.*

Præterea, damnati punientur in animâ et corpore pœnâ perpetuâ, Matthæi 25, 46: *Ibunt hi in supplicium æternum.* Sed hoc esse non posset, si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

Respondeo dicendum quòd cùm in omni motu oporteat esse aliquod principium motûs, dupliciter motus aliquis, vel mutatio, à mobili removetur: uno modo per hoc quòd deest principium motûs; alio modo per hoc quòd impeditur principium motûs. Corruptio autem mutatio quædam est. Unde dupliciter potest contingere ut corpus, quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo ex hoc quòd principium ad corruptionem movens totaliter tollitur, et hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cùm enim cœlum sit primum alterans per motum suum localem, et alia omnia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota, oportet quòd motu cœli cessante, nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare à naturali suâ proprietate. Et ideò post resurrectionem, cessante motu cœli, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit à suâ naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio. Unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt; et hoc deservit divinæ justitiæ, ut perpetuò viventes perpetuò puniantur, quod divina justitia requirit, ut infra dicetur, art. seq.; sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinæ providentiæ, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo contingit ex hoc quòd principium corruptionis impeditur; et hoc modo corpus Adæ incorruptibile fuit, quia contrariæ qualitates in hominis corpore existentes continebantur per gratiam innocentiæ ne ad dissolutionem corporis agere possent: et multò plus continebuntur in corporibus gloriosis, quæ erunt omninò subjecta spiritui. Et sic in corporibus beatorum post resurrectionem communem conjungentur duo modi prædicti incorruptibilitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd contraria, ex quibus corpora componuntur, sunt secunda principia ad corruptionem agentia. Primum enim agens est motus cœlestis: unde supposito motu cœli, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur, nisi sit aliqua causa potior impediens; sed motu cœli remoto, contraria, ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam, etiam secundùm naturam, ut patet ex dictis in corp. art. Cessationem autem motûs cœlestis non cognoverunt Philosophi. Unde pro infallibili habebant quòd corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundùm naturam.

Ad secundum dicendum quòd incorruptibilitas illa erit per naturam, non quòd sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet in corp.

Ad tertium dicendum quòd quamvis mors sit simpliciter maxima pœnarum, secundùm quid tamen nihil prohibet mortem esse in pœnarum remedium, et per consequens ablationem mortis in pœnarum augmentum. *Vivere* enim, ut dicit Philosophus 9 Ethic., cap. 9, à med., *videtur omnibus delectabile esse*, *eò quòd omnia esse appetunt. Non oportet autem* (ut ibidem dicitur) *accipere malam vitam*, *neque corruptam*, *neque quæ est in tristitiis.* Sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vitâ quæ est in tristitiis, ita et mors, quæ est privatio vitæ, simpliciter est pœnosa, et maxima pœnarum, in quantum subtrahit primum bonum, scilicet *esse*, cum quo alia subtrahuntur; sed in quantum privat malam vitam, et quæ est in tristitiis, est in remedium pœnarum, quas terminat: et per consequens mortis subtractio est in augmentum pœnarum, quas perpetuas facit.

Si autem dicatur mors esse pœnalis propter corporalem dolorem, quem sentiunt morientes, non est dubium quòd multùm majorem dolorem damnati continuè sustinebunt. Unde in perpetuâ morte esse dicuntur, sicut scriptum est in psal. 48, 15: *Mors depascet eos.*

ARTICULUS III. — *Utrùm corpora damnatorum sint futura impassibilia.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora damnatorum futura sint impassibilia, quia secundùm Philosophum, in 6 Topic., cap. 2, loco 19, *omnis passio magis facta abjicit à substantiâ.* Sed *à finito si semper aliquid abjiciatur*, *necesse est illud tandem consumi*, ut dicitur in 1 Physic., text. 37. Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia, et semper patientur, quandoque deficient et corrumpentur, quod falsum esse ostensum est art. præc. Ergo erunt impassibilia.

2. Præterea, omne agens assimilat sibi patiens. Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumit aliter ignis corpora, nisi in quantum ea sibi assimilans resolvit. Si ergo corpora damnatorum erunt passibilia, ab igne

quandoque consumentur; et sic idem quod prius.

3. Præterea, animalia quæ in igne sine corruptione dicuntur vivere, ut de salamandrâ dicitur, ab igne non affliguntur; animal enim (vel anima) dolore corporis non affligitur, nisi corpus aliquo modo lædatur. Si ergo corpora damnatorum in igne sine corruptione remanere possint, sicut et animalia prædicta, ut Augustinus, in lib. 21 de Civit. Dei, cap. 2 et 4, dicit, videtur quòd nullam afflictionem ibi sustinebunt; quod non esset, nisi eorum corpora impassibilia essent. Ergo, etc.

4. Præterea, si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione pervenit, ut videtur, superare debet omnem præsentem corporum dolorem, sicut et sanctorum jucunditas superabit omnem præsentem jucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in hâc vitâ animam à corpore separari. Ergo multò fortiùs si corpora illa futura sint passibilia, ex immensitate doloris animæ à corpore separabuntur; et sic corpora corrumpentur, quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 15, 52: *Et nos immutabimur;* Glossâ, interl.: *Nos boni tantummodò immutabimur gloriæ immutabilitate et impassibilitate.* Ergo non erunt corpora damnatorum impassibilia.

Præterea, sicut corpus cooperatur animæ ad meritum, ita cooperatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem prædictam non solùm anima, sed etiam corpus post resurrectionem præmiabitur. Ergo et simili ratione damnatorum corpora punientur; quod non esset, si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

Respondeo dicendum quòd principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumentur, erit divina justitia, quâ eorum corpora ad pœnam perpetuam sunt addicta. Sed divinæ justitiæ servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium, quia cùm pati sit recipere quoddam, duplex est modus passionis, secundùm quòd aliquid in aliquo recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in aliquo subjecto secundùm *esse* naturale materialiter, sicut calor ab igne recipitur in aere materialiter: et secundùm hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur *passio naturæ.* Alio modo aliquid recipitur in alio spiritualiter per modum intentionis cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere, et in pupillâ: et hæc receptio assimilatur illi receptioni quâ anima recipit similitudines rerum: unde secundùm hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur *passio animæ.* Quia igitur post resurrectionem, motu cœli cessante, non poterit aliquod corpus alterari à suâ naturali qualitate, ut dictum est art. præc., nullum corpus pati poterit passione naturæ: unde quantùm ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed cessante motu cœli, adhuc remanebit passio quæ est per modum animæ; quia et aer à sole illuminabitur, et colorum differentias deferet ad visum. Unde et secundùm hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur (1), ideò in corporibus damnatorum sensus pœnæ erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora verò gloriosa, etsi recipient aliquid, et quodammodò patientur in sentiendo, non tamen passibilia erunt, quia nihil recipient per modum afflictivi, vel læsivi, sicut recipient corpora damnatorum, quæ ob hoc passibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de illâ passione per quam transmutatur patiens à suâ naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est in corp. art.

(1) Ita communiter. An *patitur*, ut theologi volunt?

Ad secundum dicendum quòd similitudo agentis est dupliciter in patiente: uno modo per modum eumdem quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem; alio modo per modum diversum à modo quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus æquivocis, in quibus quandoque contingit quod in agente est forma spiritualiter, quæ in patiente materialiter recipitur, sicut forma quæ in domo facta per artificem, est materialiter in ipsâ, et in mente artificis est spiritualiter; quandoque verò è contrario est materialiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente; sicut albedo materialiter est in pariete, à quo recipitur, spiritualiter in pupillâ, et in medio deferente. Et similiter est in proposito, quia species quæ materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum; et sic ignis sibi assimilabit damnatorum corpora, nec tamen ea consumet.

Ad tertium dicendum quòd, secundùm Philosophum, in libro de Proprietatibus elementorum, aliquant. à princ., *nullum animal in igne vivere potest.* Galenus etiam, in libro de simplicibus Medicamentis, dicit quòd *nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur;* quamvis quandoque quædam corpora sint quæ ad horam in igne sine læsione permaneant, ut patet de ebeno. Quod autem inducitur de salamandrâ, non potest omninò esse simile, quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione, sicut corpora damnatorum in inferno. Neque tamen oportet quòd quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non lædentur, propter hoc ab igne non affligantur, quia sensible non solùm natum est delectare vel affligere sensum, secundùm quòd agit actione naturæ confortando vel corrumpendo organum, sed etiam secundùm quòd agit actione spirituali; quia quando sensibile est in debitâ proportione ad sentiendum, delectat; è contrario autem quando se habet in superabundantiâ vel defectu. Unde et colores medii, et voces consonantes sunt delectabiles; inconsonantes autem offendunt auditum.

Ad quartum dicendum quòd dolor non separat animam à corpore, secundùm quòd manet tantùm in potentiâ animæ, cujus est dolere, sed secundùm quòd ad passionem animæ mutatur corpus à suâ naturali dispositione; secundùm modum quo videmus quòd ex irâ corpus calescit, et ex timore frigescit: sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari à suâ naturali dispositione, ut ex dictis patet, art. præc. Unde quantuscumque sit dolor, animam à corpore non separabit.

QUÆSTIO LXXXVII.

De cognitione quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum et demeritorum. — (*In tres articulos divisa.*)

Post hæc agendum est de his quæ sequuntur resurrectionem: quorum prima consideratio erit de cognitione quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum et demeritorum; secunda de ipso judicio generali, ac tempore et loco in quo erit; tertia de judicantibus et judicatis; quarta de formâ in quâ judex veniet ad judicandum; quinta de statu mundi et resurgentium post judicium.

Circa primùm quæruntur tria: 1° utrùm cognoscet quilibet homo in judicio omnia peccata sua; 2° utrùm poterit quilibet legere omnia quæ sunt in conscientiâ alterius; 3° utrùm omnia merita et demerita uno intuitu quis videre poterit.

Articulus primus. — *Utrùm post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quæ fecit.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 43, *art. ult.*, *quæst.* 2 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd post resurrectionem non cognoscet quilibet omnia peccata quæ fecit. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriæ educitur. Sed homines post resurrectionem sua peccata non poterunt sensu percipere, quia jam transierunt; sensus autem est tantùm præsentium;

multa etiam peccata à memoriâ peccantis exciderunt, quæ non poterunt de thesauro memoriæ educi. Ergo non omnium peccatorum quæ fecit, resurgens cognitionem habebit.

2. Præterea, sicut in litterâ dicitur, 4, dist. 43, *libri conscientiæ quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur.* Sed in libris non potest aliquid legi, nisi ejus nota contineatur in libro : notæ autem quædam remanent peccatorum in conscientiâ, ut patet Rom. 2, in Glossâ Origen., sup. illud : *Testimonium reddente*, etc., quæ non videntur aliud esse quàm reatus vel macula. Cùm ergo multorum peccatorum macula et reatus, à multis sit deletus per gratiam, videtur quòd non omnia peccata quæ fecit, possit aliquis in suâ conscientiâ legere ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, *crescente causâ, crescit effectus.* Sed causa quæ facit nos dolere de peccatis, quæ ad memoriam revocamus, est charitas. Cùm ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta charitas, maximè de peccatis dolebunt, si ea illis ad memoriam revocabuntur : quod non potest esse, quia *fugiet ab eis dolor et gemitus* (1), Apoc. 21. Ergo peccata propria eis ad memoriam non revocabuntur.

4. Præterea, sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona quæ aliquando fecerunt, ita se habebunt resurgentes beati ad peccata quæ aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quæ aliquando fecerunt, non habebunt, quia per hoc eorum pœna multùm alleviaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quæ commiserunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 14, à med., quòd *quædam divina vis aderit, quâ fiet ut cuncta peccata ad memoriam revocentur.*

Præterea, sicut se habet humanum judicium ad testimonium exterius, ita se habet divinum judicium ad testimonium conscientiæ, ut patet 1 Reg. 16, 7 : *Homo videt ea quæ parent, Dominus autem intuetur cor.* Sed non posset perfectum judicium humanum esse de aliquo, nisi testes de omnibus de quibus judicandum est, testimonium deponerent. Ergo oportet, cùm divinum judicium sit perfectissimum, quòd conscientia teneat omnia de quibus judicandum est. Sed judicandum erit de omnibus bonis operibus et malis, 2 Cor. 5, 10 : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.* Ergo oportet quòd conscientia uniuscujusque retineat omnia opera quæ fecit, sive bona, sive mala.

Respondeo dicendum quòd sicut dicitur Rom. 2, 15, *in die illâ cùm judicabit Dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet ; et cogitationes erunt accusantes et defendentes.* Et quia oportet quòd testis, accusator, et defensor, in quolibet judicio habeant eorum notitiam quæ in judicio versantur, in illo autem communi judicio omnia opera hominum in judicium venient, oportet quòd omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat. Unde conscientiæ singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus judicium procedet : sicut etiam in judicio humano registris utimur. Et isti sunt libri de quibus Apoc. 20, 12, dicitur : *Libri aperti sunt ; et alius liber apertus est, qui est vitæ ; et judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libro secundùm opera ipsorum :* ut per libros qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit 20 de Civit. Dei, cap. 14, circa med., *significentur sancti novi et veteris Testamenti, in quibus Dei ostendit quæ mandata fieri jussisset.* Unde Richardus de Sancto-Victore, in tract. de judiciar. Potest., in med., dicit : *Erunt corda eorum quasi quædam canonum decreta.* Sed per librum vitæ, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiæ singulorum, quæ dicuntur singulariter liber unus, quia unâ virtute divinâ fiet ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur : et hæc vis, in quantum ad memoriam homini reducet sua facta, *liber vitæ* dicitur. Vel per primos libros conscientiæ intelliguntur, per secundum sententia judicis in ejus providentiâ descripta.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis multa merita et demerita à memoriâ exciderint, tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo maneat in suo effectu, quia merita quæ non sunt mortificata, manebunt in præmio quod eis redditur ; quæ autem mortificata sunt, manent in reatu ingratitudinis, quæ augetur ex hoc quòd homo post gratiam susceptam peccavit. Similiter etiam demerita quæ non sunt per pœnitentiam deleta, manent in reatu pœnæ, quæ eis debetur ; quæ autem pœnitentia delevit, manent in ipsâ pœnitentiæ memoriâ, quam simul cum aliis meritis in notitiâ habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare.

Et tamen, ut Augustinus dicit, loc. sup. cit., principaliter ad hoc divina vis operabitur.

Ad secundum dicendum quòd aliquæ notæ manent in conscientiis singulorum de operibus à se factis ; nec oportet quòd notæ istæ sint reatus tantùm, ut ex dictis patet in corp., ad 1.

Ad tertium dicendum quòd quamvis charitas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patriâ erunt ita perfusi gaudio, quòd dolor in eis locum habere non poterit : et ideò de peccatis non dolebunt, sed potiùs gaudebunt de divinâ misericordiâ, quâ eis peccata sunt relaxata ; sicut nunc etiam angeli gaudent de divinâ justitiâ, quâ fit ut deserti à gratiâ in peccatum ruant illi quos custodiunt ; quorum tamen saluti sollicitè invigilant.

Ad quartum dicendum quòd mali cognoscent omnia bona quæ fecerunt ; et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augmentabitur, quia maximus dolor est multa bona perdidisse : propter quod dicit Boetius, in 2 de Consol., prosâ 4, in princ., quòd *summum infortunii genus est fuisse felicem.*

ARTICULUS II. — *Utrùm quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientiâ alterius.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientiâ alterius. Resurgentium enim non erit limpidior cognitio quàm nunc sit angelorum, quorum æqualitas resurgentibus promittitur, Matth. 22. Sed angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quæ dependent à libero arbitrio : unde indigent locutione ad ea invicem innotescenda. Ergo resurgentes non poterunt inspicere ea quæ continentur in conscientiis aliorum.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur in se, aut in suâ causâ, vel in suo effectu. Sed merita, vel demerita, quæ continentur in conscientiâ alicujus, non poterit alius cognoscere in seipsis, quia solus Deus cordi illabitur, et secreta ejus intuetur ; similiter nec in causâ suâ, quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita vel demerita ; similiter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt, quorum nullus effectus remanebit, eis totaliter per pœnitentiam abolitis. Ergo non omnia quæ sunt in conscientiâ alicujus, poterit quilibet alius cognoscere.

3. Præterea, Chrysostomus dicit, hom. 31, sup. Epist. ad Hebr., vers. fin., ut supra habitum est, 4, dist. 17 : *Nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis depreceris, citiùs illa delebis ; si verò oblivisca-ris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, et in conspectu omnium amicorum et inimicorum, sanctorumque angelorum proferentur.* Ex hoc accipitur quòd illa publicatio pœna est negligentiæ, quâ homo confessionem prætermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

(1) Ita legitur Isa. 35, 10 ; loco autem cit. Apocal. : *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, nec dolor erit ultra.*

4. Præterea, solatium est alicui, si scit se habere multos socios in peccato, et minùs verecundatur inde. Si ergo quilibet peccatum alterius cognosceret, cujuslibet peccatoris erubescentia multùm minueretur, quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

Sed contra, super illud 1 Cor. 4 : *Illuminabit abscondita tenebrarum*, dicit Glossa interl. : Gesta et cogitata, bona et mala, tunc aperta erunt omnibus, et nota.

Præterea, omnium bonorum peccata præterita æqualiter erunt abolita. Sed quorumdam sanctorum peccata sciemus, sicut Magdalenæ, et Petri, et David. Ergo pari ratione aliorum peccata electorum scientur, et multò magis damnatorum.

Respondeo dicendum quòd in ultimo et in communi judicio oportet quòd divina justitia omnibus evidenter appareat, quæ nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnantis vel præmiantis justa esse non potest, nisi secundùm merita vel demerita proferatur. Et ideò sicut oportet quòd judex et assessor judicis merita causæ cognoscant ad hoc quòd justam sententiam proferant, ita oportet, ad hoc quòd justa sententia appareat, quòd omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia sicut cuilibet nota erit sua præmiatio, et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet, oportet quòd sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subjaceant. Et hæc probabilior et communior opinio, quamvis contrarium Magister in litterâ, 4, dist. 43, dicat, scilicet quòd peccata quæ sunt per pœnitentiam deleta, in judicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequeretur quòd nec etiam pœnitentia de peccatis illis perfectè cognoscatur, in quo multùm detraheretur sanctorum gloriæ, et laudi divinæ, quæ tam misericorditer sanctos liberavit.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia merita præcedentia, vel demerita, facient aliquam quantitatem in gloriâ vel miseriâ hominis resurgentis. Et ideò ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri, et præcipuè divinâ virtute ad hoc operante, ut sententia judicis justa omnibus appareat.

Ad secundum dicendum quòd merita vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet, art. præc., ad 1, vel etiam in seipsis per divinam virtutem; quamvis ad hoc virtus intellectûs creati non sufficiat.

Ad tertium dicendum quòd publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligentiæ, quæ committitur in omissione confessionis. Sed quòd peccata sanctorum revelentur, non poterit eis esse in erubescentiam, vel verecundiam, sicut nec Mariæ Magdalenæ est in confusionem quòd peccata ejus publicè in ecclesiâ recitantur, quia verecundia *est timor inglorialionis*, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 15, quæ in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam, propter pœnitentiam quam fecerunt; sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad quartum dicendum quòd ex hoc quòd peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur; sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vituperium magis agnoscens. Quòd enim ex tali causâ confusio minuatur, contingit ex hoc quòd verecundia respicit æstimationem hominum, quæ ex consuetudine redditur levior. Sed tunc confusio respiciet æstimationem Dei, quæ est secundùm veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantùm, sive multorum.

Articulus III. — *Utrùm omnia merita vel demerita, propria et aliena, uno intuitu ab aliquo videbuntur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia merita vel demerita, propria et aliena, ab aliquo uno intuitu videbuntur. Ea enim quæ sigillatim considerantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati sigillatim considerabunt sua peccata, et ea plangent : unde dicunt Sap. 5, 8 : *Quid nobis profuit superbia?* Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Topic., cap. 44, loco 33, quòd *non contingit simul plura intelligere.* Sed merita et demerita, propria et aliena, non videbuntur nisi intellectu. Ergo non poterunt simul omnia videri.

3. Præterea, intellectus damnatorum non erit post resurrectionem limpidior quàm nunc sit beatorum et angelorum, quantùm ad cognitionem naturalem, quâ cognoscunt res per species innatas. Sed tali cognitione angeli non vident plura simul. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta simul videre.

Sed contra, super illud Job 8 : *Induentur confusione*, dicit Glossa (ordin. Gregorii) : *Viso judice, mala omnia ante oculos mentis versabuntur.* Sed judicem subitò videbunt. Ergo similiter mala quæ commiserunt, et eâdem ratione omnia alia.

Præterea, Augustinus 20 de Civ. Dei, cap. 14, à med., habet pro inconvenienti quòd legatur aliquis liber materialis in judicio, in quo facta singulorum sunt scripta, eò quòd nullus valeat æstimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi posset. Sed similiter etiam non posset æstimari tempus, quantùm oporteret ponere ad considerandum omnia merita et demerita sua, et aliena, ab aliquo homine, si successivè diversa videat. Ergo oportet ponere quòd omnia simul videat unusquisque.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt quòd omnia merita et demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti : quod quidem de beatis facilè credi potest, quia omnia in Verbo videbunt; et sic non est inconveniens quòd simul plura videant; sed de damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possint Deum videre, et in eo omnia alia, est magis difficile.

Et ideò alii dicunt quòd mali simul omnia videbunt in genere peccata sua, et aliena, et hoc sufficit ad accusationem illam quæ debet esse in judicio, vel ad absolutionem : non autem videbunt omnia simul, descendendo ad singula. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini 20 de Civ. Dei, loc. sup. cit., qui dicit quòd omnia mentis intuitu enumerabunt: quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur.

Unde potest eligi media via, quòd singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divinâ virtute ad hoc adjuvante. Et hoc est quod dicit Augustinus, ibidem, quòd *mirâ celeritate cernentur.* Nec est hoc impossibile, quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentiâ.

Et per hoc patet responsio ad objecta in utramque partem.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De judicio generali, tempore, et loco in quo fiet. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de judicio generali, tempore et loco in quo fiet.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° utrùm generale judicium sit futurum; 2° utrùm quantùm ad disceptationem fiet per vocalem locutionem; 3° utrùm fiet tempore ignoto; 4° utrùm fiet in valle Josaphat.

Articulus primus. — *Utrùm generale judicium sit futurum.* — (*S. Th., 4, dist. 47, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd generale judicium non sit futurum, quia, ut dicitur Nahum 1, 9, secundùm vers. Septuaginta, *non judicabit Deus bis in idipsum* (1). Sed nunc Deus judicat de singulis hominum operibus, cùm post mortem unicuique pœnas vel præmia pro meritis tribuit, et dùm etiam

(1) Vulgata, *non consurget duplex tribulatio.*

quosdam in hâc vitâ pro bonis vel malis operibus præmiat vel punit. Ergo videtur quòd non sit aliud judicium futurum.

2. Præterea, in nullo judicio executio sententiæ præcedit judicium. Sed sententia divini judicii quoad homines est de adeptione regni, vel exclusione à regno, ut patet Matth. 25. Ergo cum modò aliqui adipiscantur regnum æternum, et quidam excludantur ab ipso perpetuò, videtur quòd aliud judicium non sit futurum.

3. Præterea, propter hoc aliqua in judicium oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo, etc.

Sed contra, Matth. 12, 41, dicitur : *Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione istâ, et condemnabunt eam.* Ergo post resurrectionem aliquod judicium fiet.

Præterea, Joan. 5, 29, dicitur : *Procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ ; qui verò mala egerunt, in resurrectionem judicii.* Ergo videtur quòd post resurrectionem aliquod judicium sit futurum.

Respondeo dicendum quòd sicut operatio pertinet ad rerum principium, quo producuntur in *esse*, ita judicium pertinet ad terminum, quo res ad finem suum perducentur. Distinguitur autem duplex Dei operatio : una quâ res primitùs in *esse* produxit, instituens naturam, et distinguens ea quæ ad completionem ipsius pertinent ; à quo quidem opere Deus dicitur quievisse, Genes. 2. Alia ejus operatio est quâ operatur in gubernatione creaturarum ; de quâ Joan. 5, 17 : *Pater meus usque modò operatur, et ego operor.* Et ita etiam duplex ejus judicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum, quod respondet operi gubernationis, quæ sine judicio esse non potest : per quod quidem judicium unusquisque singulariter pro suis operibus judicatur, non solùm secundùm quòd sibi competit, sed etiam secundùm quòd competit gubernationi universi. Unde differtur unius præmiatio pro utilitate aliorum, ut patet Hebr. 11, et pœnæ unius ad profectum alterius cedunt. Unde necesse est ut sit aliud judicium universale correspondens ex adverso primæ rerum productioni in *esse*, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediatè à Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundùm seipsum. Unde et in illo judicio apparebit manifestè divina justitia quantùm ad omnia, quæ nunc ex hoc occultantur quòd interdùm de uno disponitur ad utilitatem aliorum, aliter quàm manifesta opera exigere videantur. Unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum à malis, quia ulteriùs non erit locus ut mali per bonos, vel boni per malos, proficiant ; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoadusque status hujus vitæ per divinam providentiam gubernatur.

Ad primum ergo dicendum quòd quilibet homo et est singularis quædam persona, et est pars totius generis humani : unde et duplex ei judicium debetur : unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quæ in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantùm ; aliud judicium debet esse de eo, secundùm quòd est pars totius humani generis ; sicut aliquis judicari dicitur secundùm humanam justitiam, etiam quando judicium datur de communitate, cujus ipse est pars. Unde et tunc quando fiet universale judicium totius humani generis per universalem separationem bonorum à malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen Deus judicabit *bis in idipsum*, quia non duas pœnas pro uno peccato inferet, sed pœna quæ ante judicium completè inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur, postquàm impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul.

Ad secundum dicendum quòd propria sententia illius generalis judicii est universalis separatio bonorum à malis, quæ illud judicium non præcedet ; sed etiam nunc quoad particularem sententiam uniuscujusque, non plenè præcessit judicii effectus, quia etiam boni ampliùs post judicium præmiabuntur, tum ex gloriâ corporis adjunctâ, tum ex numero sanctorum completo ; et mali etiam plus torquebuntur ex adjunctâ pœnâ corporis, et impleto in pœnis numero damnatorum, quia quantò cum pluribus ardebunt, tantò magis ardebunt.

Ad tertium dicendum quòd universale judicium magis directè respicit universalitatem hominum quàm singulos judicandorum, ut dictum est in corp. art. Quamvis ergo cuilibet homini ante judicium erit certa notitia de suâ damnatione vel præmio, non tamen omnibus omnium damnatio vel præmium innotescet. Unde judicium universale necessarium erit.

Articulus ii. — *Utrùm judicium fiet per locutionem vocalem.*

Ad secundum sic proceditur. 1 Videtur quòd judicium illud, quantùm ad disceptationem et sententiam, fiet per locutionem vocalem, quia, ut Augustinus dicit 20 de Civ. Dei, cap. 1, ante med., *per quot dies futurum hoc judicium tendatur, incertum est.* Sed non esset incertum, si illa quæ in judicio dicuntur futura, tantùm mentaliter complerentur. Ergo judicium illud vocaliter fiet, et non solùm mentaliter.

2. Præterea, Gregorius dicit, lib. 26 Moral., cap. 20, inter princ. et med. (et habetur in litterâ, 4, dist. 47) : *Illi saltem verba judicis audient qui ejus fidem verbo tenuerunt.* Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori, quia sic omnes verba judicis audient, quia omnibus et bonis et malis, nota erunt omnia facta aliorum. Ergo videtur quòd judicium illud vocaliter peragetur.

3. Præterea, Christus secundùm formam hominis judicabit, in quâ corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo eâdem ratione videtur quòd corporali voce loquetur, ut ab omnibus audiatur.

Sed contra, Augustinus dicit 20 de Civ. Dei, cap. 14, à med., quod liber vitæ, de quo Apocal. 20, *quædam vis intelligenda est divina, quâ fiet ut cuique opera sua bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mirâ celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam ; atque ita simul et omnes et singuli judicentur.* Sed si vocaliter discuterentur merita singulorum, non possent omnes et singuli judicari simul. Ergo videtur quòd illa discussio non erit vocalis.

Præterea, sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium et accusatio, et excusatio, erit mentalis : unde Rom. 2, 15 : *Testimonium reddente illis conscientiâ ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium* (1), *in die cùm judicabit Deus occulta hominum.* Ergo videtur quòd illa sententia, et totum judicium, mentaliter compleatur.

Respondeo dicendum quòd quid circa hanc quæstionem sit verum, pro certo definiri non potest; tamen probabiliùs æstimatur quòd totum illud judicium, et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum, et quoad commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inæstimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur ; sicut etiam Augustinus dicit 20 de Civ. Dei, loco citato, quòd *si liber*, ex cujus scripturâ omnes judicabuntur, ut dicitur Apocal. 20, *carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat æstimare? aut quanto tempore legi poterit liber in quo scriptæ sunt universæ vitæ universorum?* Non autem minus tempus requiritur ad narrandum ore tenùs singulorum facta, quàm ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quòd illa quæ dicuntur, Matth. 25, non

(1) Vulgata : *Cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus.*

vocaliter, sed mentaliter, intelligenda sint esse perficienda.

Ad primum ergo dicendum quòd pro tanto dicit Augustinus, quòd *incertum est per quot dies hoc judicium tendatur*, quia non est determinatum, utrùm mentaliter vel vocaliter perficiatur. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc exigeretur; si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad secundum dicendum quòd etiamsi judicium fiat mentaliter tantùm, verbum Gregorii salvari poterit, quia etsi omnibus innotescent sua et aliorum facta, divinâ virtute hoc faciente, quæ in Evangelio *locutio* dicitur, tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis judicabuntur, quia dicitur Rom. 2, 12: *Quicumque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur.* Unde quodam speciali modo dicetur aliquid his qui fuerint fideles, quod non dicetur infidelibus.

Ad tertium dicendum quòd Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus corporaliter judex cognoscatur, quod quidem subito fieri poterit. Sed locutio, quæ tempore mensuratur, requireret immensam temporis longitudinem, si vocali locutione judicium perageretur.

Articulus III. — *Utrùm tempus futuri judicii sit ignotum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd tempus futuri judicii non sit ignotum. Sicut enim sancti patres expectabant primum adventum, ita nos expectamus secundum. Sed sancti patres sciverunt tempus primi adventûs, sicut patet per numerum hebdomadarum, qui describitur Dan. 9: unde et reprehenduntur Judæi, quòd tempus adventûs Christi non cognoverunt, ut patet Luc. 12, 56. *Hypocritæ, faciem cœli et terræ nôstis probare; hoc autem tempus quomodò non probatis?* Ergo videtur quòd etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventûs, quo Deus ad judicium veniet.

2. Præterea, per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de futuro judicio multa signa nobis proponuntur in Scripturâ, ut patet Matth. 24, et Lucæ 21, et Marci 13. Ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

3. Præterea, dicit Apostolus, 1 Corinth. 10, 2, *Nos sumus in quos fines seculorum devenerunt* (1); et 1 Joan. 2, 18: *Filioli, novissima hora est*, etc. Cùm ergo jam longum tempus transierit, ex quo dicta hæc sunt, videtur quòd saltem nunc scire possumus quòd ultimum judicium sit propinquum.

4. Præterea, tempus judicii non oportet esse occultum, nisi propter hoc quòd quilibet sollicitus se ad judicium præparet, dùm determinatum tempus ignorat. Sed eadem sollicitudo remaneret etiam si certum esset, quia cuique incertum est tempus suæ mortis, *in quo*, sicut dicit Augustinus, in epist. ad Hesychium, 199, al. 80, parùm à princ., *quemcumque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies.* Ergo non est necessarium, tempus judicii esse occultum.

Sed contra est quod dicitur Marci 13, 32: *De die illo, vel horâ, nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater.* Dicitur autem Filius nescire, in quantum nos scire non facit.

Præterea, 1 Thessal. 5, 2: *Dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet.* Ergo videtur, cùm adventus furis in nocte sit omninò incertus, quòd dies ultimi judicii sit omninò incertus.

Respondeo dicendum quòd Deus per scientiam suam est causa rerum. Utrumque autem creaturis communicat, dùm et rebus tribuit virtutem agendi alias res, quarum sint causæ, et quibusdam etiam cognitionem rerum præbet. Sed in utroque aliqua sibi reservat; operatur enim quædam, in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter cognoscit quædam quæ à nullâ purâ creaturâ cognoscuntur. Hæc autem nulla alia magis esse debent quàm illa quæ soli divinæ subjacent potestati, in quibus nulla creatura ei cooperatur. Et hujusmodi est finis mundi, in quo erit dies judicii. Non enim per aliquam causam creatam mundus finietur, sicut etiam esse incœpit immediatè à Deo. Unde decenter cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem videtur ipse Dominus assignare, Act. 1, 7: *Non est*, inquit, *vestrum nôsse tempora, vel momenta, quæ Pater posuit in suâ potestate;* quasi diceret, quæ soli potestati ejus reservata sunt.

Ad primum ergo dicendum quòd in primo adventu Christus venit occultus, secundùm illud Isa. 45, 15: *Verè tu es Deus absconditus, Deus Israel Salvator.* Et ideò ut à fidelibus cognosci posset, oportuit determinatè tempus determinare. Sed in secundo adventu veniet manifestè, ut dicitur in psal. 49, 3: *Deus manifestè veniet*, etc. Et ideò circa cognitionem adventûs ipsius error esse non poterit. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicit Augustinus, in epist. de die judicii, ad Hesychium, 199, al. 80, aliquant. ante med., *signa quæ in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum, qui erit in fine; sed quædam eorum pertinent ad tempus destructionis Jerusalem, quæ jam præteriit; quædam verò, et plura, pertinent ad adventum quo quotidiè venit in Ecclesiam, eam visitans spiritualiter, prout in nobis inhabitat per fidem et amorem:* nec illa quæ in Evangeliis vel in Epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinatè tempus judicii possit agnosci; quia illa pericula quæ prænuntiantur, nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam à tempore primitivæ Ecclesiæ fuerunt, quandoque intensiùs, quandoque remissiùs: unde et ipsi dies Apostolorum dicti sunt novissimi dies; ut patet Act. 2, ubi Petrus exponit illud verbum Joelis 2, 28: *Erit in novissimis diebus*, etc., pro tempore illo; et tamen ex illo tempore jam tempus plurimum transivit; et quandoque plures, et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesiâ fuerunt. Unde non potest determinari quantum tempus sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro, seu epist. cit., à med. dicit. Sed etsi credantur in fine hujusmodi pericula magis abundare, non potest tamen determinari quæ sit illa quantitas periculorum quæ immediatè diem judicii præcedet, vel Antichristi adventum, cùm etiam circa tempora primitivæ Ecclesiæ fuerint persecutiones aliquæ adeò graves, et corruptiones errorum adeò abundarent, quòd ab aliquibus tunc vicinus expectaretur, vel imminens, Antichristi adventus; sicut dicitur in ecclesiasticâ Historiâ Euseb., lib. 6, cap. 6, et in lib. Hieronymi de Viris illustribus, cap. *Judex de septuaginta*, etc.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc quòd dicitur: *Novissima hora est*, vel ex similibus locutionibus quæ in Scripturâ leguntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima ætas; quæ quanto temporis spatio duret, non est definitum; cùm etiam nec senio, quod est ultima ætas hominis, sit aliquis certus terminus definitus, cùm quandoque inveniatur durare quantùm omnes præcedentes ætates, vel plus, ut dicit Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 58, à med. Unde etiam Apostolus, 2 ad Thessal. 2, excludit falsum intellectum quem quidam ex suis verbis conceperant, ut crederent diem Domini jam instare.

Ad quartum dicendum quòd etiam suppositâ mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo judicii. Primò quantùm ad hoc quòd ignoratur, ut etiam tantùm differatur, quantùm est hominis vita; ut sic ex duabus partibus incertitudo majorem diligentiam faciat. Secundò quantùm ad hoc

(1) Vulgata: *Scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos*, etc.

quòd homo non gerit solùm sollicitudinem de personâ suâ, sed de familiâ, vel civitate, vel regno, aut totâ Ecclesiâ, cui non determinatur tempus durationis secundùm hominis vitam. Et tamen oportet unumquodque horum hoc modo disponi ut dies Domini non inveniat imparatos.

Articulus iv. — *Utrùm judicium fiet in valle Josaphat.* — (4, *dist.* 4, *quæst.* 1, *art.* iv, *quæstiunc.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd judicium non fiet in valle Josaphat, aut in loco circumstante, quia ad minus oportet omnes judicandos in terrâ stare, eos autem tantùm elevari in nubibus quorum erit judicare. Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem judicandorum. Ergo non potest esse quòd circa vallem illam sit futurum judicium.

2. Præterea, Christo in humanitate datum est judicium, ut justè judicet, quia injustè judicatus est in prætorio Pilati, et sententiam injusti judicii in Golgothâ suscepit. Ergo loca illa magis debent ad judicium determinari.

3. Præterea, nubes fiunt ex resolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio, vel resolutio. Ergo non poterit esse quòd *justi in nubibus obviàm Christo n aera rapiantur*; et sic oportebit et bonos et malos esse in terrâ : et ita multò amplior locus requiretur quàm sit vallis ista.

Sed contra est quod dicitur Joelis 3, 2 : *Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo ibi cum eis.*

Præterea, Act. 1, 2, dicitur : *Quemadmodùm vidistis eum ascendentem in cœlum, ita veniet.* Sed ipse ascendit in cœlum de monte Oliveti, qui præeminet valli Josaphat. Ergo et circa loca illa ad judicandum veniet.

Respondeo dicendum quòd qualiter illud judicium sit futurum, et quomodò homines ad judicium convenient, non potest multùm per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis quòd circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit, ut idem esse ostendatur qui descendit, et qui ascendit.

Ad primum ergo dicendum quòd magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest. Sufficit autem ponere quantùmcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum; dummodò ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere præeminens, et maximâ claritate refulgens, à longinquo inspici poterit.

Ad secundum dicendum quòd quamvis Christus per hoc quòd judicatus est injustè, judiciariam potestatem meruerit, non tamen judicabit in formâ infirmitatis, in quâ injustè judicatus est, sed in formâ gloriosâ in quâ ad Patrem ascendit. Unde locus ascensionis magis competit judicio, quàm locus ubi condemnatus est.

Ad tertium dicendum quòd nubes hìc appellantur, ut dicunt quidam, quædam densitates lucis resplendentis à corporibus sanctorum, et non aliquæ evaporationes ex terrâ et aquâ.

Vel potest dici quòd nubes illæ generabuntur divinâ virtute, ad ostendendum conformitatem in adventu ad judicium, et ascensionem; ut qui ascendit in nube, ad judicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium indicat misericordiam judicantis.

QUÆSTIO LXXXIX.

De judicantibus et judicatis in judicio generali. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de judicantibus et judicatis in judicio generali.

Circa quod quæruntur octo : 1° utrùm aliqui homines judicaturi sint cum Christo; 2° utrùm voluntariæ paupertati correspondeat judiciaria potestas; 3° utrùm etiam angeli sint judicaturi; 4° utrùm dæmones exequentur sententiam judicis in damnatos; 5° utrùm omnes homines in judicio comparebunt; 6° utrùm aliqui boni judicandi sint; 7° utrùm aliqui mali; 8° utrùm etiam angeli sint judicandi.

Articulus primus. — *Utrùm aliqui homines judicabunt cum Christo.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 46, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulli homines judicabunt cum Christo; Joann. 5, 22 : *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium*, etc. Sed honorificentia talis non debetur alicui nisi Christo. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque judicat, habet auctoritatem super illud quod judicat. Sed ea de quibus debet esse futurum judicium, sicut merita et demerita (1) humana, soli divinæ auctoritati subsunt. Ergo nulli competit de his judicare.

3. Præterea, judicium illud non exercebitur vocaliter, sed mentaliter, ut probabiliùs æstimatur. Sed hoc quòd cordibus hominum omnium (2) notificentur merita et demerita, quod est quasi accusatio vel commendatio; vel retributio pœnæ et præmii, quod est quasi sententiæ prolatio, solâ divinâ virtute fiet. Ergo nulli alii judicabunt nisi Christus, qui est Deus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 28 : *Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Ergo, etc.

Præterea, Isa. 3, 14 : *Dominus ad judicium veniet cum senibus populi sui.* Ergo videtur quòd etiam alii judicabunt cum Christo.

Respondeo dicendum quòd judicare multipliciter dicitur. Uno modo quasi causaliter; ut dicatur illud judicare, unde apparet aliquis judicandus : et secundùm hoc aliqui dicuntur judicare comparatione, in quantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur, sicut patet Matth. 12, 41 : *Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione istâ, et condemnabunt eam.* Sed sic judicare in judicio communiter et bonorum et malorum est. Alio modo dicitur judicare, quasi interpretativè : interpretamur enim aliquem facere qui facienti consentit. Undè illi qui consentient Christo judici, ejus sententiam approbando, judicare dicentur; et sic judicare erit omnium electorum : unde dicitur Sap. 3, 8 : *Judicabunt justi nationes.* Tertio modo dicitur aliquis judicare quasi assessoriè, et per similitudinem, quia scilicet similitudinem judicis habet, in quantum sedet in loco eminenti, sicut judex : et sic assessores dicuntur judicare. Et secundùm hunc modum dicunt quidam quòd perfecti viri, quibus judiciaria potestas promittitur Matth. 19, judicabunt, scilicet per honorabilem assessionem; quia superiores cæteris apparebunt in judicio, obviantes *Christo in aera.* Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam, quâ dicitur Matth. 19, 28 : *Sedebitis judicantes*; videtur enim judicium consessioni superaddere. Et ideò est quartus modus judicandi, qui perfectis viris conveniet, in quantum in eis continentur decreta divinæ justitiæ, ex quibus homines judicabuntur; sicut si liber in quo continetur lex, judicare dicatur. Unde Apocal. 20 : *Judicium sedit, et libri aperti sunt* (3). Et per hunc modum hanc judicationem Richardus de Sancto-Victore exponit, in tract. de judiciar. Potest., circa med.; unde dicit : *Qui divinæ contemplationi assistunt, qui in libro sapientiæ quotidiè legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid jam perspicuâ veritatis intelligentiâ comprehendunt*; et infra : *Quid verò sunt judicantium corda, divinitùs in omnem veritatem edocta, nisi quædam canonum decreta?*

Sed quia judicare importat actionem in alium procedentem, ideò, propriè loquendo, judicare dicitur

(1) Ita passim, optimè. Al., *et præmia.*
(2) Al. deest *omnium.*
(3) In Vulgatâ, vers. 4 : *Judicium datum est illis;* et vers. 12 : *Et vidi mortuos magnos et pusillos stantes in conspectu throni, et libri aperti sunt.*

qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propriâ auctoritate : et hoc est illius qui habet dominium in alios et potestatem, cujus regimini subduntur qui judicantur; unde ejus est in eos jus ferre. Et sic judicare est solius Dei. Alio modo judicare est sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare. Et hoc modo perfecti viri judicabunt, quia alios ducent in cognitionem divinæ justitiæ, ut sciant quid justè pro meritis eis debeatur; ut sic ipsa revelatio justitiæ dicatur judicium. Unde dicit Richardus de Sancto-Victore, loc. cit. : *Judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quæ ad judicium pertinent, revelare.*

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de judicio auctoritatis, quod soli Christo convenit.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd non est inconveniens aliquos sanctorum aliis quædam revelare, vel per modum illuminationis, sicut superiores angeli inferiores illuminant; vel per modum locutionis, sicut inferiores superioribus loquuntur.

Articulus II. — *Utrùm judiciaria potestas correspondeat voluntariæ paupertati.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd judiciaria potestas non correspondeat voluntariæ paupertati. Hæc enim solùm duodecim apostolis est promissa, Matth. 19, 28 : *Sedebitis super sedes duodecim judicantes*, etc. Cùm ergo non omnes voluntariè pauperes sint apostoli, videtur quòd non omnibus judiciaria potestas respondeat.

2. Præterea, majus est offerre sacrificium Deo de proprio corpore quàm de exterioribus rebus. Sed martyres, et etiam virgines, offerunt de proprio corpore sacrificium Deo; voluntariè autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo sublimitas judiciariæ potestatis magis respondet martyribus et virginibus, quàm voluntariè pauperibus.

3. Præterea, Joan. 5, 45 : *Est qui accusat vos Moyses, in quo vos speratis;* Glossa interl., *quia voci ejus non creditis.* Et Joan. 12, 48 : *Sermo, quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die.* Ergo ex hoc quòd aliquis proponit legem, vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quòd judicet contemnentes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quàm voluntariè pauperibus.

4. Præterea, Christus ex hoc quòd injustè judicatus est, in quantum homo, meruit ut sit judex omnium in humanâ naturâ, Joan. 5, 27 : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam, injustè judicantur. Ergo judiciaria potestas magis competit eis quàm pauperibus.

5. Præterea, superior non judicatur ab inferiori. Sed multi licitè divitiis utentes erunt majoris meriti multis voluntariè pauperibus. Ergo voluntariè pauperes non judicabunt ubi illi judicabuntur.

Sed contra, Job 36, 6 : *Non salvat impios, et judicium pauperibus tribuit.* Ergo pauperum est judicare.

Præterea, Matth. 19, super illud : *Vos qui reliquistis omnia*, etc., dicit Glossa ord. : *Qui reliquerunt omnia, et secuti sunt Deum, hi judices erunt; qui licita habentes rectè usi sunt, judicabuntur;* et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quòd paupertati debetur judiciaria potestas specialiter propter tria. Primò ratione congruitatis, quia voluntaria paupertas est eorum qui omnibus quæ mundi sunt contemptis, soli Christo inhærent; et ideò non est in eis aliquid quod eorum judicium à justitiâ deflectat : unde idonei ad judicandum redduntur, quasi veritatem justitiæ præ omnibus diligentes. Secundò per modum meriti, quia humilitati respondet exaltatio pro merito. Inter omnia autem quæ hominem in hoc mundo despectum faciunt, præcipuum est paupertas. Unde et pauperibus excellentia judiciariæ potestatis promittitur, ut sic qui propter Christum se humiliat, exaltetur. Tertiò quia paupertas disponit ad prædictum modum judicandi. Ex hoc enim aliquis sanctorum judicare dicetur, ut ex dictis patet, art. præc., quia cor habebit edoctum omni divinâ veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiæ, quia hæc sunt ultimò acquisita. Quod autem ultimum in generatione est, primum est in destructione. Unde et inter beatitudines, quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et sic paupertati respondet judiciaria potestas, in quantum est prima dispositio ad perfectionem prædictam. Et hinc est quòd non quibuscumque pauperibus etiam voluntariè repromittitur potestas prædicta, sed illis qui relinquentes omnia sequuntur Christum secundùm perfectionem vitæ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 5, ante med., *nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum ipso judicaturos putare debemus; alioquin quoniam in locum Judæ traditoris apostolum Matthiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad judicandum sedeat, non habebit.* Unde *duodenario numero*, ut ibidem judicat, *significata est universa judicantium multitudo, propter duas partes septenarii, scilicet tria, et quatuor, quæ in se ductæ faciunt duodenarium.* Duodenarius autem est numerus perfectus, propter hoc quòd consistit ex duplici senario, qui est numerus perfectus.

Vel quoad litteram duodecim apostolis loquebatur, in quorum personâ hoc omnibus eorum sequacibus promittebat.

Ad secundum dicendum quòd virginitas et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinæ justitiæ, sicut paupertas; sicut è contrario exteriores divitiæ ex suâ sollicitudine suffocant verbum Dei, sicut dicitur Lucæ 8.

Vel dicendum quòd paupertas non sola sufficit ad meritum judiciariæ potestatis, sed est prima pars perfectionis, cui respondet judiciaria potestas. Unde inter ea quæ sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas, et martyrium, et omnia perfectionis opera; non tamen sunt ita principalia, sicut paupertas, quia principium rei est maxima pars ejus.

Ad tertium dicendum quòd ille qui legem proposuit, aut exhortatus est ad bonum, judicabit, causaliter loquendo, quia per comparationem ad verba ab ipso prolata, vel proposita, alii judicabuntur. Et ideò non respondet propriè potestas judiciaria prædicationi vel doctrinæ.

Vel dicendum, secundùm quosdam, quòd tria requiruntur ad potestatem judiciariam : primò abdicatio temporalium curarum, ne impediatur animus à sapientiæ perceptione; secundò requiritur habitus continens divinam justitiam scitam et observatam; tertiò quòd illam justitiam alios quis docuerit : et sic doctrina erit perfectio complens meritum judiciariæ potestatis.

Ad quartum dicendum quòd Christus in hoc quòd injustè judicatus est, seipsum humiliavit; *Oblatus est* enim, *quia voluit*, Isaiæ 53, 7, et meritum humilitatis est judiciaria exaltatio, quia ei omnia subduntur, ut dicitur Philip. 2. Et ideò magis debetur judiciaria potestas illis qui voluntariè se humiliant, bona temporalia abjiciendo, propter quæ homines à mundanis honorantur, quàm his qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum quòd inferior non potest judicare superiorem auctoritate propriâ; sed tamen auctoritate superioris potest, sicut patet in judicibus

delegatis. Et ideò non est inconveniens si hoc quasi accidentale præmium pauperibus detur, ut judicent alios, etiam qui sunt excellentioris meriti respectu præmii essentialis.

ARTICULUS III. — *Utrùm angeli debeant judicare.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli debeant judicare, Matth. 25, 31 : *Cùm venerit Filius hominis in majestate suâ, et omnes angeli cum eo.* Sed loquitur de adventu ad judicium. Ergo videtur quòd angeli etiam judicabunt.

2. Præterea, angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent. Sed quidam ordo Angelorum est ordo thronorum ; quod videtur pertinere ad judiciariam potestatem ; thronus enim est *sedes judicis, solium regis, cathedra doctoris.* Ergo aliqui angeli judicabunt.

3. Præterea, sanctis post hanc vitam promittitur angelorum æqualitas, Matth. 22. Si ergo homines hanc habebunt potestatem ut judicent, multò fortiùs angeli.

Sed contra, Joan. 5, 27 : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Sed angeli non communicant in humanâ naturâ. Ergo nec in judiciariâ potestate.

Præterea, non est ejusdem judicare, et esse judicis ministrum. Sed angeli erunt in judicio illo ut ministri judicis, ut dicitur Matth. 13, 41 : *Mittet Filius hominis angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala.* Ergo angeli non judicabunt.

Respondeo dicendum quòd assessores judicis debent judici esse conformes. Judicium autem Filio hominis attribuitur, quia secundùm humanam naturam omnibus apparebit tam bonis quàm malis, quamvis tota Trinitas judicet per auctoritatem. Et ideò etiam oportet ut assessores judicis humanam naturam habeant, in quâ possint ab omnibus bonis et malis videri. Et sic angelis non competit judicare, quamvis angeli etiam aliquo modo possint dici judicare, scilicet per sententiæ approbationem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut ex Glossâ ord., ibidem, patet, angeli cum Christo venient, non ut judices, sed *ut sint testes humanorum actuum, sub quorum custodiâ homines benè vel malè egerunt.*

Ad secundum dicendum quòd nomen throni attribuitur angelis ratione illius judicii quod Deus semper exercet, omnia justissimè gubernando ; cujus judicii angeli sunt quodammodò executores et promulgatores. Sed judicium quod de hominibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

Ad tertium dicendum quòd hominibus promittitur angelorum æqualitas quantùm ad præmium essentiale ; nihil tamen prohibet aliquod præmium accidentale exhiberi hominibus, quod angelis non dabitur, ut patet de aureolâ virginum aut martyrum, et similiter potest dici de judiciariâ potestate.

ARTICULUS IV. — *Utrùm dæmones exequentur sententiam judicis in damnatos.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd post diem judicii dæmones non exequentur sententiam judicis in damnatos, quia, secundùm Apostolum, 1 Cor. 15, 24 ; *tunc evacuabit omnem principatum, potestatem et virtutem.* Ergo cessabit omnis prælatio. Sed exequi judicis sententiam, quamdam denotat prælationem. Ergo dæmones post diem judicii non exequentur sententiam judicis.

2. Præterea, dæmones magis peccaverunt quàm homines. Ergo non est justum quòd homines per dæmones torqueantur.

3. Præterea, sicut dæmones suggerunt hominibus mala, ita angeli boni suggerunt bona. Sed præmiare bonos non erit officium bonorum angelorum, sed hoc erit ab ipso Deo immediatè. Ergo nec punire malos erit officium dæmonum.

Sed contra est quòd homines peccatores se diabolo subdiderunt peccando. Ergo justum est ut ei subjiciantur in pœnis, quasi ab eo puniendi.

Respondeo dicendum quòd circa hoc tangitur à Magistro in litterâ, 4, dist. 47, duplex opinio : et utraque videtur Dei justitiæ competere ; ex hoc enim quòd homo peccat, justè dæmoni subjicitur ; sed dæmon injustè ei præest. Opinio ergo illa quæ ponit dæmones in futurum post diem judicii hominibus non præesse in pœnis, respicit ordinem divinæ justitiæ ex parte dæmonum punientium. Contraria verò opinio respicit ordinem divinæ justitiæ ex parte hominum punitorum. Quæ autem earum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius tamen existimo quòd sicut ordo servabitur in salvatis, quo quidam à quibusdam illuminabuntur et perficientur, eò quòd omnes cœlestis hierarchiæ ordines perpetui erunt, ita servabitur ordo in pœnis, ut homines per dæmones puniantur, ne totaliter divinus ordo, quo angelos medios inter naturam humanam et divinam constituit, annulletur. Et ideò sicut hominibus per angelos bonos divinæ illuminationes deferuntur, ita etiam dæmones sunt executores divinæ justitiæ in malos. Nec ob hoc minuitur aliquid de dæmonum pœnâ, quia in hoc etiam quòd alios torquent, ipsi torquebuntur ; ibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

Ad primum ergo dicendum quòd prælatio illa quæ dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundùm modum prælationis quæ est secundùm statum hujus mundi, in quo et homines hominibus principantur, et angeli hominibus, et angeli angelis, et angeli dæmonibus, et dæmones dæmonibus (1), et dæmones hominibus : et hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum à fine. Tunc autem cùm omnia ad finem illum pervenerint, non erit prælatio abducens à fine, vel adducens ad finem, sed conservans in fine boni vel mali.

Ad secundum dicendum quòd quamvis meritum dæmonum non requirat quòd hominibus præferantur, quia injustè sibi homines subjecerunt, tamen hoc requirit ordo naturæ ipsorum ad naturam humanam. Bona enim naturalia in eis integra manent, ut Dionysius dicit, cap. 4 de divinis Nominibus, part. 4, lect. 19.

Ad tertium dicendum quòd angeli boni non sunt causa principalis præmii electis, quia hoc omnes immediatè à Deo percipiunt ; sed tamen quorumdam accidentalium præmiorum angeli hominibus sunt causa, in quantum per superiores angelos inferiores et angeli et homines illuminantur de aliquibus secretis divinorum, quæ ad substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem pœnam damnati excipient immediatè à Deo, scilicet exclusionem perpetuam à visione Dei ; alias autem pœnas sensibiles non est inconveniens hominibus per dæmones infligi.

In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit. Unde cùm natura angelica sit altior quàm humana, quidam propter excellentiam meriti in tantum exaltabuntur, quòd talis exaltatio excedet altitudinem naturæ et præmii in quibusdam angelis : unde etiam quidam angeli per quosdam homines illuminabuntur. Sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiæ pervenient ad illam eminentiam quæ debetur naturæ dæmonum.

ARTICULUS V. — *Utrùm omnes homines in judicio comparebunt. — (S. Thom., 4, dist. 47, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes homines in judicio comparebunt, quia dicitur Matth. 19, 28 : *Sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Sed non omnes homines pertinent ad illas tribus duodecim. Ergo videtur quòd non omnes in judicio comparebunt.

2. Præterea, idem videtur per hoc quod dicitur in psal. 1, 6 : *Non resurgent impii in judicio.* Sed multi

(1) Ita recentiores edit. Veteres omittunt : *Et angeli dæmonibus, et dæmones dæmonibus.*

sunt tales. Ergo videtur quòd non omnes comparebunt.

3. Præterea, ad hoc aliquis ad judicium adducitur, ut ejus merita discutiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam ætatem decedentes. Ergo illos in judicio comparere necesse non erit.

Sed contra est quod dicitur Act. 10, 42, quòd *Christus constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum.* Sed sub istis duabus differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi à mortuis distinguantur. Ergo omnes homines in judicio comparebunt.

Præterea, Apoc. 1, 7, dicitur : *Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus.* Hæc autem non essent, si non omnes in judicio comparerent. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd potestas judiciaria Christo homini collata est in præmium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem in suâ passione sanguinem pro omnibus fudit quantùm ad sufficientiam, licèt non in omnibus effectum habuit, propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideò congruum est ut omnes homines in judicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humanâ naturâ, secundùm quam constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus, 20 de Civit. Dei, cap. 5, circa med., *non quia dictum est : « Judicantes duodecim tribus Israel, » tribus Levi, quæ tertia decima est, judicanda non erit; aut solùm illum populum, non etiam gentes cæteras judicabunt.* Ideò autem per duodecim tribus omnes aliæ gentes significatæ sunt, quia in sortem duodecim tribuum per Christum sunt vocatæ.

Ad secundum dicendum quòd hoc quod dicitur : *Non resurgent impii in judicio*, si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est, quòd non resurgent ad hoc quòd judicent; si autem impii dicantur infideles, sic intelligendum est, quòd non resurgent ad hoc quòd judicentur, quia *jam judicati sunt*, Joan. 3; sed omnes resurgent, ut in judicio compareant ad gloriam judicis intuendam.

Ad tertium dicendum quòd etiam pueri ante perfectam ætatem decedentes in judicio comparebunt, non ut judicentur, sed ut videant gloriam judicis.

Articulus vi. — *Utrùm boni in judicio judicabuntur.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulli boni in judicio judicabuntur, quia Joan. 3, 18 : *Qui credit in eum, non judicatur.* Sed omnes boni crediderunt in eum. Non ergo judicabuntur.

2. Præterea, illi non sunt beati quibus est incerta sua beatitudo; ex quo Augustinus, lib. 11 sup. Gen. ad litt., cap. 17, probat dæmones nunquàm fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de suâ beatitudine. Sed quod certum est, non adducitur ad judicium. Ergo boni non judicabuntur.

3. Præterea, timor beatitudini repugnat. Sed extremum judicium, quod tremendum maximè dicitur, non poterit fieri sine timore eorum qui sunt judicandi; unde etiam super illud Job 40 : *Cùm sublatus fuerit, timebunt angeli*, etc., dicit Gregorius, lib. 34 Moral., cap. 7, sub fin. : *Consideremus quomodò tunc iniquorum conscientia concutietur, quando etiam justorum vita turbatur.* Ergo beati non judicabuntur.

Sed contra, videtur quòd omnes boni judicabuntur, quia dicitur 2 Cor. 5, 10 : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.* Sed nihil est aliud judicari. Ergo omnes etiam boni judicabuntur.

Præterea, universale omnia comprehendit. Sed illud judicium dicitur universale. Ergo omnes judicabuntur.

Respondeo dicendum quòd ad judicium duo pertinent, scilicet discussio meritorum, et retributio præmiorum. Quantùm ergo ad retributionem præmiorum, omnes judicabuntur, etiam boni, in eo quòd unusquisque recipiet ex divinâ sententiâ præmium merito respondens. Sed discussio meritorum non fit nisi ubi est quædam meritorum commixtio bonorum cum malis. Qui autem ædificant supra fundamentum fidei *aurum et argentum, et lapides pretiosos*, 1 Cor. 3, divinis servitiis totaliter insistentes, qui nullam admixtionem notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitùs abjectis, sollicitè cogitant solùm quæ Dei sunt; et ideò salvabuntur, sed non judicabuntur. Illi verò qui ædificant super fidei fundamentum *ligna, fenum, stipulam*, qui adhuc scilicet amant secularia, et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quòd nihil Christo præponunt, sed student peccata eleemosynis redimere, habent quamdam commixtionem bonorum meritorum cum malis, et ideò discussio meritorum in eis locum habet; unde tales quantùm ad hoc judicabuntur, et tamen salvabuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd quia punitio est effectus justitiæ, præmiatio autem misericordiæ, ideò magis judicio, quod est actus justitiæ, antonomasticè punitio attribuitur; ut interdùm judicium pro ipsâ condemnatione accipiatur. Et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Glossam (ordin. sup. illud : *Ut judicem mundum*) ibidem patet.

Ad secundum dicendum quòd discussio meritorum in electis non erit ad tollendam certitudinem beatitudinis à cordibus ipsorum judicandorum, sed ut præeminentia bonorum meritorum ad mala ostendatur omnibus manifestè, et sic Dei justitia comprobetur.

Ad tertium dicendum quòd Gregorius loquitur de justis adhuc in carne mortali existentibus; unde supra præmiserat : *Hi qui in corporibus reperiri poterunt, quamvis jam fortes atque perfecti, adhuc tamen quia in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nullâ formidine concuti.* Unde patet quòd terror ille referendus est ad tempus immediatè judicium præcedens, tremendum quidem maximè malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

Rationes autem quæ sunt ad oppositum, procedunt de judicio quantùm ad retributionem præmiorum.

Articulus vii. — *Utrùm mali judicabuntur.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulli mali judicabuntur. Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem dicitur Joan. 3, 18 : *Qui non credit, jam judicatus est.* Ergo eâdem ratione nec alii peccatores judicabuntur.

2. Præterea, vox judicis est valdè terribilis eis qui per judicium condemnantur. Sed, sicut in litterâ, 4, dist. 47, ex verbis Gregorii, lib. 26 Moral., cap. 20, inter princ. et med., habetur, *ad infideles locutio judicis non fiet.* Si ergo fieret ad fideles damnandos, ipsi infideles de suâ infidelitate commodum reportarent, quod est absurdum.

Sed contra, videtur quòd omnes mali sint judicandi, quia omnibus malis infligetur pœna secundùm quantitatem culpæ. Sed hoc sine definitione judicii esse non potest. Ergo omnes mali judicabuntur.

Respondeo dicendum quòd judicium quod est pœnarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; judicium autem quod est discussio meritorum, solùm fidelibus, quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato, omnia opera sequentia perfectâ rectitudine intentionis carent; unde non est in eis aliqua permixtio bonorum operum vel meritorum ad mala, quæ discussionem requirat. Sed fideles, in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent, qui, quamvis non sit meritorius sine charitate, tamen quantùm est de se, est ordinatus ad meritum; et ideò in eis judicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero cives civitatis Dei, judicabuntur ut cives in quos sine discussione meritorum sententia

mortis non feretur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum discussione exterminari.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione, quia tamen aliqua quæ pertinent ad benè merendum, habent annexa, oportet ad manifestationem divinæ justitiæ ut discussio de eorum meritis fiat, per quam ostendatur eos justè à sanctorum civitate excludi, cujus esse cives numero exteriùs videbantur.

Ad secundum dicendum quòd allocutio illa specialiter intellecta secundum hoc non erit aspera fidelibus condemnandis, quia in eis aliqua sibi placentia manifestabit, quæ in infidelibus inveniri non possunt, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, Hebr. 11, 6. Sed sententia condemnationis, quæ in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

Ratio verò in contrarium adducta procedebat de judicio retributionis.

Articulus viii. — *Utrùm angeli in futuro judicio judicabuntur.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli in futuro judicio judicabuntur, quia dicitur 1 Corinth. 6, 3: *Nescitis quoniam angelos judicabimus?* Sed hoc non potest referri ad statum præsentis temporis. Ergo referri debet ad futurum judicium.

2. Præterea, Job 40, 28, dicitur de Behemot, seu Leviathan, per quem diabolus intelligitur: *Videntibus cunctis præcipitabitur*; et Marci 1, 24, exclamavit dæmon ad Christum: *Cur venisti ante tempus perdere nos* (1)? et Glossa (ord. Bedæ) dicit, ibidem, quòd *dæmones in terrâ Dominum cernentes, se continuò judicandos esse credebant.* Ergo videtur quòd eis finale judicium reservetur.

3. Præterea, 2 Petri 2, 4, dicitur: *Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari.* Ergo videtur quòd angeli judicabuntur.

Sed contra, *Deus non judicabit bis in idipsum* (2), Nahum 1, vers. 9, secundùm LXX. Sed mali angeli jam judicati sunt; unde dicitur Joan. 16, 11: *Princeps hujus mundi jam judicatus est.* Ergo in futuro angeli non judicabuntur.

Præterea, perfectior est bonitas vel malitia angelorum, quàm aliquorum hominum in statu viæ. Sed quidam homines boni et mali non judicantur, ut dicitur in litterâ, 4, dist. 47. Ergo nec angeli boni vel mali judicabuntur.

Respondeo dicendum quòd judicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis angelis neque in malis, quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad judicium pertinens. Sed si loquamur de judicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio: una respondens propriis meritis angelorum, et hæc à principio fuit utrisque facta, dùm quidam in beatitudinem sublimati sunt, quidam verò in miseriam demersi; alia retributio est quæ respondet meritis bonis vel malis per angelos procuratis, et hæc retributio in futuro judicio fiet, quia boni angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali ampliùs torquebuntur, multiplicatâ malorum ruinâ qui per eos ad mala sunt incitati. Unde, directè loquendo, judicium neque ex parte judicantium, neque ex parte judicandorum, erit angelorum, sed hominum; sed indirectè quodammodò respiciet angelos, in quantum actibus hominum fuerunt commixti.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum Apostoli est intelligendum de judicio comparationis, quia quidam homines quibusdam angelis superiores invenientur.

Ad secundum dicendum quòd ipsi dæmones, cunctis videntibus tunc præcipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcerem detrudentur, ut jam non sit eis liberum egredi extra, quia hoc eis non concedebatur nisi secundùm quòd ordinabantur ex divinâ providentiâ ad hominum vitam exercendam.

Et similiter dicendum est ad tertium.

(1) Vulgata: *Venisti perdere nos?*
(2) Vulgata: *Non consurget duplex tribulatio.*

QUÆSTIO XC.

De forma judicis venientis ad judicium. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de formâ judicis venientis ad judicium.

Circa quod quæruntur tria: 1° utrùm Christus in formâ humanitatis sit judicaturus; 2° utrùm apparebit in formâ humanitatis gloriosâ; 3° utrùm divinitas possit sine gaudio videri.

Articulus primus. — *Utrùm Christus in formâ humanitatis sit judicaturus.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 48, *qu.* 1, *art.* 1 *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus in formâ humanitatis non sit judicaturus. Judicium enim auctoritatem requirit in judicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo, secundùm quòd est Deus; sic enim est et Dominus et Creator omnium. Ergo in formâ divinitatis judicabit.

2. Præterea, in judice requiritur potestas invincibilis; unde Eccli. 7, 6: *Noli quærere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Sed virtus invincibilis convenit Christo secundùm quòd est Deus. Ergo in formâ divinitatis judicabit.

3. Præterea, Joan. 5, 22, dicitur: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.* Sed honor æqualis Patri non debetur Filio secundùm humanam naturam. Ergo non judicabit secundùm formam humanam.

4. Præterea, Daniel 7, 9, dicitur: *Aspiciebam, donec throni positi sunt, et Antiquus dierum sedit.* Throni autem judiciariam potestatem designant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione æternitatis, ut Dionysius dicit in lib. de div. Nom., cap. 10, ante med. lect. 2. Ergo judicare convenit Filio, prout est æternus. Ergo non secundùm quòd est homo.

5. Præterea, Augustinus dicit, tract. 19 in Joan., aliquant. à med. (et habetur in litterâ, 4, dist. 48), quòd *per Verbum Filium Dei fit animarum resurrectio, per Verbum factum in carne filium hominis fit corporum resurrectio.* Sed judicium illud finale pertinet magis ad animam quàm ad carnem. Ergo magis convenit judicare Christo, secundùm quòd est Deus, quàm secundùm quòd est homo.

Sed contra, Joan. 5, 22, dicitur: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.*

Præterea, Job 36, 17: *Causa tua quasi impii judicata est* (Glossa, *à Pilato*); ideò *judicium, causamque recipies*; Glossa, *ut justè judices.* Sed Christus secundùm humanam naturam est judicatus à Pilato. Ergo secundùm humanam naturam judicabit.

Præterea, ejus est judicare cujus est legem condere. Sed Christus in humanâ naturâ apparens nobis legem Evangelii dedit. Ergo secundùm eamdem naturam judicabit.

Respondeo dicendum quòd judicium aliquod dominium in judicante requirit. Unde Rom. 14, 4: *Tu quis es, qui judicas alienum servum?* Et ideò secundùm hoc Christo competit judicare, secundùm quòd dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale judicium. Ipse autem est noster Dominus, non solùm ratione creationis, quia *Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos*, psal. 99, 3; sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundùm humanam naturam. Unde Rom. 14, 9: *In hoc Christus mortuus est, et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur.* Ad præmium autem vitæ æternæ consequendum nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturæ creatæ supervenit ex peccato primi parentis. Unde cùm finale judicium ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad regnum, et aliqui excludantur à regno, conveniens est ut ipse Chri-

stus secundùm humanam naturam, cujus redemptionis beneficio homo ad regnum admittitur, illi judicio præsideat. Et hoc est quod dicitur Act. 10, 42, quòd *ipse constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum.* Et quia per redemptionem humani generis non solùm homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam, secundùm quòd tota creatura, reparato homine, melioratur, ut habetur Coloss. 1, 20 : *Pacificans per sanguinem crucis ejus sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt;* ideò non solùm super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit, et potestatem judiciariam, Matth. ult., 18 : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terrâ.*

Ad primum dicendum quòd in Christo secundùm divinam naturam est auctoritas dominii respectu universalis creaturæ ex jure creationis ; sed in ipso secundùm humanam naturam est auctoritas dominii, quam promeruit per passionem : et est quasi auctoritas secundaria et acquisita; sed prima est naturalis et æterna.

Ad secundum ergo dicendum quòd quamvis Christus, secundùm quòd homo, non habeat à se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanæ speciei, tamen ex dono divinitatis etiam in humanâ naturâ invincibilem habet potestatem, secundùm quòd omnia sunt subjecta pedibus ejus, ut dicitur 1 Cor. 15 et Hebr. 2. Et ideò judicabit quidem in humanâ naturâ, sed ex divinitatis virtute.

Ad tertium dicendum quòd Christus non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset. Et ideò ex hoc ipso quòd secundùm humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc judiciariam potestatem consecutus est, manifestè ostenditur quòd ipse est Deus, et ita æqualiter honorandus cum Patre, non in quantum homo, sed in quantum Deus.

Ad quartum dicendum quòd in illâ visione Danielis manifestè totus exprimitur ordo judiciariæ potestatis; quæ quidem, sicut in primâ origine, est in ipso Deo, et specialiùs in Patre, qui est fons totius deitatis; et ideò præmittitur primò quòd *Antiquus dierum sedit.* Sed à Patre judiciaria potestas traducta est in Filium, non solùm ab æterno secundùm divinam naturam, sed etiam in tempore secundùm humanam, in quâ eam meruit. Et ideò subjungitur in visione prædictâ : *Ecce cum nubibus cœli quasi Filius hominis veniebat, et usque ad Antiquum dierum pervenit, et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum.*

Ad quintum dicendum quòd Augustinus loquitur per appropriationem quamdam, ut scilicet reducat effectus quos Christus in humanâ naturâ fecit, ad causas aliquo modo consimiles. Et quia secundùm animam sumus ad imaginem et similitudinem Dei, secundùm autem carnem sumus ejusdem speciei cum homine Christo; ideò ea quæ in animabus nostris Christus fecit, divinitati attribuit ; quæ verò in carne fecit vel facturus est, attribuit ejus carni ; quamvis caro ejus, in quantum est divinitatis organum, ut dicit Damascenus, lib. 3 orth. Fid., cap. 15, à med., habeat etiam effectum in animabus nostris, secundùm illud quod dicitur Hebr. 9, 14, quòd *sanguis ejus emundavit conscientias nostras ab operibus mortuis;* et sic etiam *Verbum caro factum* est causâ resurrectionis animarum ; unde etiam secundùm naturam humanam convenienter est judex non solùm corporalium, sed etiam spiritualium bonorum.

Articulus II. — *Utrùm Christus in judicio apparebit in formâ humanitatis gloriosâ.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christus in judicio non apparebit in formâ humanitatis gloriosâ, quia super illud Joan. 19 : *Videbunt in quem transfixerunt*, dicit Glossa (interl. Aug., tract. 120 in Joan., à med.) : *Quia in eâ carne venturus est, in quâ crucifixus est.* Sed crucifixus est in formâ infirmâ. Ergo in formâ infirmitatis apparebit, non in formâ gloriosâ.

2. Præterea, Matth. 24, 30, dicitur quòd *apparebit signum Filii hominis in cœlo*, id est, *signum crucis*, ut Chrysostomus dicit, hom. 77 in Matth., circa med., videlicet quòd *veniet in judicio Christus non solùm vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens.* Ergo videtur quòd non apparebit in formâ gloriosâ.

3. Præterea, secundùm hanc formam Christus in judicio apparebit, quæ ab omnibus conspici possit. Sed Christus secundùm formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus, bonis et malis, quia oculus non glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndam claritatem gloriosi corporis. Ergo non apparebit in formâ gloriosâ.

4. Præterea, illud quod promittitur justis in præmium, non conceditur injustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur justis in præmium, Joan. 10, 2 : *Ingredietur et egredietur, et pascua inveniet*, id est, *refectionem in Divinitate et humanitate*, ut Augustinus exponit (alius auctor, lib. de Spiritu et Animâ, cap. 9, in med.), et Isa. 33, 17 : *Regem in decore suo videbunt.* Ergo in judicio non apparebit omnibus in formâ gloriosâ.

5. Præterea, secundùm illam formam Christus judicabit, in quâ judicatus est ; unde super illud Joan. 5 : *Sic et Filius, quos vult vivificat*, dicit Glossa (ord. Aug., tract. 19 in Joan., aliquant. à princ.) : *In quâ formâ injustè judicatus est, justè judicabit, ut possit ab impiis videri.* Sed judicatus est in formâ infirmitatis. Ergo et in eâdem in judicio apparebit.

Sed contra est quod dicitur Lucæ 21, 27 : *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magnâ et majestate.* Majestas autem et potestas ad gloriam pertinent. Ergo in formâ gloriosâ apparebit.

Præterea, ille qui judicat, debet eminere illis qui judicantur. Sed electi qui judicabuntur à Christo, corpora gloriosa habebunt. Ergo multò fortiùs judex in formâ gloriosâ apparebit.

Præterea, sicut judicari est infirmitatis, ita judicare est auctoritatis et gloriæ. Sed in primo adventu, quo Christus venit ad hoc quòd judicaretur, in formâ infirmitatis apparuit. Ergo in secundo adventu, in quo veniet ad hoc quòd judicet, apparebit in formâ gloriosâ.

Respondeo dicendum quòd Christus dicitur *Dei et hominum mediator*, 1 Timoth. 2, in quantum pro hominibus satisfacit, et interpellat apud Patrem, et ea quæ sunt Patris, hominibus communicat; secundùm quod dicitur Joan. 17, 22 : *Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis.* Secundùm hoc autem utrumque convenit ei, quòd cum utroque communicat extremorum; in quantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; in quantum verò cum Patre communicat, dona Patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud Patrem, in formâ nostræ infirmitatis apparuit. Quia verò in secundo adventu ad hoc veniet ut justitiam Patris in homines exequatur, demonstrare gloriam debebit, quæ inest ei ex communicatione ad Patrem ; et ideò in formâ gloriosâ apparebit.

Ad primum ergo dicendum quòd in eâdem carne apparebit, sed non similiter se habente.

Ad secundum dicendum quòd signum crucis apparebit in judicio, non ad indicium tunc existentis infirmitatis, sed præteritæ; ut per hoc justior condemnatio eorum appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum præcipuè qui Christum injustè persecuti sunt. Cicatrices autem quæ in ejus corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximæ virtutis, quâ Christus per passionem et infirmitatem de hostibus triumphavit. Exprobratissimam etiam mortem ostendet, non sensibiliter eam oculis ingerens, ac si tunc eam pateretur ; sed ex his quæ apparebunt, scilicet indiciis præteritæ passionis, homines in recogitationem præ-

teritæ mortis adducet.

Ad tertium dicendum quòd corpus gloriosum habet in potestate suâ ut se demonstret vel non demonstret oculo non glorioso, ut patet ex his quæ dicta sunt quæst. 85, art. 2, ad 3. Et ideò in formâ gloriosâ Christus ab omnibus poterit videri.

Ad quartum dicendum quòd sicut amici gloria est delectabilis, ita gloria et potestas ejus qui odio habetur, maximè contristat. Et ideò sicut visio gloriæ humanitatis Christi erit justis in præmium, ita inimicis Christi erit in supplicium ; unde Isa. 26, 11 : *Videant et confundantur zelantes populi ; et ignis*, id est, invidia, *hostes tuos devoret.*

Ad quintum dicendum quòd forma accipitur ibi pro naturâ humanâ, in quâ judicatus est, et etiam judicabit ; non autem pro qualitate naturæ, quæ non erit eadem in judicante, scilicet infirma, quæ in judicato fuit.

ARTICULUS III. — *Utrùm Divinitas à malis sine gaudio videri possit.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd divinitas à malis sine gaudio videri possit. Constat enim quòd impii manifestissimè cognoscent Christum esse Deum. Ergo divinitatem ejus videbunt, et tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo sine gaudio videri poterit.

2. Præterea, voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi quàm ejus divinitati. Sed hoc quòd videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in pœnam, ut dictum est art. præc., ad 4. Ergo multò fortiùs si divinitatem ejus viderent, magis contristarentur quàm gauderent.

3. Præterea, ea quæ sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quæ sunt in intellectu ; unde Augustinus dicit, conc. 8 in psal. 118, in fin. : *Præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus.* Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit esse divinitatis visio sine gaudio.

4. Præterea, *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum recepti.* Sed omne quod videtur, quodammodò in vidente recipitur. Ergo quamvis in se divinitas sit delectabilissima, tamen visa ab illis qui sunt tristitiâ absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ita est in sensibus, quòd *palato non sano pœna est panis, qui sano est suavis*, ut dicit Augustinus, lib. 7 Confess., cap. 16, et similiter accidit in aliis sensibus. Ergo cùm damnati habeant intellectum indispositum, videtur quòd visio lucis increatæ magis afferet eis pœnam quàm gaudium.

Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te verum Deum ;* ex quo patet quòd essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo Divinitas sine gaudio videri non potest.

Præterea, ipsa essentia Divinitatis est essentia veritatis. Sed unicuique est delectabile videre verum ; unde *omnes naturâ scire desiderant*, ut dicitur in principio Metaphys. Ergo Divinitas sine gaudio videri non potest.

Præterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, contingit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquàm est contristabilis, quia *delectationi quæ est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia*, ut dicit Philosophus, lib. 1 Top., cap. 13, parùm à princ. Cùm ergo Divinitas videri non possit nisi per intellectum, videtur quòd Divinitas sine gaudio videri non possit.

Respondeo dicendum quòd in quolibet appetibili vel delectabili duo possunt considerari : scilicet id quod appetitur, vel quod est delectabile, et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem secundùm Boetium, in lib. de Hebdomadibus, parùm à princ. *id quod est, potest habere aliquid præterquàm quod ipsum est, ipsum verò esse nihil aliud præter se habet ad mixtum*, ita id quod est appetibile vel delectabile, potest habere aliquid aliud admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile ; sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum, vel habere potest, propter quod non sit delectabilis vel appetibilis. Res autem quæ sunt delectabiles per participationem bonitatis, quæ est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensæ non delectare ; sed id quod per essentiam suam est bonum, impossibile est quòd ejus essentia apprehensa non delectet. Unde cùm Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest Divinitas sine gaudio videri.

Ad primum ergo dicendum quòd impii manifestè cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quòd divinitatem ejus videant, sed propter manifestissima Divinitatis indicia.

Ad secundum dicendum quòd Divinitatem, secundùm quòd est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis odio habere potest ipsam bonitatem ; sed quantùm ad aliquos Divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, in quantum scilicet aliquid agit vel præcipit, quod est contrarium voluntati. Et ideò visio Divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

Ad tertium dicendum quòd verbum Augustini est intelligendum quando illud quod apprehenditur per intellectum præcedentem, est bonum per participationem, et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturæ ; unde potest in eis esse aliquid, quare affectus non moveatur : similiter etiam in viâ Deus cognoscitur per effectus ; et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus. Unde non oportet quòd affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur, si essentiam ejus videret, quæ est ipsa bonitas.

Ad quartum dicendum quòd tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem. Omnis autem passio à contrariâ causâ fortiori superveniente tollitur, et non eam tollit ; et ita tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

Ad quintum dicendum quòd per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectare ; et propter hoc delectatio impeditur. Sed indispositio quæ est in damnatis, non tollit naturalem proportionem quâ sunt ordinati ad divinam bonitatem, cùm imago semper in eis maneat. Et ideò non est simile.

QUÆSTIO XCI.

DE QUALITATE MUNDI POST JUDICIUM. — (*In quinque articulos divisa.*)

Consequenter agendum est de qualitate mundi et resurgentium post judicium ; ubi triplex consideratio occurrit : prima de statu et qualitate mundi ; secunda de statu beatorum ; tertia de statu malorum.

Circa primum quæruntur quinque : 1° utrùm innovatio mundi sit futura ; 2° utrùm motus corporum cœlestium cessabit ; 3° utrùm corpora cœlestia tunc magis fulgebunt ; 4° utrùm elementa majorem claritatem recipient ; 5° utrùm animalia et plantæ remanebunt.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm mundus innovabitur.* — (*S. Th., 4, dist. 48, qu. 2, art. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mundus nunquàm innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundùm speciem ; Eccle. 1, 9 : *Quid est quod fuit ? ipsum quod futurum est.* Sed mundus nunquàm aliam dispositionem habuit quàm nunc habet quantùm ad partes essentiales, et ad genera, et ad species. Ergo nunquàm innovabitur.

2. Præterea, innovatio alteratio quædam est. Sed impossibile est universum alterari, quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen secundùm locum movetur ; quod non est

extra universum ponere. Ergo non potest esse quòd mundus innovetur.

3. Præterea, Genes. 2, 2, dicitur quòd *Deus die septimo requievit ab omni opere quod patràrat ;* et exponunt sancti quòd *requievit à novis creaturis condendis.* Sed in illâ primâ conditione non fuit alius modus rebus impositus quàm iste quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquàm alium habebunt.

4. Præterea, ista rerum dispositio quæ nunc inest rebus, naturalis est. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis. Sed illud quod est innaturale et per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet in 1 de Cœlo et Mundo, text. 15. Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab ipsis removebitur ; et ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, sicut Empedocles et Origenes, lib. 2 Periarch., cap. 3, posuerunt ; ut post hunc mundum sit alius mundus iterùm, et post illum iterùm alius.

5. Præterea, novitas gloriæ in præmium rationali creaturæ datur. Sed ubi non est meritum, ibi non potest esse præmium. Cùm ergo creaturæ insensibiles nihil meruerint, videtur quòd non innovabuntur.

Sed contra est quod habetur Isa. 65, 17 : *Ecce ego creo cœlos novos et terram novam ; et non erunt in memoriâ priora ;* et Apoc. 21, 1 : *Vidi cœlum novum et terram novam ; primum enim cœlum et prima terra abiit.*

Præterea, habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis. Ergo debet homini congruere. Sed homo innovabitur. Ergo similiter et mundus.

Præterea, *omne animal diligit simile sibi*, Eccli. 13, 19, ex quo patet quòd similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam similitudinem cum universo, unde et minor mundus dicitur. Ergo homo universum mundum diligit naturaliter ; ergo et ejus bonum concupiscit ; et ita ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

Respondeo dicendum quòd omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur, unde et omnia dicuntur ei subjecta. Serviunt autem homini dupliciter : uno modo ad sustentationem corporalis vitæ, alio modo ad profectum cognitionis divinæ ; in quantum homo *per ea quæ facta sunt*, *invisibilia Dei conspicit*, ut dicitur Rom. 1. Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit ; cùm ejus corpus sit futurum omninò incorruptibile, divinâ virtute id faciente per animam, quam immediatè glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantùm ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediatè per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiæ oculus carnis attingere non poterit ; et ideò ut ei etiam solatium congruens de visione divinitatis præbeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinæ majestatis apparebunt, et præcipuè in carne Christi, et post hoc in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideò oportebit ut etiam illa corpora majorem influentiam à divinâ bonitate suscipiant quàm nunc ; non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriæ perfectionem ; et hæc erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum quòd Salomon ibi loquitur de cursu naturali, quod patet ex hoc quod subditur : *Nihil sub sole novum.* Cùm enim sol circulariter moveatur, oportet ea quæ solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere ; quæ consistit in hoc quòd illa quæ priora fuerunt, iterùm redeunt specie eadem, sed numero diversa, ut dicitur in fine lib. 1 de Generatione. Ea verò quæ ad statum gloriæ pertinent, soli non subsunt.

Ad secundum dicendum quòd illa ratio procedit de alteratione naturali quæ habet agens naturale, quod ex necessitate naturæ agit. Non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio et alio modo se habeat. Sed ea quæ divinitùs fiunt, procedunt ex libertate voluntatis : unde sine aliquâ immutatione Dei volentis potest nunc hæc, nunc illa, dispositio ab ipso in universo existere ; et sic ista innovatio non reducetur in aliquod principium motum ; sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum quòd pro tanto dicitur Deus die septimo à novis creaturis condendis cessâsse, quia nihil postea factum est quod priùs non præcesserit in aliquâ similitudine secundùm genus, vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentiâ obedientiali. Dico ergo quòd novitas mundi futura præcessit in operibus sex dierum, in quâdam remotâ similitudine, scilicet in gloriâ et in gratiâ angelorum : præcessit etiam in potentiâ obedientiæ, quæ tunc creaturæ est indita ad talem novitatem suscipiendam à Deo agente.

Ad quartum dicendum quòd illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam ; sed erit supra naturam (sicut gratia et gloria sunt supra animæ naturam) ; et erit à perpetuo agente, quod eam perpetuò conservabit.

Ad quintum dicendum quòd quamvis corpora insensibilia non meruerint illam gloriam, propriè loquendo ; homo tamen meruit ut illa gloria toti universo conferretur, in quantum hoc cedit in augmentum gloriæ hominis ; sicut aliquis homo meretur ut ornatioribus vestibus induatur, quem tamen ornatum ipsa vestis nullo modo meretur.

ARTICULUS II. — *Utrùm motus corporum cœlestium cessabit.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd motus corporum cœlestium in illâ mundi innovatione non cessabit, quia Genes. 8, 2, dicitur : *Cunctis diebus terræ frigus et æstus, æstas et hiems, nox et dies non requiescent.* Sed nox et dies, æstas et hiems efficiuntur per motum solis. Ergo nunquàm motus solis cessabit.

2. Præterea, Jerem. 31, 35, dicitur : *Hæc dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunæ et stellarum in lumine noctis, qui turbat mare, et sonant fluctus ejus : Si defecerint leges istæ coram me, tunc et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus.* Sed semen Israel nunquàm deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei, et noctis, et fluctuum maris, quæ ex motu cœli causantur, in perpetuum erunt. Ergo motus cœli nunquàm cessabit.

3. Præterea, substantia corporum cœlestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum : corpora autem cœlestia ad hoc sunt facta *ut dividant diem, et noctem, et sint in signa, et tempora, et dies, et annos ;* Genes. 1, 14 ; quod non possunt facere nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit ; aliàs frustra illa corpora remanerent.

4. Præterea, in illâ mundi innovatione totus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod est de suî perfectione. Sed motus est de perfectione corporis cœlestis ; quia, ut dicitur in 2 de Cœlo et Mundo, text. 65 et 66, *illa corpora participant divinam bonitatem per motum.* Ergo motus cœli non cessabit.

5. Præterea, sol successivè illuminat diversas partes mundi, secundùm quòd circulariter movetur. Si ergo motus circularis cœli cesset, sequitur quòd in aliquâ superficie terræ erit perpetua obscuritas, quod non convenit illi novitati.

6. Præterea, si motus cessaret, hoc non esset, nisi in quantum motus aliquam imperfectionem in cœlo ponit, utpote lassitudinis, vel laboris, quod non potest esse ; cùm motus ille sit naturalis, et cœlestia corpora sint impassibilia, unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in 2 de Cœlo et Mundo, text. 3 et 4. Ergo motus cœli nunquàm cessabit.

7. Præterea, frustra est potentia quæ non reducitur ad actum. Sed in quocumque situ ponatur corpus cœli, est in potentiâ ad alium situm. Ergo nisi reduceretur ad actum, illa potentia frustra remaneret, et semper esset imperfecta. Sed non potest reduci in actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

8. Præterea, illud quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed sol indifferenter se habet ad hoc quòd sit in Oriente vel Occidente; aliàs motus ejus non esset uniformis per totum, quia ad locum, ubi naturaliùs esset, velociùs moveretur. Ergo vel neuter situs attribuetur soli, vel uterque. Sed nec uterque, nec neuter, potest ei attribui, nisi successivè per motum; oportet enim, si quescit, quòd in aliquo situ quiescat. Ergo corpus solis in perpetuum movebitur; et eâdem ratione omnia alia corpora cœlestia.

9. Præterea, motus cœli est causa temporis. Si ergo motus cœli deficiat, oportet tempus deficere; quod si deficeret, deficeret in instanti. Definitio autem instantis est, in 8 Physic., text. 2, quòd *est initium futuri, et finis præteriti;* et sic post ultimum instans temporis esset tempus; quod est impossibile. Ergo motus cœli nunquàm cessabit.

10. Præterea, gloria non tollit naturam. Sed motus cœli est naturalis ei. Ergo per gloriam ei non tollitur.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 10, 6, quòd angelus qui apparuit, *juravit per Viventem in secula..... quòd tempus ampliùs non erit*, scilicet postquàm septimus angelus tubâ cecinerit; quâ canente *mortui resurgent*, ut dicitur 1 Corinth. 15. Sed si non est tempus, non est motus cœli. Ergo motus cœli cessabit.

Præterea, Isa. 60, 20: *Non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur.* Sed occasio solis et diminutio lunæ ex motu cœli causantur. Ergo motus cœli quandoque cessabit.

Præterea, ut probatur in 2 de Gener., text. 56, *motus cœli est propter continuam generationem in istis inferioribus.* Sed generatio cessabit, completo numero electorum. Ergo motus cœli cessabit.

Præterea, omnis motus est propter aliquem finem, ut dicitur in 2 Metaphys., text. 8. Sed omnis motus qui est propter finem, habito fine quiescit. Ergo vel motus cœli nunquàm consequetur finem suum, et sic esset frustra; vel aliquando quiescet.

Præterea, quies est nobilior quàm motus, quia secundùm hoc quòd res sunt immobiles, Deo magis assimilantur, in quo est summa immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo cùm corpora cœlestia sint multò nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

Respondeo dicendum quòd circa istam quæstionem est triplex positio.

Prima est philosophorum qui dicunt quòd motus cœli semper durabit. Sed hoc non est consonum fidei nostræ, quæ ponit certum numerum electorum præfinitum à Deo: et sic oportet quòd generatio hominum non in perpetuum duret, et eâdem ratione nec alia quæ ad generationem hominum ordinantur, sicut est motus cœli, et variationes elementorum.

Alii verò dicunt quòd motus cœli cessabit secundùm naturam. Sed hoc etiam est falsum, quia omne corpus quod naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quiescit, ad quem movetur naturaliter, et à quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem talis locus potest assignari corpori cœlesti, quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum orientis quàm recessus ab eo: unde vel motus ejus non esset naturalis totaliter, vel motus ejus non terminaretur naturaliter ad quietem.

Unde dicendum est, secundùm alios, quòd motus cœli cessabit in illâ mundi innovatione, non quidem ex aliquâ naturali causâ, sed divinâ voluntate faciente. Corpus enim illud, sicut et alia, in ministerium hominis facta sunt dupliciter, ut priùs dictum est, art. præc. Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriæ non indigebit, scilicet secundùm quòd corpora cœlestia ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitæ. Hoc autem modo servit ei corpus cœleste per motum, in quantum per motum cœli multiplicatur genus humanum, et generantur plantæ, et animalia, quæ usui hominum sunt necessaria; et etiam temperies in aere efficitur conservans sanitatem. Unde, homine glorificato, motus cœli cessabit.

Ad primum ergo dicendum quòd verba illa intelliguntur de terrâ secundùm statum istum, in quo potest esse principium generationis et corruptionis plantarum; quod patet ex hoc quod ibi dicitur: *Cunctis diebus terræ sementis et messis,* etc. Et hoc simpliciter concedendum est, quòd quamdiù terra erit sementibus et messibus apta, motus cœli non cessabit.

Et similiter dicendum est ad secundum, quòd Dominus loquitur ibi de duratione seminis Israel secundùm præsentem statum; quod patet ex hoc quod dicit: *Et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus.* Vicissitudo enim dierum post istum statum non erit. Et ideò etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

Ad tertium dicendum quòd finis qui ibi assignatur corporibus cœlestibus, est finis proximus, quia est proprius eorum actus; sed iste actus ulteriùs ordinatur ad alium finem, scilicet ad ministerium humanum, ut patet per id quod habetur Deuter. 4, 19. *Ne fortè oculis elevatis ad cœlum videas solem, et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus, quæ sub cœlo sunt.* Et ideò magis debet sumi judicium de corporibus cœlestibus secundùm ministerium hominum quàm secundùm finem in Genesi assignatum. Corpora autem cœlestia per modum alium in ministerium hominis glorificati cedent, sicut priùs dictum est, in corp., et art. præc.; et ideò non sequitur quòd frustra remaneant.

Ad quartum dicendum quòd motus non est de perfectione corporis cœlestis, nisi in quantum per hoc est causa generationis, et corruptionis in istis inferioribus; et secundùm hoc etiam motus ille facit corpus cœleste participare divinam bonitatem per quamdam similitudinem causalitatis. Non autem motus est de perfectione substantiæ cœli, quæ remanebit; et ideò non sequitur quòd, motu cessante, aliquid de perfectione substantiæ cœli tollatur.

Ad quintum dicendum quòd omnia corpora elementorum habebunt in semetipsis quamdam gloriæ claritatem. Unde quamvis aliqua superficies terræ non illuminetur à sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

Ad sextum dicendum quòd, Rom. 8, super illud: *Omnis creatura ingemiscit*, etc., dicit Glossa Ambrosii (ord. vetus Ms.) expressè, quòd *omnia elementa cum labore explent sua officia; sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia; quod est causa nostrî: unde quiescent, nobis assumptis.*

Labor autem ille, ut credo, non significat aliquam fatigationem, vel passionem, illis corporibus accidentem ex motu; cùm motus ille sit naturalis, nihil habens de violentiâ, ut probatur in 1 de Cœlo et Mundo, text. 9 et seq. Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit. Unde quia motus ille ordinatus est ex divinâ providentiâ ad complendum numerum electorum, illo non completo, nondùm assequitur illud ad quod ordinatus est: et ideò similitudinariè dicitur laborare, sicut homo qui non habet quod intendit. Et hic etiam defectus à cœlo tolletur, impleto numero electorum.

Vel etiam potest referri ad desiderium futuræ innovationis, quam ex divinâ dispositione expectat.

Ad septimum dicendum quòd corpori cœlesti non

inest aliqua potentia quæ perficiatur per locum, vel quæ facta sit propter hunc finem, qui est esse in tali loco; sed hoc modo se habet potentia ad *ubi* in corpore cœlesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quòd faciat diversas domos unius modi; quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere; et similiter in quocumque situ ponatur corpus cœleste, potentia quæ est in ipso ad *ubi*, non remanebit incompleta, nec frustra.

Ad octavum dicendum quòd quamvis corpus cœleste secundùm suam naturam æqualiter se habeat ad omnem situm qui est ei possibilis; tamen si comparetur ad ea quæ sunt extra ipsum, non æqualiter se habet ad omnes situs; sed secundùm unum situm nobiliùs disponitur respectu quorumdam quàm secundùm alium, sicut quoad nos nobiliùs disponitur sol in die quàm in nocte. Et ideò probabile est, cùm tota innovatio mundi ad hominem ordinetur, quòd cœlum habeat in illâ novitate nobilissimum situm, qui est possibilis in respectu ad nostram habitationem.

Vel secundùm quosdam cœlum quiescet in illo situ in quo factum fuit; aliàs aliqua revolutio cœli remaneret incompleta. Sed ista ratio non videtur conveniens, quia cùm aliqua revolutio fit in cœlo, quæ non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quòd mundus deberet tamdiù durare, quod non videtur probabile. Et præterea secundùm hoc posset sciri quando mundus finiri deberet. Probabiliter enim colligitur ab astrologis in quo situ corpora cœlestia sunt facta, considerato numero annorum, qui computantur ab initio mundi; et eodem modo posset sciri certus annorum numerus, in quo ad dispositionem similem reverteretur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

Ad nonum dicendum quòd tempus quandoque deficiet, motu cœli deficiente; nec illud *nunc* ultimum erit principium futuri; dicta enim definitio non datur de *nunc*, nisi secundùm quòd est continuans partes temporis, non secundùm quòd est terminans totum tempus.

Ad decimum dicendum quòd motus cœli non dicitur naturalis, quasi sit pars naturæ, eo modo quo principia naturæ naturalia dicuntur; nec iterùm quòd habeat principium activum in naturâ corporis, sed receptivum tantùm. Principium autem activum ejus est substantia spiritualis, ut dicit Commentator in princ. Cœl. et Mund., lib. 1, comment. 5. Et ideò non est inconveniens, si per novitatem gloriæ motus ille tollatur; non enim eo ablato, natura corporis cœlestis variabitur.

Alias rationes concedimus, scilicet tres primas, quæ sunt ad oppositum, quia debito modo concludunt. Sed quia aliæ duæ videntur concludere quòd motus cœli naturaliter cesset, ideò respondendum est ad eas.

Ad primam ergo earum dicendum quòd motus cessat, eo habito propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum. Illud autem propter quod est motus cœlestis, secundùm philosophos, concomitatur motum, scilicet imitatio divinæ bonitatis in causalitate quam habet super inferiora. Et ideò non oportet quòd naturaliter motus ille cesset.

Ad secundam dicendum quòd quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quàm motus; tamen motus in eo quòd per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divinæ bonitatis, est nobilior quàm quies in illo quòd nullo modo per motum posset illam perfectionem consequi. Et ratione hâc terra, quæ est infimum elementorum, est sine motu; quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit, à quo corpora nobiliora moventur. Et inde est etiam quòd motus corporum superiorum possent poni secundùm viam naturæ perpetuari, nec unquàm ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

Articulus III. — *Utrùm in corporibus cœlestibus claritas augebitur in illâ innovatione.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corporibus cœlestibus claritas non augebitur in illâ innovatione. Innovatio enim illa in corporibus inferioribus erit per ignis purgationem. Sed ignis purgans non pertinget ad corpora cœlestia. Ergo corpora cœlestia non innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

2. Præterea, sicut corpora cœlestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem. Sed cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est art. præc. Ergo similiter cessabit lux cœlestium corporum, magis quàm augeatur.

3. Præterea, si innovato homine, corpora cœlestia innoventur, oportet quòd eo deteriorato, fuerint etiam ea deteriorata. Sed hoc non videtur probabile, cùm illa corpora sint invariabilia quantùm ad eorum substantiam. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. Præterea, si tunc deteriorata fuerunt, oportet quòd tantùm deteriorata fuerint, quantùm dicuntur esse melioranda in hominis innovatione. Sed dicitur Isa. 30, 26, quòd *erit lux lunæ sicut lux solis.* Ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat quantùm nunc lucet sol. Ergo quandocumque luna erat super terram, faciebat diem, sicut nunc sol, quod manifestè apparet esse falsum per id quod dicitur Genes. 1, quòd luna facta est *ut præesset nocti.* Ergo homine peccante, non sunt cœlestia corpora diminuta in lumine; et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. Præterea, claritas corporum cœlestium ordinatur ad usum hominis, sicut et aliæ creaturæ. Sed post resurrectionem claritas solis non cedet in hominis usum; dicitur enim Isa. 60, 19 : *Non erit tibi ampliùs sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te ;* et Apoc. 21, 23 : *Civitas illa non eget sole, neque lunâ, ut luceant in eâ.* Ergo eorum claritas non augebitur.

6. Præterea, non esset sapiens artifex qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium construendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione cœlestium corporum, quæ suâ ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt; imò etiam totius terræ quantitas se habet ad cœlum, ut punctus ad sphæram, sicut astrologi dicunt. Cùm ergo Deus sit sapientissimus, non videtur quòd finis creationis cœli sit homo; et ita non videtur quòd eo peccante cœlum deterioratum sit, nec eo glorificato melioretur.

Sed contra est quod dicitur Isa. 30, 26 : *Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis septempliciter.*

Præterea, totus mundus innovabitur in melius. Sed cœlum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non potest esse, nisi majori claritate resplendeat. Ergo meliorabitur, et crescet ejus claritas.

Præterea, *omnis creatura quæ ingemiscit et parturit, expectat revelationem gloriæ filiorum Dei*, ut dicitur Rom. 8. Sed corpora cœlestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit Glossa, ord. Ambros. Expectant ergo gloriam sanctorum. Sed non expectarent, nisi ex hoc eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accrescet, quâ præcipuè decorantur.

Respondeo dicendum quòd ad hoc innovatio mundi ordinatur ut etiam mundo innovato, manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem præcipuè in Dei cognitionem ducit suâ specie et decore, quæ manifestant sapientiam facientis et gubernantis : unde dicitur Sap. 13, 5 : *A magnitudine speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri.* Pulchritudo autem cœlestium corporum præcipuè consistit in luce : unde Eccli. 43, 10, dicitur : *Species cœli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus.* Et ideò præcipuè quantùm ad claritatem corpora cœlestia meliorabuntur. Quantitas autem, ut et modus meliorationis, illi soli

cognita est qui erit meliorationis auctor.

Ad primum ergo dicendum quòd ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantùm ad eam, purgando à fœditate peccati et ab impuritate commixtionis, quæ in corporibus cœlestibus non invenitur. Et ideò quamvis corpora cœlestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitùs innovanda.

Ad secundum dicendum quòd motus non importat aliquam perfectionem in eo quòd movetur, secundùm quòd in se consideratur, cùm sit actus imperfecti; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis, in quantum est causa alicujus: sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantiâ suâ considerati; et ideò postquàm corpus cœleste desinet esse causa generationis, remanebit claritas ejus, et non remanebit motus.

Ad tertium dicendum quod super illud Isa. 30: *Erit lux lunæ, sicut lux solis,* dicit Glossa (interl.): *Omnia propter hominem facta, sunt in ejus lapsu pejorata, et sol, et luna suo lumine minorata;* quæ quidem minoratio à quibusdam intelligitur secundùm realem minorationem luminis. Nec obstat quòd corpora cœlestia secundùm naturam sunt invariabilia, quia illa variatio facta est à divinâ virtute. Alii verò probabiliùs intelligunt, minorationem illam esse dicentes non secundùm realem luminis defectum, sed quoad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum cœlestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisset; per quem etiam modum dicitur Genes. 3, 17: *Maledicta terra in opere tuo.... spinas, et tribulos germinabit tibi;* quæ tamen etiam ante spinas et tribulos germinâsset, sed non in hominis pœnam. Nec tamen sequitur, si lux cœlestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quòd realiter non sit augenda in ejus glorificatione, quia peccatum hominis non immutavit statum universi; cùm etiam homo priùs, sicut et post, animalem vitam habuerit, quæ motu et generatione corporalis creaturæ indiget; sed glorificatio hominis statum totius corporalis creaturæ immutabit, ut dictum est quæst. 76, art. 7. Et ideò non est simile.

Ad quartum dicendum quòd minoratio illa, ut probabiliùs æstimatur, non fuit secundùm substantiam, sed secundùm effectum. Unde non sequitur quòd luna existens super terram diem fecisset, sed quòd tantum commodum ex lumine lunæ homo tunc habuisset, sicut nunc habet ex lumine solis. Sed post resurrectionem, quando lux lunæ augebitur secundùm rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solùm in centro terræ, ubi erit infernus, quia tunc, ut dicitur, luna lucebit quantùm lucet nunc sol; sol autem in septuplum plus quàm nunc; corpora autem beatorum septies magis sole, quamvis hoc non sit aliquâ auctoritate vel ratione probatum.

Ad quintum dicendum quòd aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter: uno modo propter necessitatem, et sic nulla creatura cedet in usum hominis, quia ex Deo sufficientiam plenam habebit. Et hoc significatur Apoc. 21, 23, in auctoritate inductâ, quæ dicit quòd *civitas illa non eget sole neque lunâ.* Alius usus est ad majorem perfectionem, et sic homo aliis creaturis utetur, non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

Ad sextum dicendum quòd ratio illa est Rabbi Moysis, qui, lib. 3 *Dux errantium*, cap. 14, omninò improbare nititur mundum propter hominem esse factum. Unde et hoc quod in veteri Testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Isaiæ inductis, dicit esse metaphoricè dictum; ut sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat (qui etiam modus loquendi consuetus est in Scripturâ), ita etiam è converso dicatur ei sol magis lucere, et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiæ in maximam exultationem convertitur. Sed hoc dissonat ab auctoritatibus et expositionibus sanctorum. Unde rationi illi inductæ hoc modo respondendum est, quòd quamvis corpora cœlestia maximè excedant corpus humanum, tamen multò plus excedit anima rationalis corpora cœlestia, quàm ipsa excedant corpus humanum. Unde non est inconveniens, si corpora cœlestia propter hominem esse facta dicantur, non tamen sicut propter principalem finem, quia principalis finis omnium est Deus.

Articulus iv. — *Utrùm elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd elementa non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. Sicut enim lux est qualitas corporis cœlestis propria; ita calidum et frigidum, humidum et siccum sunt propriæ qualitates elementorum. Ergo sicut cœlum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum et passivarum.

2. Præterea, rarum et densum sunt qualitates elementorum, quas elementa in illâ innovatione non amittent. Sed raritas et densitas elementorum resistere videntur claritati, cùm corpus clarum oporteat esse condensatum; unde raritas aeris non videtur quòd possit claritatem pati; et similiter nec densitas terræ, quæ pervietatem tollit. Ergo non potest esse quòd elementa innoventur per alicujus claritatis additionem.

3. Præterea, constat quòd damnati erunt in terrâ. Sed ipsi erunt in tenebris non solùm interioribus, sed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illâ innovatione, et eâdem ratione nec alia elementa.

4. Præterea, multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illâ innovatione erit major claritas elementorum quàm nunc sit, erit etiam per consequens major caliditas; et sic videtur quòd transmutabuntur à suis naturalibus qualitatibus, quæ insunt eis secundùm certam mensuram, quod est absurdum.

5. Præterea, bonum universi, quod consistit in ordine et harmoniâ partium, dignius est quàm aliquod bonum alicujus naturæ singularis. Sed si una creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi, quia non remanebit eadem harmonia. Ergo si corpora elementaria, quæ, secundùm gradum suæ naturæ quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem accipiant, magis ex hoc deperibit perfectio universi, quàm accrescet.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 21, 1: *Vidi cœlum novum et terram novam.* Sed cœlum innovabitur per majorem claritatem. Ergo et terra, et similiter alia elementa.

Præterea, corpora inferiora sunt in usum hominis, sicut et superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Glossa, Rom. 8 (Ambros., sup. illud: *Omnis creatura ingemiscit*, et Gloss. ord. Hieron., sup. illud Isa. 30: *Et erit lux lunæ*). Ergo etiam elementa clarificabuntur, sicut corpora cœlestia.

Præterea, corpus hominis est ex elementis compositum. Ergo partes elementorum quæ sunt in corpore hominis, glorificato homine glorificabuntur per receptionem claritatis. Sed eamdem convenit esse dispositionem totius et partis. Ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

Respondeo dicendum quòd sicut est ordo cœlestium spirituum ad terrenos spiritus, scilicet humanos, ita etiam est ordo cœlestium corporum ad corpora terrestria. Cùm ergo creatura corporalis sit facta propter spiritualem, et per eam regatur, oportet similiter disponi corporalia, sicut et spiritualia disponuntur. In illâ autem ultimâ rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum, quia homines *erunt sicut angeli in cœlo*, sicut dicitur Matth. 22, 30. Et hoc erit, in quantum

ad maximam perfectionem perveniet id secundùm quod humanus spiritus cum angelico convenit. Unde etiam similiter cùm corpora inferiora cum cœlestibus non communicent nisi in naturâ lucis et diaphani, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 68, oportet corpora inferiora maximè perfici secundùm claritatem. Unde omnia elementa claritate quâdam vestientur; non tamen æqualiter, sed secundùm suum modum : dicitur enim quòd terra erit in superficie exteriori pervia sicut vitrum, aqua sicut crystallus, aer ut cœlum, ignis ut luminaria cœli.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., innovatio mundi ordinatur ad hoc quòd homo etiam sensu in corporibus quodammodò per manifesta indicia Divinitatem videat. Inter sensus autem nostros spiritualior est visus et subtilior. Et ideò quantùm ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maximè meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est maximè materialis, et earum excessus contrarietatis magis est contristativus quàm delectativus; excessus autem lucis erit delectabilis, cùm contrarietatem non habeat nisi propter organi debilitatem, quæ tunc non erit.

Ad secundum dicendum quòd aer non erit clarus, sicut radios projiciens, sed sicut diaphanum illuminatum. Terra verò, quamvis ex naturâ suâ opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divinâ virtute in suì superficie gloriâ claritatis vestietur, sine præjudicio densitatis ipsius.

Ad tertium dicendum quòd in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem; sed loco hujus gloriæ habebit pars illa terræ spiritus rationales hominum et dæmonum, qui quamvis ratione culpæ sint infirmi, tamen ex dignitate naturæ sunt quâlibet qualitate corporali superiores.

Vel dicendum quòd etiamsi sit tota terra glorificata, nihilominùs reprobi in tenebris exterioribus erunt, quia etiam ignis inferni, qui quantùm ad aliquid eis lucebit, quantùm ad aliud eis lucere non poterit.

Ad quartum dicendum quòd claritas illa erit in istis corporibus, sicut est in corporibus cœlestibus, in quibus caliditatem non causat, quia corpora ista tunc inalterabilia erunt, sicut sunt modò cœlestia.

Ad quintum dicendum quòd non tolletur propter meliorationem elementorum ordo universi, quia etiam omnes aliæ partes meliorabuntur, et sic remanebit eadem harmonia.

ARTICULUS V. — *Utrùm plantæ et animalia remanebunt in illâ innovatione.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd plantæ et animalia remanebunt in illâ innovatione. Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum ornatum pertinet. Sed animalibus et plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in illâ innovatione.

2. Præterea, sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia, et plantæ, et corpora mineralia. Sed elementa propter prædictum ministerium glorificabuntur. Ergo similiter et animalia, et plantæ, et corpora mineralia glorificabuntur.

3. Præterea, universum remanebit imperfectum, si aliquid quod est de perfectione ejus, auferatur. Sed species animalium, et plantarum, et corporum mineralium sunt de perfectione universi. Cùm ergo non debeat dici quòd mundus in suâ innovatione imperfectus remaneat, videtur quòd oporteat dicere plantas et alia animalia remanere.

4. Præterea, animalia et plantæ habent nobiliorem formam quàm ipsa elementa. Sed mundus in illâ finali innovatione in melius immutabitur. Ergo magis debent remanere animalia et plantæ quàm elementa, cùm sint nobiliora.

5. Præterea, inconveniens est dicere quòd naturalis appetitus frustretur. Sed secundùm naturalem appetitum animalia et plantæ appetunt esse perpetua, etsi non secundùm individuum, saltem secundùm speciem, et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in 2 de Gener., text. 59, dicitur. Ergo inconveniens est dicere quòd istæ species aliquando deficient.

Sed contra, si plantæ et animalia remanebunt, aut omnia aut quædam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta, quæ priùs fuerunt mortua, resurgere, sicut et homines resurgent : quod dici non potest; quia cùm forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumi. Si autem non omnia, sed quædam, cùm non sit major ratio de uno quàm de alio quòd in perpetuum maneat, videtur quòd nullum eorum in perpetuum remanebit. Sed quidquid remanebit post mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione et corruptione cessante. Ergo plantæ et animalia penitùs post mundi innovationem non erunt.

Præterea, secundùm Philosophum, in 2 de Gener., text. 55 et seq., in animalibus, et plantis, et hujusmodi corruptibilibus speciei perpetuitas non conservatur nisi ex continuatione motûs cœlestis. Sed tunc ille cessabit. Ergo non poterit perpetuitas in illis speciebus conservari.

Præterea, cessante fine, cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia et plantæ facta sunt ad animalem vitam hominis sustentandam; unde dicitur Genes. 9, 3 : *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem* (1). Ergo cessante vitâ hominis animali, debent cessare animalia et plantæ. Sed post illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantæ nec animalia remanere debent.

Respondeo dicendum quòd cùm innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quòd innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transibit, et statum perpetuæ quietis; unde dicitur 1 ad Corinth. 15, 53 : *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Et ideò mundus hoc modo innovabitur, ut abjectâ omni corruptione, perpetuò maneat in quiete. Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora cœlestia, elementa et homines. Corpora enim cœlestia secundùm suî naturam incorruptibilia sunt et secundùm totum et secundùm partes; elementa verò sunt quidem corruptibilia secundùm partes, sed incorruptibilia secundùm totum; homines verò corrumpuntur et secundùm totum et secundùm partes; sed hoc est ex parte materiæ, non ex parte formæ, scilicet animæ rationalis, quæ post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia verò, bruta et plantæ, et mineralia, et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundùm totum et secundùm partem, et ex parte materiæ quæ formam amittit, et ex parte formæ quæ actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illâ innovatione non manebunt, sed sola ea quæ dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum quòd hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, in quantum virtutes activæ et passivæ generales, quæ sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideò sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit; unde nec animalia nec plantas remanere oportet.

Ad secundum dicendum quòd nec animalia, nec plantæ, nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid meruerunt, cùm libertate arbitrii careant; sed pro tanto dicuntur quædam corpora remunerari, quia homo hoc meruit ut illa innovarentur quæ ad innovationem ordinem habent. Plantæ autem et animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut prædictum est in corp. art.; unde ex hoc homo non meruit ut innovarentur, quia nullus

(1) Vulgata : *Quasi olera virentia tradidi vobis omnia.*

potest alteri mereri, nisi id cujus est capax, nec etiam ipse sibi ipsi.

Unde etiam dato quòd animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

Ad tertium dicendum quòd sicut perfectio hominis multipliciter assignatur (est enim perfectio naturæ conditæ et naturæ glorificatæ), ita etiam perfectio universi est duplex: una secundùm statum hujusmodi mutabilitatis; altera secundùm statum futuræ novitatis. Plantæ autem et animalia sunt de perfectione ejus secundùm statum istum, non autem secundùm statum novitatis illius, cùm ordinem ad eam non habeant.

Ad quartum dicendum quòd quamvis animalia et plantæ quantùm ad quædam alia sint nobiliora quàm ipsa elementa, tamen quantùm ad ordinem incorruptionis elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad quintum dicendum quòd naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui inest animalibus et plantis, est accipiendus secundùm ordinem ad motum cœli, ut tantùm scilicet in *esse* permaneant, quantùm motus cœli durabit; non enim potest esse appetitus in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideò si cessante primi mobilis motu, plantæ et animalia non remaneant secundùm speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

QUÆSTIO XCII.

De visione divinæ essentiæ per comparationem ad beatos. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de his quæ spectant ad beatos post judicium generale. Et primò de visione eorum respectu divinæ essentiæ, in quâ eorum beatitudo principaliter consistit; secundò de eorum beatitudine et eorum mansionibus; tertiò de modo quo se erga damnatos habebunt; quartò de dotibus ipsorum, quæ in beatitudine eorum continentur; quintò de aureolis quibus eorum beatitudo perficitur et decoratur.

Circa primum quæruntur tria: 1° utrùm sancti videbunt Deum per essentiam; 2° utrùm videbunt eum oculo corporali; 3° utrùm videndo Deum videbunt omnia quæ Deus videt.

Articulus primus. — *Utrùm intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 49, *quæst.* 2, *art.* 1, 2 *et* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam, quia Joan. 1, 18, dicitur: *Deum nemo vidit unquàm;* et exponit Chrysostomus, hom. 14 in Joan., aliquant. à princ., quòd *nec ipsæ cœlestes essentiæ* (*ipsa dico Cherubim et Seraphim*) *ipsum, ut est, unquàm videre potuerunt.* Sed hominibus non promittitur nisi æqualitas angelorum, Matth. 22, 30: *Erunt sicut angeli Dei in cœlo.* Ergo nec sancti in patriâ Deum per essentiam videbunt.

2. Præterea, Dionysius sic argumentatur in 1 de divin. Nom., lect. 1: Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est, cùm sit in aliquo genere determinatum; et sic Deus, cùm infinitus sit, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio, sed est super omnem cognitionem.

3. Præterea, Dionysius in 1 de Myst. theolog., in fin., ostendit quòd perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est in quantum conjungitur ei ut ignoto. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est quòd intellectus noster per essentiam Deum videat.

4. Præterea, Dionysius in epist. ad Caium monachum, quæ est 1, dicit quòd *superpositæ Dei tenebræ* (quas *abundantiam lucis* appellat) *cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitioni, et si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus.* Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per essentiam videre.

5. Præterea, sicut Dionysius dicit in epist. ad Dorotheum, quæ est 5, circ. princ., *invisibilis quidem est Deus existens propter excedentem claritatem.* Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in viâ, ita excedit intellectum hominis in patriâ. Ergo sicut invisibilis est in viâ, sic erit invisibilis in patriâ.

6. Præterea, cùm intelligibile sit perfectio intellectûs, oportet esse proportionem inter intelligibile et intellectum, sicut inter visibile et visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam divinam, cùm in infinitum distent. Ergo intellectus noster non poterit pertingere ad essentiam divinam videndam.

7. Præterea, plus distat Deus ab intellectu nostro quàm intelligibile creatum à sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Præterea, quandocumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quòd informetur per similitudinem intellecti, quæ est principium intellectualis operationis in tale objectum terminatæ, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus noster Deum intelligat, oportet quòd hoc fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia, quia formæ et formati oportet esse unum *esse;* divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundùm essentiam et *esse.* Ergo oportet quòd forma quâ informatur intellectus noster intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa à Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cùm sit quid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quæ est per effectum ejus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Præterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quàm quicumque angelus vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in suâ Metaphys., tract. 3, cap. 8, *intelligentiam esse in nostro intellectu, non est essentiam intelligentiæ esse in intellectu nostro;* quia sic scientia quam de intelligentiâ habemus, esset substantia et non accidens, *sed hoc est, impressionem intelligentiæ esse in nostro intellectu.* Ergo et Deus non est in intellectu nostro, ut intelligatur à nobis, nisi in quantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinæ essentiæ, quia cùm in infinitum distet à divinâ essentiâ, degenerat in aliam speciem, multò ampliùs quàm si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo sicut ille in cujus visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi, non dicitur videre album, ita nec intellectus noster, qui solùm per hujusmodi impressionem Deum intelligit, eum per essentiam poterit videre.

10. Præterea, *in rebus separatis à materiâ idem est intelligens, et quod intelligitur*, ut patet in 3 de Animâ, text. 15. Sed Deus est maximè à materiâ separatus. Cùm ergo intellectus, qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quòd intellectus noster Deum per essentiam videat.

11. Præterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus noster non potest scire quid est: sed solùm quid non est, sicut Dionysius dicit, cap. 7 de div. Nom., lect. 4, et Damascenus lib. 1 orth. Fid., c. 4, à med. Ergo intellectus noster Deum per essentiam videre non poterit.

12. Præterea, omne infinitum, in quantum infinitum, ignotum est. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omninò ignotus. Ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Præterea, Augustinus dicit in lib. de videndo Deo, epist. 147, al. 112, cap. 7, 8 et 15, *Deus est naturâ invisibilis.* Sed ea quæ insunt Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quòd per essentiam videatur.

14. Præterea, omne quod est alio modo, et alio modo videtur, non videtur secundùm id quod est. Sed Deus alio modo est, et alio modo videbitur à sanctis in patriâ : est enim per modum suum ; sed videbitur à sanctis per modum eorum. Ergo non videbitur à sanctis secundùm illud quod est, et sic non videbitur per essentiam.

15. Præterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus in patriâ videbitur per medium, quod est lumen gloriæ, ut patet in psal. 35, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Ergo non videbitur per essentiam.

16. Præterea, Deus in patriâ videbitur facie ad faciem, ut dicitur 1 Corinth. 13. Sed hominem, quem facie ad faciem videmus, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patriâ videbitur per similitudinem, et sic non per essentiam.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 13, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed id quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur à sanctis in patriâ.

Præterea, 1 Joan. 3, 2 : *Cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo videbimus eum per essentiam.

Præterea, 1 Corinth. 15, super illud : *Cùm tradiderit regnum Deo et Patri*, dicit Glossa ord. : *Ubi* (scilicet in patriâ)*essentia Patris, et Filii, et Spiritûs sancti videbitur, quod solùm mundis cordibus dabitur, quæ est summa beatitudo.* Beati ergo Deum per essentiam videbunt.

Præterea, Joan. 14, 21, dicitur : *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo ; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Sed illud quod manifestatur, per essentiam videtur. Ergo Deus à sanctis in patriâ essentialiter videbitur.

Præterea, Exodi 33, super illud : *Non videbit me homo, et vivet*, Gregorius, lib. 18 Moral., cap. 18, improbat opinionem illorum qui dicebant quòd *in illâ regione beatitudinis Deus in claritate suâ conspici potest, sed in naturâ videri non potest ; quia aliud non est ejus claritas, et ejus natura.* Sed natura ejus est essentia ejus. Ergo videbitur per essentiam suam.

Præterea, sanctorum desiderium non potest omninò frustrari ; sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant, ut patet Exodi 33, 13 : *Ostende mihi gloriam tuam ;* et in psal. 72, 20 : *Ostende faciem tuam, et salvi erimus ;* et Joan. 14, 8 : *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo sancti per essentiam Deum videbunt.

Respondeo dicendum quòd sicut secundùm fidem ponimus finem ultimum humanæ vitæ esse visionem Dei, ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias à materiâ separatas secundùm *esse.* Et ideò circa hanc quæstionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos. Quidam enim philosophi posuerunt quòd intellectus noster possibilis nunquàm potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas : sicut Alpharabius in fine suæ Ethicæ, quamvis contrarium dixerit in libro de Intellectu, ut Commentator refert in 3 de Animâ, comment. 36. Et similiter quidam theologi posuerunt quòd intellectus humanus nunquàm potest ad hoc pervenire ut Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movit distantia inter intellectum nostrum, et essentiam divinam, et alias substantias separatas. Cùm enim intellectus in actu sit quodammodò unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quomodò intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata. Unde Chrysostomus dicit, hom. 14 in Joan., aliquant. à princ. : *Quomodò creabile videt increabile ?* Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem, et corruptibilem, utpote virtutem à corpore dependentem, non solùm respectu visionis divinæ, sed etiam respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed hæc positio stare omninò non potest. Primò quia repugnat auctoritati Scripturæ canonicæ, ut Augustinus dicit in libro de videndo Deo, epist. 147, al. 112, cap. 5. Secundò quia cùm intelligere sit maximè propria operatio hominis, oportet quòd secundùm eam assignetur sibi sua beatitudo, cùm hæc operatio in ipso perfecta fuerit. Cùm autem perfectio intelligentis, in quantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile, si in perfectissimâ operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed ad aliquid aliud, oportebit dicere quòd aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quàm Deus ; et cùm ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur quòd aliquid aliud sit principium effectivum hominis quàm Deus ; quod est absurdum secundùm nos ; et similiter est absurdum apud philosophos, qui ponunt animas nostras à substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere, secundùm nos, quòd intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam ; et secundùm philosophos, quòd perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum.

Quomodò autem hoc possit accidere, restat investigandum. Quidam enim posuerunt, ut Alpharabius et Avempace, quòd ex hoc ipso quòd intellectus noster intelligit quæcumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiæ separatæ. Et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est quòd sicut natura speciei non diversificatur in diversis individuis, nisi secundùm quòd conjungitur principiis individuantibus, ita forma intellecta non diversificatur apud me et te, nisi secundùm quòd conjungitur diversis formis imaginabilibus : et ideò quando intellectus separat formam intellectam à formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta, quæ est una et eadem apud diversos intelligentes, et hujusmodi est quidditas substantiæ separatæ. Et ideò quando intellectus noster ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque pervenit, intelligit per hoc quidditatem substantiæ separatæ, quæ est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas, quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam intelligit quidditatem substantiæ separatæ, quæ est talis dispositionis, eò quòd substantiæ separatæ sunt quidditates subsistentes, quæ non habent quidditates ; quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit, Metaphysic. tract. 3, cap. 8. Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem ; ergo quidditatem illam intellectus natus est abstrahere : et ita cùm non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata.

Sed iste modus non videtur esse sufficiens. Primò quia quidditas substantiæ materialis, quam intellectus abstrahit, non est ejusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum ; et ita per hoc quòd intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quòd cognoscat quidditatem separatæ substantiæ, et præcipuè divinam essentiam, quæ maximè est alterius rationis ab omni quidditate creatâ. Secundò quia dato quòd esset ejusdem rationis, tamen cognitâ quidditate rei compositæ, non cognosceretur quidditas substantiæ separatæ, nisi secundùm genus remotissimum, quod est substantia. Hæc autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solùm in quantum est animal, non cognoscit eum nisi secundùm quid, et in potentiâ ; et multò minùs cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiæ naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum, vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam, vel quidditatem substantiæ separatæ ;

sed est cognoscere per effectum, et quasi in speculo.

Et ideò alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicennâ, in suâ Metaphysicâ, scilicet quòd substantiæ separatæ intelliguntur à nobis per intentiones suarum quidditatum, quæ sunt quædam earum similitudines, non abstractæ ab eis, quia ipsæmet sunt immateriales, sed impressæ ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam, quam quærimus. Constat enim quòd *omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis*. Et ideò similitudo divinæ essentiæ impressa in intellectu nostro erit per modum nostri intellectûs. Modus autem intellectûs nostri deficiens est à perfectâ receptione divinæ similitudinis. Defectus autem perfectæ similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundùm eamdem rationem speciei, sed non secundùm eumdem perfectionis modum; sicut est similitudo deficiens ejus qui parùm habet de albedine, ad illum qui multùm habet. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eamdem rationem speciei, sed tantùm ad eamdem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, vel subflavum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc est magis deficiens, quando ad rationem eamdem generis non pertingit, sed solùm secundùm analogiam, sive proportionem: sicut est similitudo albedinis ad hominem, in eo quòd utrumque est ens; et hoc modo est deficiens omnis similitudo quæ est recepta in creaturâ respectu divinæ essentiæ. Ad hoc autem quòd visus cognoscat albedinem, oportet quòd recipiatur in eo similitudo albedinis secundùm rationem suæ speciei, quamvis non secundùm eumdem modum essendi, quia habet alterius modi *esse* forma in sensu, et in re extra animam; si enim fieret in oculo forma citrini, non diceretur oculus videre albedinem. Et similiter ad hoc quòd intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quòd fiat in eo similitudo ejusdem rationis secundùm speciem, quamvis fortè non sit idem modus essendi utrobique; non enim forma existens in intellectu, vel sensu, est principium cognitionis secundùm modum essendi quem habet utrobique, sed secundùm rationem in quâ communicat cum re exteriori. Et ita patet quòd per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest Deus intelligi, ita quòd essentia ejus videatur immediatè. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solùm per hunc modum videri, dixerunt quòd ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec iste modus sufficit ad visionem divinam, quam quærimus.

Et ideò accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes, in 3 de Animâ, comment. 5 et 36. Cùm enim in quâlibet cognitione sit necessaria aliqua forma, quâ res cognoscatur aut videatur, forma ista quâ intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit à rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta à substantiâ separatâ in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur et quo intelligitur. Quicquid autem sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam, quia quâcumque aliâ formâ informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam. Quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectûs nostri, vel quod ex eâ et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex formâ et materiâ naturali; sed quia proportio essentiæ divinæ ad intellectum nostrum est sicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minùs perfectum, est sicut proportio formæ ad materiam, sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam: et ita cùm in animâ recipiatur lux intellectiva, et ipsa divina essentia inhabitans, licèt non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quòd hoc sufficiat ad hoc quòd intellectus per divinam essentiam possit videre ipsam divinam essentiam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex formâ naturali, quâ aliquid habet *esse*, et materiâ efficitur unum ens simpliciter, ita ex formâ, quâ intellectus intelligit, et ipso intellectu fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest forma esse alicujus materiæ, si illa res habeat materiam partem suî, quia non potest esse ut materia sit forma alicujus. Sed si illa res per se subsistens sit forma tantùm, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiæ, et fieri, *quo est* (1) ipsius compositi, sicut patet de animâ. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentiâ quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsâ, talis res per se poterit esse forma, quâ intelligit intellectus. Res autem quælibet est intelligibilis secundùm id quod habet de actu, non secundùm id quod habet de potentiâ, ut patet in 9 Metaph., text. 20. Et hujus signum est quòd oportet formam intelligibilem abstrahere à materiâ, et ab omnibus proprietatibus materiæ. Et ideò cùm divina essentia sit actus purus, poterit esse forma, quâ intellectus intelligit: et hæc erit visio beatificans. Et ideò dicit Magister, 2, dist. 1, quòd unio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis quâ spiritus unitur Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Augustinum, in lib. de videndo Deo, epist. 147, al. 112, cap. 6 et 9. Uno modo ut excludatur corporalis visio, quâ nemo vidit vel visurus est Deum in essentiâ suâ; alio modo ut excludatur intellectualis visio Dei per essentiam ab eis qui in istâ mortali carne vivunt; alio modo ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato. Et sic intelligit Chrysostomus; unde subdit: *Notitiam hìc dicit evangelista certissimam considerationem, et comprehensionem tantam, quantam habet Pater de Filio.* Et hic est intellectus evangelistæ; unde subdit: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* per comprehensionem volens probare Filium esse Deum.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus excedit omnia existentia, quæ habent *esse* determinatum, per essentiam suam infinitam; ita cognitio sua, quâ cognoscit, est super omnem cognitionem. Unde quæ est proportio cognitionis nostræ ad essentiam nostram creatam, ea est proportio cognitionis divinæ ad essentiam suam infinitam. Ad cognitionem autem duo concurrunt, scilicet cognoscens, et quod cognoscitur. Visio autem illa quâ Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione quâ Deus se videt, ex parte ejus quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus eum. Sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas, quæ est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem id quod cognoscitur, sequitur formam quâ cognoscimus, quia per formam lapidis videmus lapidem. Sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortiorem, acutiùs videt. Et ideò in illâ visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum quòd Dionysius loquitur ibi de cognitione quâ Deum in viâ cognoscimus per ali-

(1) Al., *quod est*.

quam formam creatam, quâ intellectus noster formatur ad Deum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus, loc. sup. cit., *Deus omnem formam intellectûs nostri subterfugit*, quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinæ essentiæ. Et ideò ipse non potest esse pervius intellectui nostro; sed in hoc eum perfectissimè cognoscimus in statu viæ quòd scimus eum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest; et sic ei conjungimur quasi ignoto. Sed in patriâ ipsum per formam, quæ est essentia sua, videbimus; et conjungemur ei quasi noto.

Ad quartum dicendum quòd *lux est Deus*, ut dicitur Joan. 1. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato. Et quia essentia divina est alterius modi quàm omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideò dicit quòd *divinæ tenebræ cooperiuntur omni lumini*, quia scilicet essentia divina, quam *tenebras* vocat propter claritatis excessum, manet non demonstrata per impressionem intellectûs nostri: et per hoc sequitur quòd abscondatur omni cognitioni. Et ideò quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hoc non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

Ad quintum dicendum quòd claritas Dei quamvis excedat omnem formam quâ nunc intellectus noster informatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quæ erit quasi forma intellectûs nostri in patriâ; et ideò licèt nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad sextum dicendum quòd quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus, potest tamen esse inter ea proportionalitas, quæ est similitudo proportionum: sicut enim finitum æquatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quòd aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum, quia oportet virtutem cognoscentis coæquari cognoscibilitati rei cognitæ; æqualitas autem proportio quædam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis, sicut cùm nos cognoscimus Deum, aut è converso sicut cùm ipse cognoscit creaturas; et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum, sed proportionalitatem tantùm; ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur: et talis proportionalitas sufficit ad hoc quòd infinitum cognoscatur à finito, vel è converso.

Vel dicendum quòd proportio secundùm propriam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundùm aliquem determinatum excessum, vel adæquationem; sed ulteriùs est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud: et per hunc modum dicimus quòd materia debet esse proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam; et hoc propter suam immensitatem.

Ad septimum dicendum quòd duplex est similitudo et distantia. Una secundùm convenientiam in naturâ; et sic magis distat Deus ab intellectu creato quàm intelligibile creatum à sensu. Alia secundùm proportionalitatem; et sic est è converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale, sicut intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale. Et hæc similitudo requiritur ad cognoscendum, non autem prima, quia constat quòd intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali *esse*: sicut etiam visus apprehendit mel rubeum, et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce; fellis enim rubedo magis convenit cum melle, in quantum est visibile, quàm dulcedo mellis cum melle.

Ad octavum dicendum quòd in visione quâ Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectûs, quâ intelliget: nec oportet quòd efficiantur unum secundùm *esse* simpliciter, sed solùm quòd fiant unum quantùm pertinet ad actum intelligendi.

Ad nonum dicendum quòd dictum Avicennæ quantùm ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicitur.

Nisi fortè velimus dicere quòd Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, secundùm quòd cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum et similitudinibus aliarum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum quòd scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia, quamvis plus distet secundùm proprietatem naturæ suæ ab intellectu nostro quàm substantia angeli, tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentiâ; quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illa cognitio quâ Deum per essentiam videbimus, ex parte ejus quo videbitur, erit in genere accidentis, sed solùm quantùm ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis vel intellecti.

Ad decimum dicendum quòd substantia separata à materiâ se intelligit, et intelligit alia; et utroque modo potest verificari auctoritas inducta. Cùm enim ipsa essentia substantiæ separatæ sit per seipsam intelligibilis, et in actu, eò quòd est à materiâ separata, constat quòd quando substantia separata intelligit se, omninò est idem intelligens et intellectum; non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam à se, sicut nos intelligimus res materiales. Et hic videtur esse intellectus Philosophi, 3 de Animâ, ut per Commentatorem ibidem patet, loc. cit. in arg. Secundùm autem quòd intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, in quantum forma intellecti fit forma intellectûs, in quantum est intellectus in actu, non quòd sit ipsamet essentia intellectûs, ut Avicenna probat in 6 de Natural., quia essentia intellectûs manet una sub duabus formis, secundùm quòd intelligit res duas successivè, ad modum quo materia prima manet una sub diversis formis. Unde etiam Commentator, in 3 de Animâ, comparat intellectum possibilem quantùm ad hoc primæ materiæ. Et sic nullo modo sequitur quòd intellectus noster videns Deum fiat ipsa essentia divina, sed quòd ipsa comparetur ad illum quasi perfectio et forma.

Ad undecimum dicendum quòd auctoritates illæ et omnes similes sunt intelligendæ de cognitione quâ cognoscimus Deum in viâ, ratione priùs positâ.

Ad duodecimum dicendum quòd infinitum privativè dictum, est ignotum, in quantum hujusmodi, quia dicitur per remotionem complementi, à quo est cognitio rei. Unde infinitum reducitur ad materiam subjectam privationi, ut patet in 3 Physic., text. 72. Sed infinitum negativè acceptum dicitur per remotionem materiæ terminantis, quia forma etiam quodammodò terminatur per materiam. Unde infinitum hoc modo est maximè de se cognoscibile. Et hoc modo infinitus est Deus.

Ad tertium decimum dicendum quòd Augustinus loquitur de visione corporali, quâ Deus nunquàm videbitur: quod patet ex hoc quod præmittitur, loc. cit. in arg., cap. 16, à med.: *Sicut enim videntur ista quæ visibilia nominantur, Deum nemo vidit unquàm, nec videre potest, et est naturâ invisibilis, sicut et incorruptibilis.* Sicut autem secundùm naturam suam est maximè ens, ita et secundùm se est maximè intelligibilis. Sed quòd à nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro: unde quòd videatur, postquàm visus non fuit à nobis, non est ex mutatione suâ, sed nostrâ.

Ad decimum quartum dicendum quòd Deus in patriâ videbitur à sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi; videbitur enim à sanctis Deus habere illum modum quem habet. Sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti

est, quia non erit tanta efficacia intellectûs creati ad videndum, quanta est efficacia essentiæ divinæ ad hoc quòd intelligatur.

Ad quintum decimum dicendum quòd medium in corporali visione, et intellectuali, invenitur triplex. Primum est medium sub quo videtur : et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum; sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem; et lumen intellectûs agentis ad intellectum possibilem, secundùm quòd est medium. Secundum est medium quo videtur : et hæc est forma visibilis, quâ determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur : et hoc est id per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem; sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quæ in speculo repræsentantur; et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectûs ducitur in causam, vel è converso. In visione igitur patriæ non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cujus dicimur nunc videre in speculo : nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit id quo intellectus noster videbit Deum. Sed erit ibi tantùm primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quòd possit conjungi substantiæ increatæ modo prædicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata; quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

Ad sextum decimum dicendum quòd creaturæ corporales non dicuntur immediatè videri, nisi quando id quod est in eis conjungibile visui, ei conjungitur : non sunt autem conjungibiles visui per essentiam suam ratione materialitatis; et ideò tunc immediatè videntur, quando earum similitudo visui conjungitur. Sed Deus per essentiam suam conjungibilis est intellectui : unde non immediatè videretur, nisi essentiâ suâ conjungeretur intellectui; et hæc visio, quæ fit immediatè, dicitur *visio faciei*. Et præterea similitudo rei corporalis recipitur in visu secundùm eamdem rationem quâ est in re, licèt non secundùm eumdem modum essendi; et ideò similitudo illa ducit in illam rem directè; non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum; ut ex dictis patet, in corp. art. Et propter hoc non est simile.

ARTICULUS II. — *Utrùm sancti post resurrectionem Deum oculis corporalibus videbunt.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus majoris est virtutis quàm aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Job oculo suo Deum vidit; Job 42, 5 : *Auditu auris audivi te; nunc autem oculus meus videt te.* Ergo multò fortiùs oculus glorificatus per essentiam Deum videre poterit.

2. Præterea, Job 19, 26 : *In carne meâ videbo Deum Salvatorem meum* (1). Ergo in patriâ Deus corporalibus oculis videbitur.

3. Præterea, Augustinus, 22 de Civit. Dei, cap. 20, in med., loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit : *Vis præpollentior oculorum erit illorum, non ut acriùs videant quàm quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilæ; quantâlibet enim acrimoniâ cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora, sed ut videant et incorporalia.* Quæcumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

4. Præterea, quæ est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est è converso. Sed oculus incorporeus potest corporalia videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia; et sic idem quod priùs

5. Præterea, Gregorius, in 5 Moralium, cap. 25, cir. princ., super illud Job 4 : *Stetit quidam, cujus non agnoscebam vultum*, etc., sic dicit : *Homo, qui, si præceptum servare voluisset, carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando etiam mente carnalis.* Sed ex hoc quòd est mente factus carnalis, ut ibidem dicitur, *solùm ea cogitat quæ ad animum per corporum imagines trahit.* Ergo etiam quando carne spiritualis erit (quod post resurrectionem sanctis promittitur), etiam carne spiritualia videre poterit; et sic ut priùs.

6. Præterea, homo à solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solùm quantùm ad animam, sed etiam quantùm ad corpus. Ergo non solùm intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. Præterea, sicut Deus est præsens per suam essentiam in intellectu, ita etiam erit præsens in sensu, quia *erit omnia in omnibus*, ut dicitur 1 Corinth. 15. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quòd sua essentia ei conjungetur. Ergo poterit videri etiam à sensu.

Sed contra, Ambrosius dicit super Lucam, cap. 1, (sup. illud : *Apparuit illi angelus*) : *Nec corporalibus oculis Deus quæritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur.* Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

Præterea, Hieronymus dicit (sup. illud Isa. 6 : *Vidi Dominum sedentem*) : *Non solùm divinitatem Patris, sed nec Filii, nec Spiritûs sancti, oculi carnis possunt aspicere; sed oculi mentis, de quibus dicitur : Beati mundo corde.*

Præterea, idem Hieronymus alibi dicit (refert. Aug., epist. 147, al. 112, prope fin.) : *Res incorporalis corporalibus oculis non videtur.* Sed Deus est maximè incorporeus. Ergo, etc.

Præterea, Augustinus, lib. de videndo Deo, epist. 147, al. 112, cap. 11, in fin. : *Deum nemo vidit unquàm vel in hâc vitâ, sicut ipse est, vel in angelorum vitâ, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur.* Sed vita angelorum dicitur vita beata; in quâ resurgentes vivent. Ergo, etc.

Præterea, *secundùm hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quòd Deum conspicere potest*, ut Augustinus dicit, lib. 14 de Trinit., cap. 4, circ. princ. Sed homo est ad imaginem Dei secundùm mentem, non secundùm carnem. Ergo mente, et non carne, Deum videbit.

Respondeo dicendum quòd sensu corporali aliquid sentitur dupliciter : uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui, in quantum est sensus, aut huic sensui, in quantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium, sicut color respectu visûs, et sonus respectu auditûs. Quia autem sensus, in quantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter; cùm omne illud quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Et ideò omnia sensibilia inferunt passionem sensui, in quantum est sensus, secundùm quòd habent magnitudinem. Et ideò magnitudo et omnia consequentia, ut motus, quies, et numerus, et hujusmodi, dicuntur sensibilia communia, per se tamen. Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem sensui, neque in quantum est sensus, neque in quantum est hic sensus; sed conjungitur his quæ per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates, et filius Diaris, et amicus, et alia hujusmodi, quæ per se cognoscuntur in universali ab intellectu, in particulari autem à virtute cogitativâ in homine, æstimativâ autem in aliis animalibus. Hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando, ex eo quòd per se sentitur, vis ap-

(1) Vulgata, *Deum meum.*

prehensiva (cujus est illud cognitum per se cognoscere) statim et sine dubitatione et discursu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere, ex hoc quòd loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre etiam per accidens.

Dico ergo quòd Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo sentiri sensu, sicut per se visibile, neque hìc, neque in patriâ; quia si à sensu removeatur id quod convenit sensui, in quantum est sensus, non erit sensus; et similiter si a visu removeatur illud quod est visus, in quantum est visus, non erit visus. Cùm ergo sensus, in quantum est sensus, percipiat magnitudinem, et visus, in quantum est talis sensus, percipiat colorem; impossibile est quòd visus percipiat aliquid quod non est color, nec magnitudo, nisi sensus diceretur æquivocè. Cùm ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, qui erat in corpore non glorioso, non poterit esse quòd divinam essentiam videat sicut visibile per se; videbit autem eam sicut visibile per accidens, dùm, ex parte unâ, visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et præcipuè gloriosis, et maximè in corpore Christi; et, ex parte aliâ, intellectus tam clarè Deum videbit, quòd in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita. Quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit Deum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, Augustinus ponit in fine de Civ. Dei, lib. ult., cap. 29, vers. fin., ut patet ejus verba intuenti; dicit enim sic: *Valde credibile est sic nos esse visuros mundana corpora tunc cœli novi, et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissimâ perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus.*

Ad primùm ergo dicendum quòd verbum illud Job intelligitur de oculo spirituali, de quo dicit Apostolus, Ephes. 1, 18: *Illuminatos habere oculos cordis nostri* (1).

Ad secundum dicendum quòd illa auctoritas non ita intelligitur, quòd per oculos carnis Deum simus visuri, sed quia in carne existentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione; quod patet ex hoc quod præmittit: *Longè itaque alterius erunt potentiæ, si per eos videbitur incorporea illa natura;* et postea subdit: *Vis itaque*, etc.; postmodùm determinat, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd omnis cognitio fit per aliquam abstractionem à materiâ. Et ideò quantò forma corporalis magis abstrahitur à materiâ, tantò magis est principium cognitionis. Et inde est quòd forma in materiâ existens nullo modo est cognitionis principium; in sensu autem aliquo modo, prout à materiâ separatur; et in intellectu nostro adhuc meliùs. Et ideò oculus spiritualis, à quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem; non autem sequitur quòd oculus corporalis, in quo deficit vis cognitiva, secundùm quòd participat de materiâ, possit cognoscere perfectè cognoscibilia quæ sunt incorporea.

Ad quintum dicendum quòd quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta à sensibus; tamen ea cogitat immaterialiter; et similiter oportet quòd visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter: unde non potest cognoscere illa quæ corporaliter apprehendi non possunt.

Ad sextum dicendum quòd beatitudo est perfectio hominis, in quantum est homo. Et quia homo non habet quòd sit homo ex corpore, sed magis ex animâ; corpora autem sunt de essentiâ hominum, in quantum sunt perfecta per animam; ideò beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in animæ actu, et ex eâ derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, sicut patet ex his quæ dicta sunt, quæst. 85, art. 1. Quædam tamen beatitudo corporis nostri erit, in quantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et præcipuè in corpore Christi.

Ad septimum dicendum quòd intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus corporalis; et ideò intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus corporalis.

ARTICULUS III. — *Utrùm sancti Deum videntes, omnia videant quæ Deus videt.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sancti videntes Deum per essentiam omnia videant quæ Deus in seipso videt, quia, sicut Isidorus in lib. 1 de summo Bono, cap. 12, circa med., dicit, *angeli in Verbo Dei omnia sciunt, antequàm fiant.* Sed sancti angelis Dei æquales erunt, ut patet Matth. 22. Ergo et sancti vivendo Deum omnia vident.

2. Præterea, Gregorius in 4 Dialog., cap. 33, in fin., dicit: *Quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?* Loquitur autem de beatis, qui Deum vident per essentiam. Ergo qui vident Deum per essentiam, omnia cognoscunt.

3. Præterea, sicut dicitur in 3 de Animâ, text. 7, *intellectus, cùm intelligit maxima, magis potest intelligere minima.* Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maximè augetur virtus intellectûs intelligendo. Ergo intellectus eum videns omnia intelligit.

4. Præterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi in quantum id superat ipsum. Sed intellectum videntem Deum nulla creatura superat; quia, ut dicit Gregorius in 2 Dialog., cap. 35, à med., *animæ videnti Creatorem angusta fit omnis creatura.* Ergo videntes Deum per essentiam, omnia cognoscunt.

5. Præterea, omnis passiva potentia quæ non est reducta ad actum, est imperfecta. Sed intellectus possibilis animæ humanæ est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia, quia *intellectus possibilis est quo est omnia fieri*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 18. Si ergo in illâ beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus, quod est absurdum.

6. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resultant. Sed in Verbo Dei omnia sicut in speculo resultant, quia ipsum est ratio et similitudo omnium. Ergo sancti, qui vident Verbum per essentiam, vident omnia creata.

7. Præterea, ut dicitur Prov. 10, 24, *desiderium suum justis dabitur.* Sed sancti desiderant omnia scire, quia *omnes homines naturâ scire desiderant*, et natura per gloriam non aufertur. Ergo dabitur eis à Deo quòd omnia cognoscant.

8. Præterea, ignorantia est quædam pœnalitas præsentis vitæ. Sed omnis pœnalitas per gloriam à sanctis aufertur. Ergo et omnis ignorantia; et ita omnia cognoscent.

9. Præterea, beatitudo sanctorum priùs est in animâ quàm in corpore. Sed corpora sanctorum reformabuntur in gloriâ ad similitudinem corporis Christi, ut patet Philipp. 3. Ergo et animæ perficientur ad similitudinem animæ Christi. Sed anima Christi in Verbo omnia videt. Ergo et omnes animæ sanctorum videbunt omnia in Verbo.

10. Præterea sicut sensus, ita intellectus cognoscit omne illud cujus similitudine informatur. Sed divina essentia expressiùs indicat quamlibet rem quàm aliqua similitudo alia rei. Ergo cùm in illâ beatâ visione essentia divina fiat quasi forma intellectûs nostri, videtur quòd sancti videntes Deum omnia videant.

11. Præterea, commentator dicit in 3 de Animâ, comment. 36, quòd *si intellectus agens esset forma intellectûs possibilis, intelligeremus omnia.* Sed divina essentia clariùs repræsentat omnia quàm intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per essentiam, omnia cognoscit.

(1) Vulgata, *illuminatos oculos cordis vestri.*

12. Præterea, propter hoc quòd inferiores angeli nunc non omnia cognoscunt, illuminantur de ignotis à superioribus. Sed post diem judicii angelus non illuminabit angelum; tunc enim omnis prælatio cessabit, ut dicit Glossa (interl. et ord., sup. illud : *Cùm evacuaverit*, etc.) 1 Cor. 15. Ergo inferiores angeli tunc omnia scient, et eàdem ratione omnes alii sancti Deum per essentiam videntes.

Sed contra, sicut dicit Dionysius in 6 eccles. Hierarch., circa fin., *angeli superiores inferiores à nescientiâ purgant*. Angeli autem inferiores vident essentiam divinam. Ergo angelus videns essentiam divinam potest aliqua nescire. Sed anima non perfectiùs videbit Deum quàm angelus. Ergo animæ videntes Deum non oportet quòd omnia videant.

Præterea, solus Christus habet *spiritum non ad mensuram*, ut dicitur Joan. 3. Sed Christo, in quantum habet spiritum non ad mensuram, competit quòd in Verbo omnia cognoscat : unde ibidem dicitur quòd *Pater omnia dedit in manu ejus*. Ergo nulli alii competit cognoscere omnia in Verbo nisi Christo.

Præterea, quantò aliquod principium perfectiùs cognoscitur, tantò plures ejus effectus cognoscuntur per ipsum. Sed quidam videntium Deum per essentiam perfectiùs aliis cognoscent Deum, qui est rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoscent, et ita non omnes omnia scient.

Respondeo dicendum quòd Deus videndo suam essentiam cognoscit omnia quæ sunt, et erunt, et fuerunt; et hæc dicitur cognoscere *notitiâ visionis*, quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi præsentia. Cognoscit insuper videndo suam essentiam omnia quæ potest facere, quamvis nunquàm fecerit, nec facturus sit; aliàs non perfectè cognosceret potentiam suam; non enim potest cognosci potentia, nisi sciantur potentiæ objecta : et hæc dicitur cognoscere *scientiâ* vel *notitiâ simplicis intelligentiæ*. Impossibile est autem quòd aliquis intellectus creatus cognoscat omnia, videndo divinam essentiam, quæ Deus potest facere, quia quantò aliquod principium perfectiùs cognoscitur, tantò plura sciuntur in illo, sicut in uno demonstrationis principio ille qui est perspicacioris ingenii, plures conclusiones videt quàm alius qui est ingenii tardioris. Cùm ergo quantitas potentiæ divinæ attendatur secundùm ea quæ potest, si aliquis intellectus videret in divinâ essentiâ omnia quæ Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo, quæ est quantitas divinæ potentiæ in producendo effectus; et ita comprehenderet divinam potentiam; quod est impossibile omni creato intellectui. Illa autem omnia quæ Deus scit notitiâ visionis, aliquis intellectus creatus cognoscit in Verbo, scilicet anima Christi. Sed de aliis videntibus divinam essentiam duplex est opinio : quidam enim dicunt quòd omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia quæ Deus videt scientiâ visionis. Sed hoc repugnat sanctorum dictis, qui ponunt angelos aliqua ignorare, quos tamen constat secundùm fidem omnes Deum per essentiam videre. Et ideò alii dicunt quòd alii à Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen omnia vident quæ Deus videt, eò quòd essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium quòd sciens causam sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat; quod non competit intellectui creato. Et ideò unusquisque videntium Deum per essentiam tantò plura in ejus essentiâ conspicit, quantò clariùs divinam essentiam intuetur : et inde est quòd de his potest unus alium instruere. Et sic scientia angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem judicii, sicut et alia quæ ad præmium accidentale pertinent. Sed ulteriùs non proficiet, quia tunc erit ultimus status rerum, et in illo statu possibile est quòd omnes omnia cognoscant quæ Deus scientiâ visionis novit.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod Isidorus dicit, quòd *angeli sciunt in Verbo omnia, antequàm fiant*, non potest referri ad ea quæ Deus scit scientiâ simplicis intelligentiæ tantùm, quia illa nunquàm fient; sed referendum est ad ea tantùm quæ Deus scit scientiâ visionis; de quibus etiam non dicit quòd omnes angeli ea omnia cognoscant, sed fortè aliqui; et illi etiam qui cognoscunt, non perfectè cognoscunt omnia. In unâ enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates et habitudines ad res alias : et possibile est quòd eàdem re scitâ à duobus communiter, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat. Unde et Dionysius dicit in cap. 4 de divinis Nominibus, à princ. lect. 1, quòd *inferiores angeli docentur à superioribus rerum scibiles rationes*. Et ideò etiam angeli, qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quòd omnia quæ in eis intelligi possunt percipiant.

Ad secundum dicendum quòd ex verbo illo Gregorii ostenditur quòd in illâ beatâ visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinæ essentiæ, quæ est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt. Sed quòd non omnia videantur, est ex defectu intellectûs creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum quòd intellectus creatus non videt divinam essentiam secundùm modum ipsius essentiæ, sed secundùm modum proprium qui finitus est; unde oportet quòd ejus efficacia in cognoscendo ex visione prædictâ amplietur in infinitum ad omnia cognoscenda.

Ad quartum dicendum quòd defectus cognitionis non solùm procedit ex excessu et defectu cognoscibilis super intellectum, sed etiam ex hoc quòd intellectui non conjungitur id quod est ratio cognoscibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque, ex hoc quòd species lapidis non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quæ est omnium ratio, non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundùm quòd est ratio aliquorum, et tantò plurium quantò quisque pleniùs divinam essentiam intuetur.

Ad quintum dicendum quòd quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, si perfecta sit ultimâ perfectione suâ, non dicitur imperfecta, etiamsi aliquæ dispositiones præcedentes ei desint. Omnis autem cognitio quâ intellectus creatus perficitur, ordinatur sicut ad finem ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiamsi nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet; nec est perfectior ex hoc quòd aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenùs ipsum pleniùs videt. Unde Augustinus in 5 Confessionum, cap. 4 : *Infelix homo, qui scit illa omnia* (scilicet creata), *te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui verò te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solùm beatus est.*

Ad sextum dicendum quòd speculum illud est voluntarium, et sicut ostendet se cui vult, ita in se ostendet quæ vult. Nec est simile de speculo materiali, in cujus potestate non est quòd videatur vel non videatur.

Vel dicendum quòd in speculo materiali tam res quàm speculum videntur sub propriâ formâ; quamvis speculum illud videatur per formam à re acceptam, lapis verò per propriam formam resultantem in re aliâ; et ideò per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causæ, et è contrario; et ideò non oportet quòd quicumque videt speculum æternum, videat omnia quæ in speculo resultant; non enim necesse est quòd videns causam, videat omnes effectus ejus, nisi comprehendat causam.

Ad septimum dicendum quòd sanctorum desiderium, quo omnia scire desiderant, implebitur solùm ex hoc quòd Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quòd Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quòd habet perfectam bonitatem, sufficit affectui, et eo habito omnia bona habentur quodammodò, ita ejus visio sufficit intellectui; Joan. 14, 8 : *Domine, ostende no-*

bis Patrem, et sufficit nobis.

Ad octavum dicendum quòd ignorantia propriè accepta privationem sonat, et sic pœna est: sic enim ignorantia est nescientia aliquorum quæ sciri debent, vel quæ necesse est scire. Nullius autem horum scientia sanctis deerit in patriâ. Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni nescientiâ. Et sic angeli et sancti in patriâ quædam ignorabunt. Unde Dionysius dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, quòd *angeli à nescientiâ purgantur.* Sic autem ignorantia non est pœnalitas, sed defectus quidam. Nec est necesse quòd omnis talis defectus per gloriam auferatur; sic enim etiam posset dici quòd defectus esset in papâ Lino quòd non pervenit ad gloriam Petri.

Ad nonum dicendum quòd corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloriâ secundùm similitudinem, non secundùm æqualitatem; erit enim clarum, sicut et corpus Christi, sed non æqualiter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animæ Christi, sed non ad æqualitatem; et ita habebit scientiam, sicut anima Christi, sed non tantam, ut scilicet sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad decimum dicendum quòd quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungetur cuilibet intellectui creato, secundùm quòd est ratio omnium. Et ideò ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum quòd intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili; sicut etiam potentia materiæ est proportionata potentiæ agentis naturalis, ut omne quod est in potentiâ passivâ materiæ, vel intellectûs possibilis, sit in potentiâ activâ intellectûs agentis, vel naturalis agentis; et ideò si intellectus agens fiat forma intellectûs possibilis, oportet quòd intellectus possibilis cognoscat omnia ad quæ se extendit virtus intellectûs agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo nostro intellectui proportionata. Et ideò non est simile.

Ad duodecimum dicendum quòd nihil prohibet dicere quòd post diem judicii, quando gloria hominum et angelorum erit penitùs consummata, omnes beati scient omnia quæ Deus scientiâ visionis novit, ita tamen quòd non omnes omnia videant in essentiâ divinâ. Sed anima Christi ibi plenè videbit omnia, sicut et nunc videt; alii autem videbunt ibi plura vel pauciora, secundùm gradum claritatis quo Deum cognoscent; et sic anima Christi de his quæ præ aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit. Unde dicitur Apocal. 21, 23, quòd *claritas Dei illuminabit civitatem Hierusalem; et lucerna ejus est Agnus.* Et similiter superiores illuminabunt inferiores, non quidem novâ illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quâdam continuatione illuminationis; sicut si intelligatur quòd sol quiescens illuminat aerem. Et ideò dicitur Danielis 12, 3, quòd *qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Prælatio autem ordinum dicitur cessatura quantùm ad ea quæ nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercentur, ut patet etiam per Glossam ordin. ibidem.

QUÆSTIO XCIII.

De sanctorum beatitudine, et eorum mansionibus. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de sanctorum beatitudine, et eorum mansionibus.

Circa quod quæruntur tria: 1° utrùm sanctorum beatitudo augeatur post judicium; 2° utrùm gradus beatitudinis mansiones dici debeant; 3° utrùm diversæ mansiones distinguantur penès diversos gradus charitatis.

Articulus primus. — *Utrùm beatitudo sanctorum sit major futura post judicium quàm ante.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 49, *qu.* 1, *art.* 4, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo sanctorum non sit major futura post judicium quàm ante. Quantò enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tantò perfectiùs beatitudinem participat. Sed anima à corpore separata Deo similior est quàm corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem quàm post.

2. Præterea, virtus unita est magis potens quàm multiplicata. Sed anima extra corpus est magis unita quàm cùm est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum, et ita perfectiùs beatitudinem participat, quæ in actu consistit.

3. Præterea, beatitudo consistit in actu intellectûs speculativi. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; et sic corpus resumptum non efficiet ut anima perfectiùs intelligat. Ergo beatitudo animæ non erit major post resurrectionem quàm ante.

4. Præterea, infinito non potest esse aliquid majus; et ita infinitum cum aliquo finito non facit majus quàm infinitum ipsum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quòd gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi fortè de gloriâ corporis, quæ est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus quàm ante.

Sed contra est quod Apocal. 6, super illud: *Vidi subtùs altare animas interfectorum*, etc., dicit Glossa ordin.: *Modò animæ sanctorum sunt existentes subtùs altare, id est, in minori dignitate quàm sint futuræ.* Ergo major erit eorum beatitudo post resurrectionem quàm post mortem.

Præterea, sicut bonis beatitudo redditur pro præmio, ita et malis miseria. Sed miseria malorum post resumptionem corporum erit major quàm ante, quia non solùm in animâ, sed etiam in corpore punientur. Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporum quàm ante.

Respondeo dicendum quòd beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri quidem extensivè manifestum est, quia beatitudo tunc erit non solùm in animâ, sed etiam in corpore; et etiam ipsius animæ beatitudo augebitur extensivè, in quantum anima non solùm gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis. Potest etiam dici quòd ipsius animæ beatitudo intensivè augebitur. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari: uno modo secundùm quòd est ab animâ perfectibile; alio modo secundùm quòd est in eo aliquid repugnans animæ in suis operationibus, prout non perfectè corpus per animam perficitur. Secundùm autem primam considerationem corporis, conjunctio ipsius ad animam addit animæ aliquam perfectionem, quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto; unde et totum se habet ad partem ut forma ad materiam. Unde et anima perfectior est in *esse* suo naturali, cùm est in toto, scilicet in homine conjunctio ex animâ et corpore, quàm cùm est pars separata. Sed unio corporis quantùm ad secundam ipsius considerationem impedit animæ perfectionem: unde dicitur quòd *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, Sap. 9, 15. Si ergo à corpore removeatur omne illud per quod animæ actioni resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quàm separata. Quantò autem aliquid est perfectius in , tantò *esse* potest perfectiùs operari; unde et operatio animæ conjunctæ tali corpori erit perfectior quàm operatio animæ separatæ. Hujusmodi autem corpus erit corpus gloriosum, quod omninò subdetur spiritui. Unde cùm beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animæ post resumptionem corporis quàm ante. Sicut enim anima separata à corpore corruptibili perfectiùs potest operari quàm ei conjuncta, ita postquàm fuerit conjuncta corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio quàm quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem. Et ideò anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem, et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio quâ in Deum fertur, est minùs intensa. Et hoc est quod dicit Augustinus, lib. 12, sup. Gen. ad litt., cap. 35, quòd *ex appetitu corporis retardatur ne totâ intentione pergat in illud summum bonum.*

Ad primum ergo dicendum quòd anima conjuncta corpori glorioso est magis Deo similis quàm ab eo separata, in quantum conjuncta habet *esse* perfectius; quantò enim est aliquid perfectius, tantò est Deo similius, sicut etiam cor, cujus vitæ perfectio in motu consistit, est Deo similius quando movetur quàm quando quiescit, quamvis Deus nunquàm moveatur.

Ad secundum dicendum quòd virtus quæ de suâ naturâ habet quòd sit in materiâ, magis est potens in materiâ existens, quàm à materiâ separata, quamvis, absolutè loquendo, virtus à materiâ separata sit potentior.

Ad tertium dicendum quòd quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodò ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, in quantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in suâ naturâ perfectior, et per consequens in operatione efficacior; et secundùm hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in quâ beatitudo consistit; sicut etiam Philosophus ponit in 1 Ethic., cap. 8 ad fin., et cap. 10, quòd bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitæ.

Ad quartum dicendum quòd quamvis finitum infinito additum non faciat majus, tamen facit plus, quia finitum et infinitum sunt duo, cùm infinitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus. Unde extensivè augetur gaudium, secundùm quòd est de Deo, et de gloriâ corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis cooperabitur ad gaudii intensionem quod est de Deo, in quantum coöperabitur ad perfectiorem operationem, quâ anima in Deum fertur. Quantò enim operatio conveniens fuerit perfectior, tantò delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur 10 Ethic., cap. 8, à med.

Articulus II. — *Utrùm beatitudinis gradus mansiones dici debeant.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudinis gradus mansiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem præmii. Sed mansio nihil significat quod ad præmium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinum mansiones dici non debent.

2. Præterea, mansio locum significare videtur. Sed locus in quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio. Et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

3. Præterea, sicut in patriâ erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, et in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio et in limbo non distinguuntur diversæ mansiones. Ergo similiter nec in patriâ distingui debent.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 2: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt;* quod Augustinus exponit de variis gradibus præmiorum, tract. 67 in Joan., ante med.

Præterea, in quâlibet civitate ordinata est mansionum distinctio. Sed cœlestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. 21. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundùm diversos beatitudinis gradus.

Respondeo dicendum quòd quia motus localis est prior omnium aliorum motuum, ideò secundùm Philosophum, lib. 8 Physic., text. 55 et 56, nomen motûs et distantiæ, et omnium hujusmodi, derivatum est à motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motûs localis est locus, ad quem cùm aliquid pervenerit, ibi manet quiescens, et in eo conservatur. Et ideò in quolibet motu ipsam quietem in fine motûs dicimus collocationem vel mansionem. Et ideò cùm nomen motûs derivetur usque ad actus appetitûs et voluntatis, ipsa assecutio finis appetivi motûs dicitur mansio aut collocatio in fine. Et ideò diversi modi consequendi finem ultimum diversæ mansiones dicuntur; ut sic unitas domûs respondeat unitati beatitudinis, quæ est ex parte objecti; et pluralitas mansionum respondeat differentiæ, quæ in beatitudine invenitur ex parte beatorum: sicut etiam videmus in rebus naturalibus quòd est idem locus sursùm, ad quem tendunt omnia levia, sed unumquodque pertingit propinquiùs, secundùm quòd est levius; et ita habent diversas mansiones secundùm differentiam levitatis.

Ad primum ergo dicendum quòd mansio importat rationem finis, et per consequens rationem præmii, quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum quòd quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; et secundùm hoc constituuntur diversæ mansiones.

Ad tertium dicendum quòd illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondùm pervenerunt ad suum finem. Et ideò in purgatorio vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solùm in paradiso et in inferno, ubi est finis bonorum et malorum.

Articulus III. — *Utrùm diversæ mansiones distinguantur penès diversos gradus charitatis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd diversæ mansiones non distinguantur penès diversos gradus charitatis, quia Matth. 25, 15, dicitur: *Dedit unicuique secundùm propriam virtutem.* Propria autem uniuscujusque rei virtus est ejus vis naturalis. Ergo et dona gratiæ et gloriæ distribuuntur secundùm diversos gradus virtutis naturalis.

2. Præterea, in psalmo 61, 12, dicitur: *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguuntur secundùm diversitatem operum, et non secundùm diversitatem charitatis.

3. Præterea, præmium debetur actui, et non habitui: unde non fortissimi coronantur, sed agonizantes, ut patet 1 Ethic., cap. 8, circa med., et 2 Tim. 2, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit* (1). Sed beatitudo est præmium. Ergo diversi gradus beatitudinis erunt secundùm diversos gradus operum, et non secundùm diversos charitatis gradus.

Sed contra est quòd quantò aliquis erit Deo magis conjunctus, tantò erit beatior. Sed secundùm modum charitatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundùm differentiam charitatis erit et diversitas beatitudinis.

Præterea, *si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis ad magis.* Sed habere beatitudinem sequitur ad habere charitatem. Ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem charitatem.

Respondeo dicendum quòd principium distinctivum mansionum sive graduum beatitudinis est duplex, scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quæ erit in beatis, ex quâ continget diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum, quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundùm charitatem patriæ, quæ quantò in aliquo erit perfectior, tantò eum reddet capaciorem divinæ claritatis, secundùm cujus augmentum augebitur perfectio visionis divinæ. Secundo verò modo distinguuntur mansiones secundùm charitatem viæ. Actus enim noster non habet quòd sit meritorius ex ipsâ substantiâ actûs, sed solùm ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi in omnibus virtutibus est ex charitate, quæ habet ipsum finem pro objecto. Et ideò diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem charitatis, et sic charitas viæ distinguet mansiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus ibi non accipitur solùm pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam; et tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiæ, et gloriæ suscipiendæ. Sed charitas est formaliter complens meritum ad gloriam, et ideò distinctio gradûs in gloriâ accipitur penès gradus charitatis potiùs quàm penès gradus virtutis prædictæ.

Ad secundum dicendum quòd opera non habent

(1) Vulgata: *Non coronatur, nisi legitimè certaverit.*

quòd eis retributio gloriæ reddatur, nisi in quantum sunt charitate informata. Et ideò secundùm diversos charitatis gradus erunt diversi gradus in gloriâ.

Ad tertium dicendum quòd quamvis habitus charitatis, vel cujuscumque virtutis, non sit meritum cui debeatur præmium, est tamen principium et tota ratio merendi in actu; et ideò secundùm ejus diversitatem præmia distinguuntur : quamvis etiam ex ipso genere actûs possit aliquis gradus in merendo considerari ; non quidem respectu præmii essentialis, quod est gaudium de Deo, sed respectu alicujus accidentalis præmii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUÆSTIO XCIV.

De modo quo sancti se habebunt erga damnatos. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modo quo se sancti habebunt erga damnatos.

Circa quod quæruntur tria : 1° utrùm sancti pœnas damnatorum videant; 2° utrùm eis compatiantur; 3° utrùm de eorum pœnis lætentur.

Articulus primus. — *Utrùm beati qui erunt in patriâ, videbunt pœnas damnatorum.* — (*S. Thom., 4, dist.* 50, *qu.* 11, *art.* 4, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beati qui erunt in patriâ, non videant pœnas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum à beatis quàm viatorum. Sed beati viatorum facta non vident; unde Isa. 19, super illud : *Abraham nescivit nos*, dicit Glossa (interl. Aug. lib. de Curâ pro mort. agendâ, cap. 13 et 15) : *Nesciunt mortui etiam sancti, quod faciunt vivi, etiam eorum filii.* Ergo multò minùs vident pœnas damnatorum.

2. Præterea, perfectio visionis dependet à perfectione visibilis; unde Philosophus dicit 10 Ethic., cap. 4, cir. med., quòd *perfectissima sensûs visûs operatio, est sensûs maximè dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium.* Ergo è contrario turpitudo visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed imperfectio nulla erit in beatis. Ergo non videbunt miserias damnatorum, in quibus est summa turpido.

Sed contra est quod dicitur Isa. ult., 24 : *Egredientur, et videbunt cadavera virorum, qui prævaricati sunt in me :* Glossa ordin. : *Electi egredientur intelligentiâ, vel visione manifestâ, ut ad laudem Dei magis accendantur.*

Respondeo dicendum quòd à beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur, quia contraria juxta se posita magis elucescunt. Et ideò ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de eâ uberiores gratias Deo agant, datur eis ut pœnas impiorum perfectè videant.

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundùm possibilitatem naturæ; non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia quæ erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patriâ, omnia clarè cognoscunt quæ aguntur et apud viatores, et apud damnatos. Unde Gregorius dicit 12 lib. Moral., cap. 14, à princ. : *De animabus sanctis sentiendum non est hoc* (scilicet quod Job dicit 14, 21 : *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget*, etc.), *quia qui intùs habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quòd sit foris aliquid quod ignorent.*

Ad secundum dicendum quòd quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest; species enim rerum in animâ, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariæ. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra et turpia videt.

Articulus ii. — *Utrùm beati compatiantur miseriis damnatorum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd beati miseriis damnatorum compatiantur. Compassio enim ex charitate procedit. Sed in beatis erit perfectissima charitas. Ergo maximè miseriis damnatorum compatiuntur.

2. Præterea, beati nunquàm erunt elongati tantùm à compassione, quantùm Deus est. Sed Deus quodammodò miseriis nostris compatitur (unde et misericors dicitur), et similiter angeli. Ergo beati compatiuntur miseriis damnatorum.

Sed contra, quicumque alicui compatitur, fit miseriæ ejus quodammodò particeps. Sed beati non possunt esse participes alicujus miseriæ. Ergo miseriis damnatorum non compatiuntur.

Respondeo dicendum quòd misericordia, vel compassio, potest in aliquo inveniri dupliciter : uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis quidem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis. Unde non erit in eis compassio, vel misericordia, nisi secundùm electionem rationis. Hoc autem modo ex electione rationis misericordia vel compassio nascitur, scilicet prout aliquis vult malum alterius repelli : unde in illis quæ secundùm rationem repelli non volumus, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiù sunt in hoc mundo, in tali statu sunt, quòd sine præjudicio divinæ justitiæ possunt in beatitudinem transferri de statu miseriæ et peccati. Et ideò compassio ad eos locum habet et secundùm electionem voluntatis (prout Deus, angeli et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo), et secundùm passionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viæ existentes. Sed in futuro non poterunt transferri à suâ miseriâ. Unde ad eorum miserias non poterit esse compassio secundùm electionem rectam. Et ideò beati, qui erunt in gloriâ, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum quòd charitas tunc est compassionis principium quando possumus ex charitate velle remotionem miseriæ alicujus. Sed sancti ex charitate hoc velle non possunt de damnatis, cùm divinæ justitiæ repugnet. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd Deus dicitur esse misericors, in quantum subvenit illis quos secundùm ordinem sapientiæ et justitiæ suæ convenit à miseriâ liberari; non quòd damnatorum misereatur, nisi fortè puniendo citra condignum.

Articulus iii. — *Utrùm beati lætentur de pœnis impiorum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd beati non lætentur de pœnis impiorum. Lætari enim de malo alterius ad odium pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non lætabuntur de miseriis damnatorum.

2. Præterea, beati in patriâ erunt summè Deo conformes. Sed Deus non delectatur in pœnis nostris. Ergo nec beati delectabuntur in pœnis damnatorum.

3. Præterea, illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore maximè est culpabile quòd reficiatur aliorum pœnis, et maximè laudabile ut de pœnis doleat. Ergo beati nullo modo lætantur in pœnis damnatorum.

Sed contra est quod in psal. 57, 2, dicitur : *Lætabitur justus, cùm viderit vindictam.*

Præterea, Isa. ult., 24 : *Erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Satietas autem refectionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de pœnis impiorum.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo per se, quando scilicet de aliquo gaudetur, in quantum hujusmodi; et sic sancti non lætabuntur de pœnis impiorum. Alio modo per accidens, id est ratione alicujus adjuncti; et hoc modo sancti de pœnis impiorum gaudebunt, considerando in eis divinæ justitiæ ordinem, et suam liberationem, de quâ gaudebunt. Et sic divina justitia

et sua liberatio erunt per se causa gaudii beatorum: sed pœna damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum quòd lætari de malo alterius, in quantum hujusmodi, pertinet ad odium, non autem lætari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque lætatur; sicut cùm quis gaudet de propriis afflictionibus, secundùm quòd prosunt ei ad meritum vitæ; Jacobi 1, 2; *Omne gaudium existimate, fratres, cùm in tentationes varias incideritis.*

Ad secundum dicendum quòd quamvis Deus non delectetur in pœnis, in quantum hujusmodi; delectatur tamen in eis, in quantum sunt per suam justitiam ordinatæ.

Ad tertium dicendum quòd in viatore non est laudabile quòd delectetur de aliorum pœnis secundùm se; est tamen laudabile, si delectetur de eis in quantum habent aliquid boni annexum. Tamen alia ratio est de viatore et comprehensore, quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine judicio rationis; et tamen tales passiones interdùm sunt laudabiles, secundùm quòd bonam dispositionem mentis indicant, sicut patet de verecundiâ, et misericordiâ, et pœnitentiâ de malo; sed in comprehensoribus non potest esse passio, nisi judicium rationis consequens.

QUÆSTIO XCV.

De dotibus beatorum. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dotibus beatorum.

Circa quod quæruntur quinque: 1° Utrùm beatis sint assignandæ aliquæ dotes; 2° utrùm dos à beatitudine differat; 3° utrùm Christo competat habere dotes; 4° utrùm angelis; 5° utrùm convenienter assignentur tres animæ dotes.

Articulus primus. — *Utrùm ponendæ sint aliquæ dotes in hominibus beatis.* — (*S. Thom. 4, dist. 49, quæst. 4, art. 1 et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis. Dos enim secundùm jura, l. *Pro oneribus*, c. de Jure dotium, et l. *Dotis fructus*, ff. eod., datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. Sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsæ, in quantum sunt Ecclesiæ membra. Ergo eis dotes non dantur.

2. Præterea, dotes non dantur secundùm jura, l. ult., c. de dotis Promissione, et l. *Qui libros*, ff. de Ritu nupt., à patre sponsi, sed à patre sponsæ. Omnia autem dona beatitudinis dantur beatis à patre sponsi, scilicet Christi; Jacobi 1, 17: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursùm est, descendens à Patre luminum*, etc. Ergo hujusmodi dona, quæ beatis dantur, non sunt dotes appellanda.

3. Præterea, in matrimonio carnali dantur dotes ad faciliùs toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maximè secundùm statum Ecclesiæ triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquæ dotes assignandæ.

4. Præterea, dotes non dantur nisi causâ matrimonii. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundùm statum Ecclesiæ militantis. Ergo eâdem ratione si beatis aliquæ dotes conveniant, convenient etiam sanctis existentibus in viâ. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Præterea, dotes ad bona exteriora pertinent, quæ dicuntur bona fortunæ. Sed præmia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes nominari.

Sed contra, Ephes. 5, 32, dicitur: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesiâ;* ex quo habetur quòd spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo cùm sancti in domum Christi traducantur, cùm beatificantur, videtur quòd aliquibus dotibus dotentur.

Præterea, dotes in matrimonio corporali assignantur ad matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale delectabilius est quàm corporale. Ergo ei sunt dotes maximè assignandæ.

Præterea, ornamenta sponsarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam traducuntur, ut dicitur Isa. 61, 10: *Induit me vestimentis salutis..., quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Ergo sancti in patriâ dotes habent.

Respondeo dicendum quòd absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitùs dantur ad eorum ornatum, et hi ornatus à Magistris dotes sunt nominati. Unde datur quædam definitio de dote, de quâ nunc loquimur, talis: *Dos est perpetuus animæ et corporis ornatus, vitæ sufficiens, in æternâ beatitudine jugiter perseverans.* Et sumitur hæc descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, et providetur viro unde possit sufficienter sponsam et liberos nutrire; et tamen inamissibiliter dos sponsæ conservatur, ut ad eam separato matrimonio revertatur.

Sed de ratione nominis diversi diversimodè opinantur.

Quidam enim dicunt quòd dos non accipitur ex aliquâ similitudine ad matrimonium corporale, sed secundùm modum loquendi, quo omnem perfectionem seu ornatum cujuscumque hominis dotem nominamus; sicut aliquis dicitur esse dotatus scientiâ, qui scientiâ pollet; et sic Ovidius usus est nomine dotis, dicens, lib. 1 de Arte amandi, vers. 598:

Et quâcumque potes dote placere, place.

Sed hoc non videtur usquequaque conveniens, quia quandocumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri nisi secundùm aliquam similitudinem. Unde cùm secundùm primam institutionem nominis dos ad carnale matrimonium pertineat, oportet quòd in quâlibet aliâ acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum.

Et ideò alii dicunt quòd secundùm hoc similitudo attenditur, quòd dos propriè dicitur donum, quod in matrimonio corporali datur sponsæ ex parte sponsi, quando traducitur in domum sponsi, ad ornatum sponsæ pertinens: quod patet ex hoc quod dixit Sichem Jacob et filiis ejus, Genes. 34, 12: *Augete dotem, et munera postulate;* et Exodi 22, 16: *Si seduxerit quis virginem, dormieritque cum eâ, dotabit eam, et accipiet eam uxorem.* Unde et ornatus qui à Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriæ, dos nominatur.

Sed hoc manifestè est contra id quod juristæ dicunt, loc. cit. in arg. 1, ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim quòd *dos* propriè est quædam datio ex parte mulieris facta his qui sunt ex parte viri, pro onere matrimonii quod sustinet vir; sed illud quod sponsus dat sponsæ, vocatur *donatio propter nuptias;* et secundùm hunc modum accipitur dos 3 Reg. 9, 16, ubi dicitur quòd *Pharao, rex Ægypti, cepit Gazer, et dedit eam in dotem filiæ suæ uxori Salomonis.* Nec contra hoc faciunt auctoritates inductæ Quamvis enim dotes à parente puellæ consueverint assignari; tamen quandoque contingit quòd sponsus, vel pater sponsi assignet dotes vice patris puellæ; quod contingit dupliciter: vel præ nimio affectu ad sponsam, sicut fuit de Hemor patre Sichem, qui voluit assignare dotem, quam debebat accipere, propter vehementem amorem filii sui ad puellam: vel hoc fit in pœnam sponsi, ut virgini à se corruptæ dotem de suo assignet, quam pater puellæ debuerat assignare. Et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inductâ hìc, sup.

Et ideò, secundùm alios, dicendum est quòd dos in matrimonio corporali propriè dicitur illud quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, ut dictum est hìc, sup. Sed tunc remanet difficultas, quomodò hæc

significatio possit aptari ad propositum; cùm ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsæ spirituali à patre sponsi, quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis dotes assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas, et dominium, pertinet ad sponsam; quod patet ex hoc quòd soluto matrimonio, dos remanet sponsæ secundùm jura, cap. 1, 2 et 3, de Donat. inter virum et uxorem. Et sic etiam in matrimonio spirituali ipsi ornatus, qui sponsæ spirituali dantur, scilicet Ecclesiæ in membris suis, sunt quidem ipsius sponsi, in quantum ad ejus gloriam et honorem cedunt, sed sponsæ in quantum per eos ornatur.

Ad secundum dicendum quòd pater sponsi, scilicet Christi, est sola persona Patris; pater autem sponsæ est tota Trinitas; effectus enim in creaturis ad totam Trinitatem pertinet. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, propriè loquendo, magis dantur à patre sponsæ, quàm à patre sponsi. Sed tamen hæc collatio, quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum. Personæ quidem Patris, ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturæ appropriatur, ut sic idem sit pater sponsi et sponsæ; Filio verò appropriatur, in quantum propter ipsum et per ipsum dantur: sed Spiritui sancto, in quantum in ipso et secundùm ipsum dantur; amor enim est omnis dationis ratio.

Ad tertium dicendum quòd dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per eas levatur; sicut gratiæ convenit per se facere justum, sed per accidens quòd de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

Ad quartum dicendum quòd dotes non consueverunt assignari sponsæ, quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur, ut præsentialiter sponsum habeat. *Quamdiù* autem *in hâc vitâ sumus, peregrinamur à Domino;* 2 Corinth. 5, 6. Et ideò dona quæ sanctis in hâc vitâ conferuntur, non dicuntur dotes, sed illa quæ conferuntur eis, quando transferuntur ad gloriam, in quâ sponso præsentialiter perfruuntur.

Ad quintum dicendum quòd in spirituali matrimonio decor interior requiritur: unde dicitur in psal. 44, 14: *Omnis gloria ejus filiæ regis ab intùs*, etc. Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior. Unde non oportet quòd dotes hujusmodi assignentur in matrimonio spirituali, sicut assignantur in corporali.

Articulus II. — *Utrùm dos sit idem quod beatitudo.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione dotis prædictâ patet, art. præc., *dos est ornatus corporis et animæ in æternâ beatitudine jugiter perseverans.* Sed beatitudo animæ est quidam ornatus ejus. Ergo beatitudo est dos.

2. Præterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

3. Præterea, visio, secundùm Augustinum, lib. 1 de Trin., cap. 8, à med., *est tota substantia beatitudinis.* Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

4. Præterea, fruitio beatum facit. Fruitio autem est dos. Ergo dos facit beatum; et sic beatitudo est dos.

5. Præterea, secundùm Boetium, in lib. 3 de Cons., prosâ 2, cir. princ., *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

Sed contra, dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur pro meritis. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea, beatitudo est una tantùm; dotes verò sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea, beatitudo inest homini secundùm id quod est potissimum in eo, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 7, à med. Sed dos etiam in corpore ponitur. Ergo dos et beatitudo non sunt idem.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt quòd beatitudo et dos sunt idem re, sed differunt ratione; quia dos respicit spirituale matrimonium, quod est inter Christum et animam; non autem beatitudo. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cùm beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas, vel dispositio quædam.

Et ideò, secundùm alios, dicendum est quòd beatitudo et dos etiam realiter differunt; ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, quâ anima beata Deo conjungitur; sed dotes dicuntur habitus, vel dispositiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quàm sint in beatitudine ut partes ejus.

Ad primum ergo dicendum quòd beatitudo, propriè loquendo, non est animæ ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animæ provenit, cùm sit operatio quædam; ornatus verò dicitur aliquis decori psius beati.

Ad secundum dicendum quòd beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animæ cum Christo, quæ est per operationem; sed dotes sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.

Ad tertium dicendum quòd visio dupliciter potest accipi. Uno modo actualiter, id est pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu à quo talis operatio elicitur, sive pro ipsâ gloriæ claritate, quâ anima divinitùs illustratur ad Deum videndum; et sic est dos et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum ad quartum de fruitione.

Ad quintum dicendum quòd beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiæ beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut supra dictum est, in corp. art.

Articulus III. — *Utrùm competat Christo habere dotes.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur; unde dicitur Philipp. 3, 21: *Qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Ergo etiam Christus dotes habet.

2. Præterea, in spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis. Sed in Christo invenitur quoddam matrimonium spirituale, quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in unâ personâ, secundùm quòd dicitur natura humana in ipso esse desponsata à Verbo, ut patet ex Glossâ (ord. Aug., lib. 1 de Cons. evangelist., cap. 30, ad fin., super illud psal. 18: *In sole posuit tabernaculum,* etc.) et Apoc. 21: *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus.* Ergo et Christo competit habere dotes.

3. Præterea, ut dicit Augustinus, in lib. 3 de Doctrinâ christ., cap. 31, *Christus secundùm regulam Ticonii propter unitatem corporis mystici, quæ est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam et non solùm sponsum;* ut patet Isa. 61, 10: *Quasi sponsum decoratum coronâ, et quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Cùm ergo debeantur dotes sponsæ, oportet, ut videtur, in Christo dotes ponere.

4. Præterea, omnibus membris Ecclesiæ debetur dos, cùm Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ec-

clesiæ membrum, ut patet 1 Corinth. 12, 27 : *Vos estis corpus Christi, et membra de membro;* Glossa interl., id est, *de Christo.* Ergo Christo debentur dotes.

5. Præterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem et delectationem. Hæc autem ponuntur dotes. Ergo, etc.

Sed contra, inter sponsum et sponsam exigitur distinctio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum à Filio Dei; qui est sponsus; ut patet Joan. 3, 29 : *Qui habet sponsam, sponsus est.* Ergo cùm dotes sponsæ assignentur, vel pro sponsâ, videtur quòd Christo non competat habere dotes.

Præterea, non est ejusdem habere dotes, et recipere. Sed Christus est qui dat dotes spirituales. Ergo Christo non competit dotes habere.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd in Christo est triplex unio: una quæ dicitur consentanea, quâ unitur Deo per connexionem amoris; alia dignativa, quâ humana natura unitur divinæ; tertia quâ ipse Christus unitur Ecclesiæ. Dicunt ergo quòd secundùm duas primas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantùm ad tertiam convenit ei id quod est dos excellentissimè, non tamen sub ratione dotis; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa; dos autem datur sponsæ quantùm ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur esse conveniens. In illâ enim conjunctione quâ Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam in quantum est Deus, non dicitur aliquod matrimonium esse, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsæ ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humanæ naturæ ad divinam, quæ est in unione personæ, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse propria ratio dotis, propter tria : primò quia exigitur conformitas naturæ inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes, et hoc deficit in conjunctione humanæ naturæ ad divinam; secundò quia exigitur ibi distinctio personarum : humana autem natura non est personaliter distincta à Verbo; tertiò quia dos datur quando sponsa de novo traducitur in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quæ de non conjunctâ fit conjuncta : humana autem natura, quæ est assumpta in unitatem personæ à Verbo, nunquàm fuit quin esset perfectè conjuncta.

Unde secundùm alios est dicendum quòd vel omninò non convenit Christo ratio dotis, vel non ita propriè, sicut aliis sanctis; ea tamen quæ dotes dicuntur, excellentissimè ei conveniunt.

Ad primum ergo dicendum quòd conformatio illa est intelligenda secundùm id quod est dos, et non secundùm rationem dotis quæ sit in Christo; non enim oportet quòd illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in Christo et in nobis.

Ad secundum dicendùm quòd natura humana non propriè dicitur esse sponsa in conjunctione illâ quâ Verbo conjungitur; cùm non servetur ibi personarum distinctio, quæ inter sponsum et sponsam requiritur. Sed quòd quandoque dicatur desponsata humana natura, secundùm quòd Verbo conjuncta est, hoc est in quantum habet aliquem actum sponsæ, quia scilicet inseparabiliter conjungitur, et quia in illâ conjunctione humana natura est Verbo inferior, et per Verbum regitur, sicut sponsa per sponsum.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse verè sit sponsa, sed in quantum sibi assumit personam sponsæ suæ, scilicet Ecclesiæ, quæ est ei spiritualiter conjuncta. Unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi possit dici habere dotes, non quòd ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

Ad quartum dicendum quòd nomen Ecclesiæ dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodò corpus, quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantùm Ecclesia habet rationem sponsæ; sic verò Christus non est Ecclesiæ membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiæ membris. Alio modo accipitur Ecclesia, secundùm quòd nominat caput et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiæ, in quantum habet distinctum officium ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam; quamvis non multùm propriè dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam, in Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter integrum : unde ipse est totum Ecclesiæ bonum; nec est aliquid majus ipse et alii, quàm ipse solus (1). Sic autem loquendo de Ecclesiâ, Ecclesia non solùm nominat sponsam, sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. Unde licèt Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesiæ, nullo tamen modo potest dici membrum sponsæ; et sic ei non convenit ratio dotis.

Ad quintum dicendum quòd in processu illo est fallacia accidentis; non enim illa Christo conveniunt, secundùm quòd habent rationem dotis.

ARTICULUS IV. — *Utrùm angeli habeant dotes.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli habeant dotes, quia super illud Cantic. 6 : *Una est columba mea,* dicit Glossa : *Una est Ecclesia in hominibus et angelis.* Sed Ecclesia est sponsa; et sic membris Ecclesiæ convenit habere dotes. Ergo angeli dotes habent.

2. Præterea, Lucæ 12, super illud : *Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum, quando revertatur à nuptiis,* dicit Glossa ordin. : *Ad nuptias Dominus ivit, quando post resurrectionem novus homo angelorum sibi multitudinem copulavit.* Ergo angelorum multitudo est sponsa Christi; et sic angelis competunt dotes.

3. Præterea, spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non est minor inter angelos et Deum, quàm inter homines beatos et Deum. Ergo cùm dotes, de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quòd angelis conveniant dotes.

4. Præterea, spirituale matrimonium requirit spiritualem sponsum, et spiritualem sponsam. Sed Christo in quantum est summus spiritus, magis sunt conformes in naturâ angeli quàm homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium angelorum ad Christum quàm hominum.

5. Præterea, major convenientia exigitur inter caput et membra, quàm inter sponsum et sponsam. Sed conformitas quæ est inter Christum et angelos, sufficit ad hoc quòd Christus dicatur caput angelorum. Ergo eâdem ratione sufficit ad hoc quòd dicatur sponsus respectu eorum.

Sed contra, Origenes super Cantica, in princ. Prologi, distinguit quatuor personas, scilicet *sponsum* et *sponsam*, et *adolescentulas* et *sodales sponsi;* et dicit quòd *angeli sunt sodales sponsi.* Cùm ergo dotes non debeantur nisi sponsæ, videtur quòd angelis dotes non conveniant.

Præterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem : unde figuratur per hoc quod dicitur Exodi 4, 25 : *Sponsus sanguinum tu mihi es.* Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus angelis quàm priùs erat. Ergo angeli non pertinent ad Ecclesiam secundùm quòd Ecclesia dicitur sponsa. Ergo angelis non conveniunt dotes.

Respondeo dicendum quòd ea quæ ad dotes animæ pertinent, non est dubium angelis, sicut et hominibus, convenire; sed secundùm rationem dotis non ita eis, sicut hominibus, conveniunt, eò quòd non ita propriè convenit angelis ratio sponsæ sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum et sponsam naturæ con-

(1) Ita pressiùs ad litteram retinemus. Al. : *Ipso et aliis,* item *ipso et alius.* Fortè, *in ipso et aliis, quàm in ipso solo.*

formitas, ut scilicet sint ejusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt, in quantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in naturâ speciei humanæ omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundùm unitatem speciei neque secundùm naturam divinam, neque secundùm humanam. Et ideò ratio dotis non ita propriè convenit angelis, sicut hominibus. Cùm tamen in his quæ metaphoricè dicuntur, non requiratur similitudo quantùm ad omnia, non potest ex aliquâ dissimilitudine concludi quòd metaphoricè aliquid de aliquo non prædicetur. Et sic ex ratione inductâ non potest simpliciter haberi quòd angelis dotes non conveniant, sed solùm quòd non ita propriè, sicut hominibus, ratione dissimilitudinis prædictæ.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis angeli pertineant ad unitatem Ecclesiæ, non tamen sunt membra Ecclesiæ, secundùm quòd Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturæ ; et sic non convenit eis propriè habere dotes.

Ad secundum dicendum quòd desponsatio illa largè accipitur pro unione quæ non habet conformitatem naturæ in specie; et sic etiam nihil prohibet, largè accipiendo dotes, ponere dotes in angelis.

Ad tertium dicendum quòd quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis, tamen illos qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie naturæ convenire. Et propter hoc desponsatio propriè ad angelos non pertinet.

Ad quartum dicendum quòd illa conformatio quâ angeli conformantur Christo, in quantum est Deus, non est talis quæ sufficiat ad perfectam rationem matrimonii; cùm non sit secundùm convenientiam in specie, sed magis adhuc remanet infinita distantia.

Ad quintum dicendum quòd nec etiam Christus propriè dicitur caput angelorum, secundùm illam rationem quâ caput requirit conformitatem naturæ ad membrum. Tamen sciendum quòd licèt caput et alia membra sint partes individui unius speciei, si tamen unumquodque per se consideretur, non est cum alio ejusdem speciei; manus enim habet aliam speciem partis à capite. Unde, loquendo de membris secundùm se, non requiritur inter ea alia convenientia quàm proportionis; ut unum ab alio accipiat, et unum alii subserviat. Et sic convenientia quæ est inter Deum et angelos, magis sufficit ad rationem capitis quàm ad rationem sponsi.

Articulus v. — *Utrùm convenienter ponantur tres animæ dotes.*—(*S. Th.*, 4, *dist.* 49, *qu.* 4, *art.* 5, *qu.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur tres animæ dotes, scilicet *visio, dilectio et fruitio*. Anima enim conjungitur Deo secundùm mentem, in quâ est imago Trinitatis secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriæ respondeat ; cùm fruitio non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

2. Præterea, dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viæ, quibus Deo conjungimur ; quæ sunt fides, spes et charitas, quibus est ipse Deus objectum. Sed dilectio respondet charitati, visio autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad spem ; cùm fruitio magis pertineat ad charitatem.

3. Præterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem et visionem; *illis enim dicimur frui quæ diligimus propter se*, ut patet per Augustinum, in lib. 1, de Doctr. christ., cap. 4. Ergo fruitio non debet poni alia dos à dilectione.

4. Præterea, ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio; 1 Corinth. 9, 24 : *Sic currite ut comprehendatis*. Ergo debet adhuc quarta dos poni.

5. Præterea, Anselmus dicit, lib. de Similitudinib., cap. 48, quòd hæc pertinent ad beatitudinem animæ, *sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium ;* et sic videntur prædictæ dotes inconvenienter assignari.

6. Præterea, Augustinus in fine de Civit. Dei, cap. ult., inter princ. et med., dicit quòd *Deus in illâ beatitudine sine fine videbitur*, *sine fastidio amabitur*, *sine fatigatione laudabitur*. Ergo laus præassignatis dotibus annumerari debet.

7. Præterea, Boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia in 3 de Consolat., prosâ 10, à med., quæ sunt hæc : *sufficientia*, quam promittunt divitiæ ; *jucunditas*, quam promittit voluptas ; *celebritas*, quam promittit fama ; *securitas*, quam promittit potentia ; *reverentia*, quam promittit dignitas. Et sic videtur quòd potiùs ista deberent assignari dotes quàm prædicta.

Respondeo dicendum quòd ab omnibus communiter tres ponuntur animæ dotes, diversimodè tamen. Quidam enim dicunt quòd tres dotes animæ sunt *visio, dilectio et fruitio ;* quidam verò dicunt quòd sunt *visio, comprehensio* et *fruitio ;* quidam verò, quod sunt *visio, delectatio* (1) et *comprehensio*. Omnes tamen hæ assignationes reducuntur in idem ; et eodem modo earum numerus assignatur. Dictum enim est, art. 2, huj. quæst., quòd dos est aliquid animæ inhærens, per quod ordinatur ad operationem, in quâ consistit beatitudo. In quâ quidem operatione duo requiruntur : scilicet ipsa substantia operationis, quæ est *visio*, et perfectio ejus, quæ est *delectatio*. Oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter : uno modo ex parte objecti, in quantum id quod videtur, est delectabile ; alio modo ex parte visionis, in quantum ipsum videre delectabile est ; sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala non delectent nos. Et quia operatio illa in quâ ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideò requiritur quòd visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quòd visio illa sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quòd sit facta connaturalis videnti per aliquem habitum; sed ad hoc quòd sit delectabilis ex parte visibilis, requiruntur duo, quòd scilicet ipsum visibile sit conveniens, et quòd sit conjunctum. Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte suî requiritur habitus, qui visionem eliciat; et sic est una dos, quæ dicitur ab omnibus *visio*. Sed ex parte visibilis requiruntur duo : scilicet convenientia, quæ est per affectum ; et quantùm ad hoc ponitur à quibusdam dos *dilectio*, et à quibusdam *fruitio*, secundùm quòd fruitio ad affectum pertinet : illud enim quod summè diligimus convenientissimum æstimamus : requiritur etiam ex parte visibilis conjunctio, et sic ponitur à quibusdam *comprehensio*, quæ nihil est aliud quàm in præsentiâ Deum habere, et in seipso tenere ; sed secundùm alios ponitur *fruitio*, prout est non spei, sicut est in viâ, sed jam rei, sicut est in patriâ. Et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis ; scilicet *visio* fidei ; spei verò *comprehensio*, vel *fruitio* secundùm unam acceptionem ; charitati verò *fruitio*, vel *delectatio* (2) secundùm assignationem aliam. Fruitio enim perfecta, qualis in patriâ habebitur, includit in se et delectationem et comprehensionem : et ideò à quibusdam accipitur pro uno, à quibusdam verò pro alio. Quidam verò attribuunt has tres dotes tribus animæ viribus, *visionem* scilicet rationali ; *delectationem* concupiscibili ; *fruitionem* verò irascibili, in quantum talis fruitio est per quamdam victoriam adepta. Sed hoc non propriè dicitur, quia irascibilis et concupiscibilis non sunt in parte intellectivâ, sed in parte sensitivâ ; dotes autem animæ ponuntur in ipsâ mente.

Ad primum ergo dicendum quòd memoria et intelligentia non habent nisi unam operationem, vel quia ipsa intelligentia est operatio memoriæ, vel si intelli-

(1) Al., *dilectio*. In veteri exemplo sic : *Quidam enim dicunt quòd tres dotes animæ sunt : visio, et dilectio, et comprehensio ; quidam dicunt quòd sint visio, fruitio, et comprehensio. Omnes tamen*, etc., aliis omissis.

(2) Al., *vel dilectio ;* et mox, *dilectionem*.

gentia dicatur esse potentia quædam, memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentiâ, quia memoriæ est notitiam tenere: unde etiam memoriæ et intelligentiæ non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia; et ideò utrique respondet tantùm una dos, scilicet visio.

Ad secundum dicendum quòd fruitio respondet spei, in quantum includit comprehensionem, quæ spei succedet; quod enim speratur, nondùm habetur; et ideò spes quodammodò affligit propter distantiam amati; et propter hoc in patriâ non remanebit, sed succedet ei comprehensio.

Ad tertium dicendum quòd fruitio, secundùm quòd comprehensionem includit, distinguitur à visione et dilectione; alio tamen modo quàm dilectio à visione. Dilectio enim et visio diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter verò ad affectum. Sed comprehensio, vel fruitio, secundùm quòd ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus, sed importat remotionem impedimentorum, ex quibus efficiebatur ut non posset mens Deo præsentialiter conjungi. Et hoc quidem fit per hoc quòd ipse habitus gloriæ animam ab omni defectu liberat; sicut quòd facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, et ad prædominandum corpori, et ad alia hujusmodi, per quæ excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinemur à Domino.

Ad quartum patet responsio ex dictis in corp.

Ad quintum dicendum quòd propriè dotes sunt immediata principia illius operationis, in quâ perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur. Illa autem quæ Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi, sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia, vel consequentia, non solùm in comparatione ad sponsum, ad quem sola sapientia inter enumerata ab eo pertinet, sed etiam in comparatione ad alios; vel pares, ad quos pertinet amicitia quantùm ad unionem affectuum, et concordia quantùm ad consensum in agendis; vel inferiores, ad quos pertinet potestas, secundùm quòd à superioribus inferiora disponuntur, et honor secundùm id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; et etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet securitas quantùm ad remotionem mali, et gaudium quantùm ad adeptionem boni.

Ad sextum dicendum quòd laus, quæ ab Augustino ponitur tertium eorum quæ in patriâ erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis ad beatitudinem consequens; ex hoc enim ipso quòd anima Deo conjungitur, in quo beatitudo consistit, sequitur quòd in laudem prorumpat. Unde laus non habet rationem dotis.

Ad septimum dicendum quòd illa quinque supra dicta, quæ enumerat Boetius, sunt quædam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinem, vel ad beatitudinis actum, eò quòd beatitudo, ratione suæ perfectionis, sola et singulariter habet per seipsam quicquid ab hominibus in diversis rebus quæritur, ut patet etiam per Philosophum, in 1 Ethic., cap. 7, à med., et in 10, cap. 7 et 8. Et secundùm hoc ostendit Boetius illa quinque in verâ beatitudine esse, quia hæc sunt quæ ab hominibus in felicitate temporali quæruntur; quæ vel pertinent ad immunitatem à malo, sicut est *securitas*; vel ad consecutionem boni convenientis, sicut *jucunditas;* vel perfecti, sicut *sufficientia;* vel ad manifestationem boni, sicut *celebritas*, in quantum bonum unius est in notitiâ multorum; et *reverentia*, in quantum illius notitiæ vel boni signum aliquod exhibetur; reverentia enim consistit in exhibitione honoris, qui est testimonium virtutis. Unde patet quòd ista quinque non debent dici dotes, sed quædam beatitudinis conditiones.

QUÆSTIO XCVI.

De aureolis. — (*In tredecim articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de aureolis.

Circa quod quæruntur tredecim : 1° utrùm aureola differat à præmio essentiali; 2° utrùm differat à fructu; 3° utrùm fructus soli virtuti continentiæ debeatur; 4° utrùm convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentiæ; 5° utrùm virginibus debeatur aureola; 6° utrùm debeatur martyribus; 7° utrùm debeatur doctoribus; 8° utrùm Christo debeatur; 9° utrùm angelis; 10° utrùm corpori humano debeatur; 11° utrùm convenienter tres aureolæ assignentur; 12° utrùm aureola virginum sit potissima; 13° utrùm unus alio intensiùs eamdem aureolam habeat.

Articulus primus. — *Utrùm aureola sit aliud à præmio essentiali, quod aurea dicitur.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 59, *quæst.* 5, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd aureola non sit aliquod aliud præmium à præmio essentiali, quod *aurea* dicitur. Præmium enim essentiale est ipsa beatitudo. Sed beatitudo secundùm Boetium, lib. 3 de Consol., prosâ 2, cir. princ., *est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Ergo præmium essentiale includit omne bonum quod habetur in patriâ; et sic aureola includitur in aureâ.

2. Præterea, *Magis et minus* non diversificant speciem. Sed illi qui servant consilia et præcepta, magis præmiantur quàm illi qui servant præcepta tantùm; nec in aliquo præmium eorum videtur differre, nisi quòd unum est altero majus. Cùm jam ergo aureola nominet præmium quod debetur operibus perfectionis, videtur quòd aureola non dicat aliquid distinctum ab aureâ.

3. Præterea, præmium respondet merito. Sed radix totius meriti est charitas. Cùm ergo charitati respondeat aurea, videtur quòd in patriâ non erit aliquod præmium ab aureâ distinctum.

4. Præterea, *omnes homines beati assumuntur ad angelorum ordines*, ut dicit Gregorius, hom. 34 in Evang., parùm ante med. Sed in angelis *licèt quædam data sint quibusdam excellenter, nihil tamen ibi possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt non quidem æqualiter, quia alii aliis sublimiùs possident, quæ tamen omnes habent*, ut etiam Gregorius dicit, ibid., à med. Ergo in beatis non erit aliquod aliud præmium nisi omnium commune. Ergo aureola non est præmium distinctum ab aureâ.

5. Præterea, excellentiori merito excellentius præmium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quæ sunt in præcepto, aureola verò his quæ sunt in consilio, aureola erit perfectior quàm aurea, et ita non deberet diminutiva significari; et sic videtur quòd aureola non sit præmium distinctum ab aureâ.

Sed contra, Exodi 25, super illud: *Facies et alteram coronam aureolam*, dicit Glossa (ord. Bedæ, lib. 1 de Tabernac., cap. 6 à med.) : *Ad coronam hanc pertinet canticum novum, quod virgines tantùm coram Agno concinunt :* ex quo videtur quòd aureola sit quædam corona non omnibus, sed quibusdam specialiter reddita. Aurea autem omnibus beatis redditur. Ergo aureola est aliud quàm aurea.

Præterea, pugnæ quam sequitur victoria, debetur corona; 2 Timoth. 2, 5 : *Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit.* Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse corona specialis. Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi. Ergo præ aliis aliquam coronam habere debent; et hanc dicimus *aureolam.*

Præterea, Ecclesia militans descendit à triumphante, ut patet Apoc. 21, 2 : *Vidi civitatem sanctam*, etc. Sed in Ecclesiâ militante specialia opera habentibus redduntur specialia præmia, sicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo similiter debet esse in Ecclesiâ triumphante.

Respondeo dicendum quòd præmium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfectâ conjunctione animæ ad Deum, in quantum eo perfectè fruitur ut viso et amato perfectè. Hoc autem præmium metaphoricè *corona* dicitur, vel *aurea*, tum

ex parte meriti, quod cum quâdam pugnâ agitur; *militia* enim *est vita hominis super terram*, Job, 7, 1; tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodò Divinitatis particeps, et per consequens regiæ potestatis; Apoc. 5, 10 : *Fecisti nos Deo nostro regnum*, etc. Corona autem est proprium signum regiæ potestatis; et eâdem ratione præmium accidentale, quod essentiali additur, coronæ rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam, ratione figuræ circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideò superadditum præmium *aureola* nominatur. Huic autem essentiali præmio, quod *aurea* dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo ex conditione naturæ ejus qui præmiatur; sicut supra beatitudinem animæ gloria corporis adjungitur : unde et ipsa gloria corporis interdùm *aureola* nominatur. Unde super illud Exod. 25 : *Facies et alteram coronam aureolam*, dicit quædam Glossa (ord. Bedæ, loc. cit.) quòd *in fine aureola superponitur, cùm in Scripturâ dicitur quòd ei sublimior gloria in receptione corporum servetur.* Sic autem nunc de aureolâ non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii; quod quidem rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem : scilicet ex radice charitatis, quia refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essentiale præmium, scilicet perventio ad finem, quæ est *aurea* : et ex ipso genere actûs, quòd laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et ex proximo fine; et sic debetur ei quoddam accidentale præmium, quod *aureola* dicitur : et hoc modo de aureolâ ad præsens intendimus. Et sic dicendum est quòd *aureola* dicit aliquid *aureæ* superadditum, id est quoddam gaudium de operibus à se factis, quæ habent rationem victoriæ excellentis; quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum quis gaudet, quod gaudium *aurea* dicitur.

Quidam tamen dicunt quòd ipsum præmium commune, quod est *aurea*, accipit nomen *aureolæ*, secundùm quòd virginibus, vel martyribus, vel doctoribus, redditur; sicut et denarius accipit nomen debiti ex hoc quòd alicui debetur; quamvis omninò sint idem debitum, et denarius : non tamen ita quòd præmium essentiale oporteat esse majus, quando *aureola* dicitur; sed quia excellentiori actui respondet, non quidem secundùm meriti intensionem, sed secundùm modum merendi; ut quamvis in duobus sit æqualis limpiditas divinæ visionis, in uno tamen dicatur *aureola*, non in altero, in quantum respondet excellentiori merito secundùm modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem Glossæ, sup. cit., Exodi 25. Si enim idem esset aurea et aureola, non diceretur aureola aureæ superponi. Et præterea cùm merito respondeat præmium, oportet quòd illi excellentiæ meriti quæ est ex modo agendi, respondeat aliqua excellentia in præmio; et hanc excellentiam vocamus *aureolam*. Unde oportet aureolam ab aureâ differre.

Ad primum ergo dicendum quòd beatitudo includit in se omnia bona quæ sunt necessaria ad perfectam hominis vitam quæ consistit in perfectâ hominis operatione; sed quædam possunt superaddi, non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior : unde pertinet ad benè *esse* beatitudinis, et ad decentiam quamdam ipsius; sicut et felicitas politica ornatur nobilitate, et corporis pulchritudine, et hujusmodi; sine quibus tamen esse potest, ut patet in 1 Ethic., cap. 8. Et hoc modo se habet aureola ad beatitudinem patriæ.

Ad secundum dicendum quòd ille qui servat consilia et præcepta, semper meretur magis quàm ille qui servat præcepta tantùm, secundùm quòd ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum, non autem semper secundùm quòd ratio meriti pensatur ex radice charitatis; cùm quandoque ex majori charitate aliquis servet præcepta tantùm, quàm aliquis præcepta et consilia. Sed ut pluries accidit è contrario, quia *probatio dilectionis exhibitio est operis*, ut Gregorius dicit, hom. 30 in Evang., circ. princ. Non ergo ipsum essentiale præmium magis intensum dicitur *aureola*, sed id quod præmio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus præmium essentiale habentis aureolam, sive minus, sive æquale præmio essentiali non habentis.

Ad tertium dicendum quòd charitas est primum principium merendi; sed actus noster est quasi instrumentum quo meremur. Ad effectum autem consequendum non solùm requiritur debita dispositio in primo movente, sed etiam recta dispositio in instrumento. Et ideò in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale, et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium. Unde et in præmio aliquid est ex parte charitatis, scilicet *aurea*; et aliquid ex genere operationis, scilicet *aureola*.

Ad quartum dicendum quòd Angeli omnes eodem genere actûs suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quòd sunt conversi ad Deum; et ideò nullum singulare præmium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur; et ideò non est simile.

Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodò omnes communiter habent, in quantum scilicet per charitatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest *aureola* nominari; quia non datur in præmium victoriæ ejus, sed magis respicit victoriam alienam. Corona autem ipsis victoribus redditur, non victoriæ congaudentibus.

Ad quintum dicendum quòd major est excellentia meriti quæ consurgit ex charitate, quàm illa quæ consurgit ex genere actûs; sicut finis ad quem ordinat charitas, est potior his quæ sunt ad finem, circa quæ actus nostri consistunt. Unde etiam præmium respondens merito ratione charitatis, quantùmcumque sit parvum, est majus quolibet præmio respondente actui ratione sui generis. Et ideò aureola dicitur diminutivè respectu aureæ.

Articulus II. — *Utrùm aureola differat à fructu.* — (*S. Th.*, 4, *dist.* 49, *qu.* 5, *art.* 2, *qu.* 1 *et seq.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aureola non differat à fructu. Eidem enim merito non debentur diversa præmia. Sed eidem merito respondet aureola, et fructus centesimus, scilicet virginitati, ut patet in Glossâ (ord., sup. illud : *Aliud quidem centesimus*), Matth. 13. Ergo aureola est idem quod fructus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 45, quòd *centesimus fructus debetur martyribus, et idem debetur virginibus.* Ergo fructus est quoddam præmium commune virginibus et martyribus. Sed eisdem etiam debetur aureola. Ergo aureola est idem quod fructus.

3. Præterea, in beatitudine non invenitur nisi duplex præmium, scilicet essentiale et accidentale, quod essentiali superadditur. Sed præmium essentiali superadditum dicitur *aureola*, quod patet ex hoc quòd Exodi 25 aureola coronæ aureæ superponi dicitur. Sed fructus non est præmium essentiale, quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod aureola.

Sed contra, quæcumque non sunt ejusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed fructus et aureola non similiter dividuntur, quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum et doctorum; fructus autem in fructum conjugatorum, viduarum et virginum. Ergo fructus et aureola non sunt idem.

Præterea, si fructus et aureola essent idem, cuicumque deberetur fructus, deberetur et aureola. Hoc autem patet esse falsum, quia fructus debetur viduitati, non autem aureola. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quòd ea quæ metaphoricè

dicuntur, possunt variè accipi, secundùm adaptationes ad diversas proprietates ejus unde fit transumptio. Cùm autem fructus propriè in rebus corporalibus dicatur de terrâ nascentibus, secundùm diversas conditiones quæ in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimodè fructus spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedinem habet, quâ reficit, secundùm quòd in usum hominis venit; est etiam ultimum ad quod operatio naturæ pervenit; est etiam id quod ex agriculturâ expectatur per seminationem vel quoscumque alios modos. Quandoque igitur fructus spiritualiter accipitur pro eo quod reficit, quasi ultimus finis; et secundùm hanc significationem dicimur Deo frui perfectè quidem in patriâ, imperfectè autem in viâ; et ex hâc significatione accipitur fruitio, quæ est dos. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem sumitur fructus spiritualiter pro eo quod reficit tantùm, quamvis non sit ultimus finis; et sic virtutes fructus dicuntur, in quantum *mentem sincerâ dulcedine reficiunt*, ut Ambrosius dicit. Et sic accipitur fructus, Gal. 6, 22: *Fructus autem spiritûs charitas, gaudium*, etc. Sic autem de fructibus nunc etiam non loquimur; de hoc enim dictum est, 3, dist. 34, quæst. 1, art. 1, et 1-2, quæst. 7, art. 1, ad 2. Potest autem alio modo sumi fructus spiritualis ad similitudinem corporalis, in quantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore agriculturæ expectatur; ut sic fructus dicatur illud præmium quod homo consequitur ex labore quo in hâc vitâ laborat; et sic omne præmium quod in futuro habebitur ex nostris laboribus, *fructus* dicitur. Et sic accipitur fructus, Rom. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam.* Sic etiam nunc nos de fructu non agimus; sed agimus de fructu secundùm quòd ex semine consurgit; sic enim de fructu Dominus loquitur Matth. 13, ubi fructum dividit in tricesimum, sexagesimum et centesimum. Fructus autem secundùm hoc potest prodire ex semine, quòd vis sementina est efficax ad convertendum humores terræ in suam naturam; et quantò hæc virtus est efficacior, et terra ad hoc paratior, tantò fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen quod in nobis seminatur, est verbum Dei: unde quantò aliquis magis in spiritualitatem convertitur à carne recedens, tantò in eo est major fructus verbi. Secundùm hoc igitur fructus verbi Dei differt ab aureâ et ab aureolâ, quia *aurea* consistit in gaudio quod habetur de Deo; aureola verò in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed *fructus* in gaudio quod habetur de ipsâ dispositione operantis secundùm gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbi Dei. Quidam tamen distinguunt inter aureolam et fructum, dicentes quòd aureola debetur pugnanti, secundùm illud 2 Timoth. 2, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit;* fructus autem laboranti, secundùm illud quod dicitur Sap. 3, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus.* Alii verò dicunt quòd *aurea* respicit conversionem ad Deum; sed *aureola* et *fructus* consistunt in his quæ sunt ad finem; ita tamen quòd fructus principaliùs respicit voluntatem, aureola autem magis corpus. Sed cùm in eodem sit labor et pugna, et secundùm idem, et præmium corporis ex præmio animæ dependeat; secundùm prædicta non esset differentia inter fructum, auream et aureolam, nisi ratione tantùm; et hoc non potest esse, cùm quibusdam assignetur fructus quibus non assignatur aureola.

Ad primum ergo dicendum quòd non est inconveniens eidem merito, secundùm diversa quæ in ipso sunt, diversa præmia respondere. Unde et virginitati respondet aurea, secundùm quòd propter Deum servatur imperio charitatis; aureola verò, secundùm quòd est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriæ cujusdam excellentis; fructus verò, secundùm quòd per virginitatem homo in quamdam spiritualitatem transit, à carnalitate recedens.

Ad secundum dicendum quòd fructus secundùm propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit præmium commune martyrio et virginitati, sed tribus continentiæ gradibus. Glossa autem illa, quæ ponit fructum centesimum martyribus respondere, largè accipit fructum secundùm quòd quælibet remuneratio dicitur fructus; ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur quæ quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum quòd quamvis aureola sit quoddam accidentale præmium essentiali superadditum; non tamen omne accidentale præmium est aureola, sed præmium de operibus perfectionis, quibus homo maximè Christo conformatur secundùm perfectam victoriam. Unde non est inconveniens quòd abstractioni à carnali vitâ aliquando aliud accidentale præmium debeatur, quod fructus dicitur.

Articulus iii. — *Utrùm fructus debeatur soli virtuti continentiæ.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fructus non debeatur soli virtuti continentiæ, quia 1 Cor. 15, super illud: *Alia claritas solis*, etc., dicit Glossa ord. Ambros. quòd *claritati solis illorum dignitas comparatur qui centesimum fructum habent; lunari autem, qui sexagesimum; stellis verò, qui trigesimum.* Sed illa diversitas claritatis, secundùm intentionem Apostoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi fructus non debent respondere soli virtuti continentiæ.

2. Præterea, fructus à fruitione dicuntur. Sed fruitio pertinet ad præmium essentiale, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo, etc.

3. Præterea, fructus labori debetur; Sap. 3, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus.* Sed major est labor in fortitudine quàm in temperantiâ vel in continentiâ. Ergo fructus non respondet soli continentiæ.

4. Præterea, difficilius est modum non excedere in cibis, qui sunt necessarii ad vitam, quàm in venereis, sine quibus vita conservari potest; et sic major est labor parcimoniæ quàm continentiæ. Ergo parcimoniæ magis respondet fructus quàm continentiæ.

5. Præterea, fructus refectionem importat; perfectio autem præcipuè est in fine. Cùm ergo virtutes theologicæ finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quòd eis fructus maximè debeat respondere.

Sed contra est quod habetur in Glossâ (ord., super illud: *Aliud trigesimum*, etc.) Matth. 13, quæ fructus assignat virginitati, viduitati et continentiæ conjugali, quæ sunt continentiæ partes.

Respondeo dicendum quòd fructus est quoddam præmium quod debetur homini ex hoc quòd à carnali vitâ in spiritualem transit. Et ideò illi virtuti præcipuè fructus respondet quæ hominem præcipuè à subjectione carnis liberat. Hoc autem facit continentia, quia per delectationes venereas anima præcipuè carni subditur; adeò ut in actu carnali, secundùm Hieronymum, epist. ad Ageruch., aliquant. à med., nec spiritus prophetiæ corda tangat prophetarum, nec *in illâ delectatione est possibile aliquid intelligere;* ut Philosophus dicit 7 Ethic., cap. 11, cir. fin. Et ideò continentiæ magis respondet fructus quàm alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa illa accipit fructum largè, secundùm quòd quælibet remuneratio fructus nominatur.

Ad secundum dicendum quòd fruitio non sumitur à fructu secundùm illam similitudinem quâ nunc de fructu loquimur, ut patet ex dictis, art. præc.

Ad tertium dicendum quòd fructus, secundùm quòd nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundùm quòd per laborem semina fructificant. Unde et ipsæ segetes labores dicuntur, in quantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructûs, secundùm quòd oritur ex semine, magis aptatur continentiæ quàm fortitudini, quia per passiones fortitudinis homo non

subditur carni, sicut per passiones circa quas est continentia.

Ad quartum dicendum quòd quamvis delectationes quæ sunt in cibis, sint magis necessariæ illis quæ sunt in venereis, non tamen sunt ita vehementes : unde per eas anima non ita subditur carni.

Ad quintum dicendum quòd fructus non sumitur hìc, secundùm quòd frui dicitur qui reficitur in fine : sed alio modo dicto art. præc. Et ideò ratio non sequitur.

ARTICULUS IV. — *Utrùm convenienter assignentur tres fructus tribus continentiæ partibus.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur tres fructus tribus continentiæ partibus, quia Galat. 5 ponuntur duodecim fructus spiritûs : *charitas, gaudium, pax*, etc. Ergo videtur quòd non debeant poni tres tantùm.

2. Præterea, fructus nominat aliquod præmium speciale. Sed præmium quod assignatur virginibus, viduis et conjugatis, non est speciale, quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium, cùm nullus salvetur qui continentiâ careat, et continentia per has tres sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus prædictis tres fructus assignantur.

3. Præterea, sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas vidualem. Sed non similiter excedit sexagenarius tricenarium, et centenarius sexagenarium, neque secundùm arithmeticam proportionem, quia sexagenarius excedit tricenarium in triginta, et centenarius sexagenarium in quadraginta; neque etiam secundùm proportionem geometricam, quia sexagenarius se habet in duplâ proportione ad tricenarium, centenarius verò ad sexagenarium in superabundantiâ (1), quia continet totum, et duas tertias partes ejus. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiæ gradibus.

4. Præterea, ea quæ in sacrâ Scripturâ dicuntur, perpetuitatem habent, Luc. 21, 33 : *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Sed ea quæ ex institutione hominum sunt facta, quotidiè possunt mutari. Ergo ex his quæ ex institutione hominum sunt, non est accipienda ratio eorum quæ in Scripturâ sacrâ dicuntur; et sic videtur quòd inconveniens sit ratio quam Beda (æquivalenter lib. 3 in Luc., cap. 29, et Hieron., lib. 1 cont. Jovinian., cap. 1) assignat de istis fructibus, dicens quòd *fructus tricesimus debetur conjugatis, quia in repræsentatione quæ fit in abaco, triginta significatur per contactum pollicis et indicis secundùm suam summitatem, unde ibi quodammodò osculantur se; et sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula; sexagenarius verò numerus significatur per contactum indicis super medium articuli pollicis; et sic per hoc quòd index jacet super pollicem, opprimens ipsum, significat oppressionem illam quam viduæ patiuntur in mundo. Cùm autem numerando ad centenarium pervenimus, ad dexteram à lævâ transimus : unde per centenarium virginitas designatur, quæ habet portionem angelicæ dignitatis, qui sunt in dexterâ, scilicet in gloriâ; nos autem in sinistrâ, propter imperfectionem præsentis vitæ.*

Respondeo dicendum quòd per continentiam, cui fructus respondet, homo in quamdam spiritualitatem adducitur, carnalitate abjectâ. Et ideò secundùm diversum modum spiritualitatis, quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est autem quædam spiritualitas necessaria, et quædam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quòd rectitudo spiritûs ex delectatione carnis non pervertatur, quod fit, cùm aliquis secundùm rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis; et hæc est spiritualitas conjugatorum. Spiritualitas verò superabundans est per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omninò se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter; vel respectu cujuslibet temporis, præteriti, præsentis et futuri, et hæc est spiritualitas virginum; vel secundùm aliquod tempus, et hæc est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus tricesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illâ quam Beda superiùs assignat. Quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsâ naturâ numerorum. Tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium surgit; ternarius autem est numerus omnis rei, ut dicitur in 1 de Cœlo et Mundo, text. 2, et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scilicet principii, medii et finis. Unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur; in quibus supra observationem Decalogi, qui per denarium significatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine quâ non potest esse salus. Senarius autem numerus, ex cujus ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus, cùm constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis : unde convenienter viduitati respondet, in quâ invenitur perfecta abstractio à delectationibus carnis quantùm ad omnes circumstantias, quæ sunt quasi partes virtuosi actûs; cum nullâ enim personâ, et in nullo loco viduitas utitur carnis delectationibus; et sic de aliis circumstantiis, quod non erat in continentiâ conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati, quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum. Et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest. Habet enim centenarius, in quantum est numerus quadratus, perfectionem ex figurâ; figura enim quadrata secundùm hoc perfecta est, quòd ex omni parte æqualitatem habet, utpote habens omnia latera æqualia : unde competit virginitati, in quâ quantùm ad omne tempus æqualiter incorruptio invenitur.

Ad primum ergo dicendum quòd ibi fructus non accipiuntur hoc modo, sicut hìc de eis loquimur.

Ad secundum dicendum quòd nihil cogit ad ponendum fructum esse præmium non omnibus salvandis commune. Non solùm enim essentiale præmium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus.

Potest tamen dici quòd fructus non omnibus conveniunt salvandis, sicut patet de his qui in fine pœnitent, et incontinenter vixerunt; eis enim non fructus, sed essentiale præmium debetur tantùm.

Ad tertium dicendum quòd distinctio fructuum magis accipitur secundùm species et figuras numerorum, quàm secundùm quantitates ipsorum.

Tamen etiam quantùm ad quantitatis excessum, potest aliqua ratio assignari. Conjugatus enim abstinet tantùm à non suâ, vidua verò à suo et non suo; et sic invenitur ibi quædam ratio dupli : sicut sexagenarius est duplus ad tricenarium, centenarius verò supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium; quaternarius autem est primus numerus solidus, et cubicus : et sic convenit talis additio virginitati, quæ supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.

Ad quartum dicendum quòd quamvis illa repræsentatio numerorum sit ex humanâ institutione, tamen fundatur aliquo modo super rerum naturam, in quantum secundùm ordinem dictorum articulorum, et contactuum, numeri gradatim designantur.

ARTICULUS V. — *Utrùm aureola debeatur ratione virginitatis.* — (*S. Thom., 4, dist. 49, quæst. 5, artic. 3, quæst. 1 et seq.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratione virginitatis non debeatur aureola. Ubi est enim major difficultas in opere, ibi debetur majus præmium. Sed majorem difficultatem patiuntur in abstinendo à delectationibus carnis viduæ quàm virgines; dicit enim Hieronymus, implic. epist. ad Ageruch.,

(1) Ita passim. veter. edit. et Mss., *in superbitentiâ.* Al., *superbitriciâ;* Nicolaius, *in sesquitertiâ.*

parùm à princ. et à med., quòd *quantò major est difficultas ex parte quorumdam à voluptatis illecebris abstinere, tantò majus est præmium;* et loquitur in commendationem viduarum. Philosophus etiam dicit in lib. 7 Animalium, cap. 1, ante med., quòd *juvenes corruptæ magis appetunt coitum propter rememorationem delectationis.* Ergo aureola, quæ est maximum præmium, debetur magis viduis quàm virginibus.

2. Præterea, si virginitati deberetur aureola, ubi esset perfectissima virginitas, maximè inveniretur aureola. Sed in B. Virgine est perfectissima virginitas: unde et *Virgo virginum* nominatur; et tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam sustinuit in continendo, cùm corruptione fomitis non fuerit infestata. Ergo virginitati aureola non debetur.

3. Præterea, ei quod non est secundùm omne tempus laudabile, non debetur præmium excellens. Sed virginitatem servare in statu innocentiæ non fuisset laudabile; cùm tunc præceptum esset: *Crescite et multiplicamini, et replete terram;* nec etiam tempore legis, cùm steriles erant maledictæ. Ergo virginitati aureola non debetur.

4. Præterea non debetur idem præmium virginitati servatæ, et virginitati amissæ. Sed pro virginitate amissâ quandoque debetur aureola; ut si aliqua invita prostituatur à tyranno, quia Christum confitetur. Ergo virginitati aureola non debetur.

5. Præterea, excellens præmium non debetur ei quod inest nobis à naturâ. Sed virginitas inascitur cuilibet homini et bono et malo. Ergo virginitati aureola non debetur.

6. Præterea, sicut se habet viduitas ad fructum sexagesimum, ita virginitas ad fructum centesimum et ad aureolam. Sed non cuilibet viduæ debetur fructus sexagesimus, sed solùm viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quòd nec cuilibet virginitati aureola debeatur, sed solùm virginitati ex voto servatæ.

7. Præterea, præmium non respondet necessitati, cùm omne meritum in voluntate consistat. Sed quidam sunt virgines ex necessitate, ut naturaliter frigidi et eunuchi. Ergo virginitati non semper debetur aureola.

Sed contra est quod habetur Exodi 25, 25: *Facies et alteram coronam aureolam.* Glossa (ord. Bedæ, lib. 1 de Tabernac., cap. 6, à med.): *Ad hanc coronam pertinet canticum novum, quod virgines coram Agno concinunt;* scilicet *qui sequuntur Agnum, quòcumque ierit.* Ergo præmium quod virginitati debetur, dicitur *aureola.*

Præterea, Isaiæ 56, 4, dicitur: *Hæc dicit Dominus eunuchis;* et sequitur: *Dabo eis nomen melius à filiis et filiabus;* Glossa (interl. Aug., lib. de Virginit., cap. 25, ad fin.): *Propriam gloriam excellentemque significat.* Sed per eunuchos, *qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum,* Matth. 19, 12, virgines designantur. Ergo sequitur quòd virginitati debetur aliquod excellens præmium, et hoc vocatur *aureola.*

Respondeo dicendum quòd ubi est præcellens ratio victoriæ, ibi debetur aliqua specialis corona. Unde cùm per virginitatem aliquis singularem quamdam victoriam obtineat de carne, contra quam continuè bellum geritur, ut patet ad Galat. 5, 17: *Spiritus concupiscit adversùs carnem,* etc., virginitati specialis corona debetur, quæ *aureola* nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur; sed cui virginitati debeatur aureola, non similiter omnes dicunt.

Quidam enim dicunt aureolam actui deberi. Unde illa quæ actu virginitatem servat, aureolam habebit, si sit de numero salvandorum. Sed hoc non videtur esse conveniens, quia secundùm hoc illæ quæ habent voluntatem nubendi, et tamen antequàm nupserint decedunt, haberent aureolam.

Unde alii dicunt quòd aureola debetur statui, et non actui; ut illæ tantùm virgines aureolam mereantur quæ in statu virginitatis perpetuæ servandæ per votum se posuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens, quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut aliquis alius vovens.

Et ideò aliter dici potest quòd meritum omni actui virtutis debetur à charitate imperato. Virginitas autem secundùm hoc ad genus virtutis pertinet, secundùm quòd perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit, ut patet ex his quæ dicta sunt 4, dist. 33, quæst. 3, art. 1 et 2. Et ideò illis tantùm virginibus aureola propriè debetur, quæ propositum habuerunt virginitatem perpetuò conservandi, sive hoc propositum voto firmaverint, sive non: et hoc dico, secundùm quòd aureola propriè accipitur ut præmium quoddam merito redditum, quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodò in fine vitæ invenitur, quia virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis. Si autem aureolam largè accipiamus pro quocumque gaudio quod in patriâ habebunt super gaudium essentiale, sic etiam incorruptis carne aureola respondebit, etiamsi propositum non habuerint perpetuò virginitatem servandi. Non enim est dubium quòd de incorruptione corporis gaudebunt, sicut et innocentes de hoc quòd immunes à peccato fuerunt; quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerunt, ut patet in pueris baptizatis. Sed hæc non est propria acceptio aureolæ, sed valdè communis.

Ad primum ergo dicendum quòd in continendo secundùm aliquid majorem pugnam sustinent virgines, et secundùm aliquid viduæ, cæteris paribus. Virgines enim concupiscentia inflammat, et experiendi desiderium, quod ex quâdam quasi curiositate procedit, quâ scilicet fit ut homo libentiùs videat quæ nunquàm vidit: et etiam quandoque in eis concupiscentiam auget æstimatio majoris delectationis quàm sit secundùm veritatem; et inconsideratio eorum incommodorum quæ delectationi hujusmodi adjunguntur: et quantùm ad hoc viduæ minorem sustinent pugnam, majorem autem propter delectationis memoriam: et in diversis unum alteri præjudicat, secundùm diversas hominis conditiones et dispositiones, quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quicquid autem sit de quantitate pugnæ, hoc tamen certum est, quòd perfectior est victoria virginum quàm viduarum; perfectissimum enim genus victoriæ est, et pulcherrimum, hosti nunquàm cessisse. Corona autem non debetur pugnæ, sed victoriæ de pugnâ.

Ad secundum dicendum quòd duplex circa hoc est opinio. Quidam enim dicunt quòd beata Virgo pro virginitatis præmio non habet aureolam, si aureola propriè accipiatur secundùm quòd respicit pugnam, tamen habet aliquid majus aureolâ, propter perfectissimum propositum virginitatis servandæ. Alii verò dicunt quòd etiam aureolam sub propriâ ratione aureolæ habet, et excellentissimam, quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen carnis aliquam habuit; sed ex vehementiâ virtutis, habuit adeò carnem subditam quòd hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud videtur inconvenienter dici, quia cùm Virgo beata credatur omninò immunis fuisse à fomitis inclinatione, propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam à carne fuisse in eâ; cùm talis pugna non sit nisi à fomitis inclinatione; nec tentatio, quæ est à carne, sine peccato esse possit, ut patet per Glossam (Petri Lomb., et Aug., lib. 19 de Civit. Dei, cap. 4, ante med.) 2 Corinth. 12, super illud: *Datus est mihi stimulus carnis meæ,* etc. Unde dicendum est quòd aureolam propriè habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiæ conformetur, in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quæ est à carne, habuit tamen pugnam per tentationem quæ est ab hoste, qui nec etiam ipsum Christum reveritus fuit, ut patet Matth. 4.

Ad tertium dicendum quòd virginitati non debetur aureola, nisi in quantum addit quamdam excellentiam super alios continentiæ gradus. Si autem Adam non

peccâsset, virginitas nullam perfectionem supra continentiam conjugalem habuisset, quia fuissent tunc honorabiles nuptiæ, et torus immaculatus, nullâ concupiscentiæ fœditate existente : unde virginitas tunc servata non fuisset, nec ei tunc aureola deberetur. Sed mutatâ humanæ naturæ conditione, virginitas specialem decorem habet; et ideò ei speciale redditur præmium. Tempore etiam legis Moysi, quando cultus Dei per carnalem actum propagandus erat, non erat omninò laudabile à commixtione carnis abstinere : unde nec tali proposito speciale præmium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu; ut creditur de Jeremiâ et de Eliâ, quorum conjugia non leguntur.

Ad quartum dicendum quòd si aliqua per violentiam oppressa fuerit, propter hoc non amittit aureolam; dummodò propositum virginitatem perpetuò servandi inviolabiliter servet, illi actui nullo modo consentiens : nec etiam per hoc virginitatem perdit; et hoc dico, sive pro fide, sive pro quâcumque aliâ causâ corrumpatur violenter. Sed si hoc pro fide sustineat, hoc erit ad meritum, et ad genus martyrii pertinebit; unde Lucia dixit : *Si me invitam violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam;* non quòd habeat duas virginitatis aureolas, sed quia duplex præmium reportabit, unum pro virginitate custoditâ, aliud pro injuriâ quam passa est. Dato etiam quòd taliter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit; nec tamen Matri Christi æquabitur, in quâ fuit cum integritate mentis etiam integritas carnis.

Ad quintum dicendum quòd virginitas nobis à naturâ innascitur, quantùm ad id quod est materiale in virginitate; sed propositum perpetuæ incorruptionis servandæ, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiæ proveniens.

Ad sextum dicendum quòd non cuilibet viduæ fructus sexagenarius debetur, sed ei solùm quæ propositum viduitatis servandæ retinet, quamvis etiam votum non emittat, sicut etiam de virginitate dictum est, in corp. art., et ad 4.

Ad septimum dicendum quòd si frigidi et eunuchi voluntatem habeant perpetuam incorruptionem servandi, etiamsi facultas adesset coeundi, virgines sunt dicendi, et aureolam merentur; faciunt enim de necessitate virtutem. Si verò voluntatem habeant ducendi conjugem, si possent, aureolam non merentur. Unde dicit Augustinus in libro de sanctâ Virginitate, cap. 24, circa princ. : *Quibus ipsum virile membrum debilitatur, ut generare non possint, ut sunt eunuchi, sufficit, cùm Christiani fiunt, et Dei præcepta custodiunt, eo tamen proposito sunt ut conjuges, si possent, haberent, conjugatis fidelibus adæquari.*

Articulus vi. — *Utrùm martyribus aureola debeatur.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd martyribus aureola non debeatur. Aureola enim præmium est quod operibus supererogationis redditur : unde dicit Beda, super illud Exodi 25 : *Facies et alteram coronam*, etc. (hab. in Glos. ord.): *De eorum præmio potest rectè intelligi qui generalia mandata spontaneâ vitæ perfectioris electione transcendunt.* Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non supererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Rom. 10, 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Ergo martyrio non semper debetur aureola.

2. Præterea, secundùm Gregorium (æquivalenter lib. 9 Moral., cap. 2, ad fin., et Aug., lib. 1 de adult. Conjug., cap. 14, in princ.) *servitia quantò sunt magis libera, tantò sunt magis grata.* Sed martyrium minimùm habet de libertate, cùm sit pœna ab alio inflicta violenter. Ergo martyrio aureola non debetur, quæ respondet merito excellenti.

3. Præterea, martyrium non solùm consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate : unde Bernardus, in serm. SS. Innocent., distinguit tria genera martyrum, scilicet *voluntate, non nece*, ut Joannes; *voluntate et nece*, ut Stephanus; *nece, et non voluntate*, ut Innocentes. Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quàm exteriori martyrio, cùm meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

4. Præterea, afflictio corporis est minor quàm afflictio mentis, quæ est per interiores dolores et animæ passiones. Sed interior afflictio quoddam etiam martyrium est : unde dicit Hieronymus in sermone de Assumptione (alius auctor, epist. ad Paul. et Eustoch., inter med. et fin.) : *Rectè dixerim, Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit; unde : Tuam ipsius animam pertransivit gladius, scilicet dolor de morte Filii.* Cùm ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.

5. Præterea, ipsa pœnitentia martyrium quoddam est : unde dicit Gregorius, hom. 3 in Evang., in fin. : *Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum; quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.* Pœnitentiæ autem, quæ in exterioribus operibus consistit, aureola non debetur. Ergo nec etiam omni exteriori martyrio debetur aureola.

6. Præterea, illicito operi non debetur aureola. Sed illicitum est sibiipsi manus injicere, ut patet per Augustinum in 1 lib. de Civit. Dei, cap. 17 et 20, et tamen quorumdam martyria in Ecclesiâ celebrata sunt qui sibi manus injecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in eccles. Hist. Euseb., lib. 8, cap. 24, de quibusdam mulieribus apud Antiochiam. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

7. Præterea, contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, et postmodùm aliquo tempore supervivere. Hunc autem constat martyrem esse; et tamen, ut videtur, ei aureola non debetur, quia ejus pugna non duravit usque ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

8. Præterea, quidam magis affliguntur in amissione rerum temporalium quàm etiam in proprii corporis afflictione, quod patet ex hoc quòd multas afflictiones sustinent ad lucra acquirenda. Si ergo eis propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quòd sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod priùs.

9. Præterea, martyr videtur esse tantùm ille qui pro fide occiditur : unde dicit Isidorus, lib. 7 Etym., cap. 11 : *Martyres græcè, testes latinè dicuntur; quia propter testimonium Christi passiones sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt.* Sed aliquæ aliæ virtutes sunt fide excellentiores, ut justitia, et charitas, et hujusmodi, quæ sine gratiâ esse non possunt; quibus tamen non debetur aureola. Ergo videtur quòd nec martyrio aureola debeatur.

10. Præterea, sicut veritas fidei est à Deo, ita et quælibet alia veritas, ut dicit Ambrosius (alius auctor, sup. illud 1 Cor. 12 : *Nemo potest dicere*, etc.), quia *omne verum, à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est.* Ergo si sustinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola, eâdem ratione et sustinentibus mortem pro aliâ quâlibet veritate, quod tamen non videtur.

11. Præterea, bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicæ moriatur in bello justo, non debetur ei aureola. Ergo etiamsi occidatur pro conservatione fidei in seipso; et sic idem quod priùs.

12. Præterea, omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorumdam martyria celebrat Ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo aureolam non meruerunt; et sic non omnibus martyribus debetur aureola.

Sed contra, Augustinus dicit in lib. de sanctâ Virginitate, cap. 46, in fin. : *Nemo, quantùm puto, ausus fuit præferre virginitatem martyrio.* Sed virginitati debetur aureola. Ergo et martyrio.

Præterea, corona debetur certanti. Sed in martyrio

est specialis difficultas pugnæ. Ergo ei debetur specialis aureola.

Respondeo dicendum quòd sicut inest quædam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quædam pugna contra passiones exteriùs illatas. Unde sicut perfectissimæ victoriæ, quâ de concupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quæ aureola dicitur, ita etiam perfectissimæ victoriæ, quæ habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus : primò ex magnitudine passionis ; inter omnes autem passiones illatas exteriùs præcipuum locum mors tenet, sicut et in passionibus exterioribus præcipuæ sunt venereorum concupiscentiæ ; et ideò quando quis obtinet victoriam de morte et ordinatis ad mortem, perfectissimè vincit; secundò perfectio victoriæ consideratur ex causâ pugnæ, quando videlicet pro honestissimâ causâ pugnâtur, quæ scilicet est ipse Christus. Et hæc duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum : *Martyrem enim non facit pœna, sed causa*, August. cont. Crescon., lib. 3, cap. 47. Et martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

Ad primum ergo dicendum quòd sustinere mortem propter Christum, quantùm est de se, est opus supererogationis : non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore confiteri ; sed in casu est de necessitate salutis, quando scilicet aliquis à persecutore deprehensus de fide suâ requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quòd aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis in quantum est supererogatio, sed in quantum perfectionem quamdam habet. Unde, tali perfectione manente, etiamsi non sit supererogatio, aureolam aliquis meretur.

Ad secundum dicendum quòd martyrio non debetur aliquod præmium, secundùm hoc quòd ab exteriori infligitur, sed secundùm hoc quòd voluntariè sustinetur; quia non meremur nisi per ea quæ sunt in nobis ; et quantò id quod aliquis sustinet voluntariè, est difficilius, et magis natum voluntati repugnare, tantò voluntas, quæ propter Christum illud sustinet, ostenditur firmiùs fixa in Christo, et ideò ei excellentius præmium debetur.

Ad tertium dicendum quòd quidam actus sunt qui in ipso actu habent quamdam vehementiam delectationis vel difficultatis ; et in talibus actus semper addit ad rationem meriti vel demeriti, secundùm quòd in actu oportet voluntatem variari ex vehementiâ actûs à statu in quo priùs erat. Et ideò, cæteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat quàm qui solùm in actum consentit, quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter et cùm actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrii debetur ratione difficultatis ; quamvis etiam possit pervenire ad altius præmium, consideratâ radice merendi, quia aliquis ex majori charitate potest velle sustinere martyrium quàm alius sustineat ; unde voluntariè martyr potest mereri suâ voluntate præmium essentiale, æquale, vel majus eo quod martyri debetur. Sed aureola debetur difficultati quæ est in ipsâ pugnâ martyrii ; unde aureola voluntariè tantùm martyribus non debetur.

Ad quartum dicendum quòd sicut delectationes tactûs, circa quas est temperantia, præcipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores et exteriores, ita dolores tactûs omnibus aliis doloribus præeminent. Et ideò difficultati illi quæ accidit in sustinendo dolores tactûs, putà qui sunt in verberibus, et hujusmodi, debetur aureola magis quàm difficultati sustinendi interiores dolores, pro quibus tamen non propriè dicitur aliquis martyr, nisi secundùm quamdam similitudinem, et hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad quintum dicendum quòd afflictio pœnitentiæ, propriè loquendo, non est martyrium, quia non consistit in his quæ ad mortem inferendam ordinantur, cùm ordinetur solùm ad carnem domandam ; quam mensuram si quis excedat, erit afflictio culpanda. Dicitur tamen propter quamdam similitudinem afflictionis martyrium ; quæ quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed exceditur intensione.

Ad sextum dicendum quòd secundùm Augustinum in 1 de Civ. Dei, cap. 17, 20 et 26, nulli licitum est sibiipsi manus injicere quâcumque ex causâ ; nisi fortè divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis ostendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus objectum est, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur, et propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat.

Ad septimum dicendum quòd si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat et supervivat, non est dubium quin aureolam mereatur ; sicut de beatâ Cæciliâ patet, quæ triduò supervixit, et de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti. Sed etiamsi vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam mereri : quamvis quidam dicant quòd aureolam non meretur, si ex incuriâ vel negligentiâ propriâ mortem quis incurrat. Non enim ista negligentia eum ad mortem induxisset, nisi præsupposito vulnere, quod pro fide acceptum est ; et ita vulnus, quod pro fide acceperat, est prima occasio mortis, unde propter hoc aureolam non videtur amittere, nisi sit talis negligentia, quæ culpam mortalem inducat, quæ ei et auream aufert et aureolam. Si verò ex mortali vulnere suscepto non moriatur, aliquo casu contingente, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carcerem sustinens moriatur, adhuc aureolam meretur. Unde et quorumdam sanctorum martyria in Ecclesiâ celebrantur qui in carcere mortui sunt, aliquibus vulneribus longè ante susceptis, sicut patet de Marcello papâ. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continuetur, sive mors inde sequatur, sive non, aliquis martyr efficitur, et aureolam meretur. Si verò non continuetur usque ad mortem, non propter hoc aliquis dicetur martyr ; sicut patet de B. Sylvestro, de quo non solemnizat Ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis priùs aliquas passiones sustinuerit.

Ad octavum dicendum quòd sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis vel in honoribus et hujusmodi, sed solùm in delectationibus tactûs, quasi præcipuis, ita etiam fortitudo est circa pericula mortis sicut circa præcipua, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6. Et ideò soli illi injuriæ quæ irrogatur circa corpus proprium, ex quâ nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales, sive famam, vel quicquid hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc propriè martyr, nec meretur aureolam.

Nec aliquis potest ordinatè res exteriores plus diligere quàm proprium corpus ; amor autem inordinatus non coadjuvat ad meritum aureolæ ; nec etiam potest dolor de amissione rerum corporalium coæquari dolori de corporis occisione, et aliis hujusmodi.

Ad nonum dicendum quòd causa sufficiens ad martyrium non solùm est confessio fidei, sed quæcumque alia virtus non politica, sed infusa, quæ finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, in quantum opera quæ in nobis Christus perficit, testimonia bonitatis ejus sunt. Unde aliquæ virgines sunt occisæ pro virginitate, quam servare volebant ; sicut beata Agnes et quædam aliæ, quarum martyria in Ecclesiâ celebrantur.

Ad decimum dicendum quòd veritas fidei habet Christum pro fine et pro objecto ; et ideò confessio ipsius aureolam meretur, si pœna addatur, non solùm ex parte finis, sed etiam ex parte materiæ. Sed confessio cujuscumque alterius veritatis non est causa

sufficiens ad martyrium ratione materiæ, sed solùm ratione finis; utpote si aliquis vellet priùs occidi pro Christo, quàm quodcumque mendacium dicendo contra ipsum peccare.

Ad undecimum dicendum quòd bonum increatum excedit bonum omne creatum. Unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive privatum, non potest actui tantam bonitatem præstare, quantam finis increatus, cùm scilicet aliquid propter Deum agitur. Et ideò cùm quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur, et martyr erit, utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat.

Ad duodecimum dicendum quòd quidam dicunt quòd in innocentibus occisis pro Christo virtute divinâ acceleratus est usus rationis, sicut et in Joanne Baptistâ, dùm adhuc esset in materno utero: et secundùm hoc verè martyres fuerunt et actu et voluntate, et aureolam habent. Sed alii dicunt quòd fuerunt martyres actu tantùm, et non voluntate; quod videtur sentire Bernardus distinguens tria genera martyrum, ut dictum est in arg. 5. Et secundùm hoc innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quòd passi sunt pro Christo, ita etiam et aureolam habent, non quidem secundùm perfectam rationem, sed secundùm aliquam participationem, in quantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est art. præc., de pueris baptizatis, quòd habebunt aliquod gaudium de innocentiâ et carnis integritate.

Articulus vii. — *Utrùm doctoribus aureola debeatur.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd doctoribus aureola non debeatur. Omne enim præmium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet. Sed prædicare vel docere non est actus alicujus virtutis. Ergo doctrinæ vel prædicationi non debetur aureola.

2. Præterea, docere et prædicare ex studio et doctrinâ proveniunt. Sed ea quæ præmiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium, quia naturalibus et acquisitis non meremur. Ergo pro doctrinâ et prædicatione nullus in futuro aureolam promerebitur.

3. Præterea, exaltatio in futuro respondet humiliationi in præsenti, quia *qui se humiliat, exaltabitur*, Matth. 23, 12. Sed in docendo et in prædicando non est humiliatio, imò magis superbiæ occasio: Glossa enim (ord. sup. illud: *Tunc diabolus assumpsit eum*) dicit, Matth. 4, quòd *diabolus multos decipit honore magisterii inflatos.* Ergo videtur quòd prædicationi et doctrinæ aureola non debeatur.

Sed contra, Ephes. 1, sup. illud: *Ut sciatis quæ sit supereminens*, etc., dicit Glossa (ord. et interl.): *Quoddam incrementum gloriæ habebunt sancti doctores, ultra illud quod communiter omnes habebunt.* Ergo, etc.

Præterea, Cant. 8, super illud: *Vinea mea coram me est*, dicit Glossa ord.: *Ostendit quid singularis præmii doctoribus ejus disponat.* Ergo doctores habebunt singulare præmium; et hoc vocamus *aureolam.*

Respondeo dicendum quòd sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solùm diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum non solùm à se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per prædicationem et doctrinam. Et ideò prædicationi et doctrinæ aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quòd debeatur tantùm prælatis, quibus competit ex officio prædicare et docere, sed quibuscumque qui licitè hunc actum exercent. Prælatis autem non debetur, quamvis habeant officium prædicandi, nisi actu prædicent, quia corona non debetur habitui, sed pugnæ actuali, secundùm illud 2 Tim. 2, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit.*

Ad primum ergo dicendum quòd prædicare et docere sunt actus alicujus virtutis, scilicet misericordiæ; unde et inter spirituales eleemosynas computantur.

Ad secundum dicendum quòd quamvis facultas prædicandi et docendi quandoque ex studio proveniat, tamen usus doctrinæ ex voluntate procedit, quæ per charitatem informatur à Deo infusam; et sic actus ejus meritorius esse potest.

Ad tertium dicendum quòd exaltatio in hâc vitâ non diminuit alterius vitæ præmium, nisi ei qui ex tali exaltatione propriam gloriam quærit; qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex eâ sibi mercedem acquirit. Cùm autem dicitur quòd doctrinæ debetur aureola, intelligendum est de doctrinâ quæ est de pertinentibus ad salutem, per quam diabolus à cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis; de quibus dicitur 2 Corinth. 10, 4: *Arma militiæ nostræ non sunt carnalia, sed spiritualia* (1).

Articulus viii. — *Utrùm Christo aureola debeatur.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 49, *quæst.* 5, *art.* 4, *quæstiunc.* 1.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Christo aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati et martyrio et doctrinæ. Sed in Christo hæc tria præcipuè fuerunt. Ergo ipsi præcipuè aureola competit.

2. Præterea, omne quod est perfectissimum in rebus humanis, præcipuè Christo est attribuendum. Sed præmium aureolæ debetur excellentissimis meritis. Ergo et Christo debetur.

3. Præterea, Cyprianus dicit, lib. de Habitu virginum, parùm à princ., quòd *imaginem Dei virginitas portat.* Ergo virginitatis exemplar in Deo est. Et sic videtur quòd Christo, etiam in quantum est Deus, aureola competat.

Sed contra est quòd aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed nullus conformatur vel assimilatur sibiipsi, ut patet per Philosophum, lib. 10 Metaph., text. 10 et 11. Ergo Christo aureola non debetur.

Præterea, Christi præmium nunquàm est augmentatum. Sed Christus ab instanti suæ conceptionis non habuit aureolam, quia tunc nunquàm pugnaverat. Ergo nunquàm postea aureolam habuit.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt quòd in Christo est aureola secundùm propriam aureolæ rationem, cùm in eo pugna inveniatur et victoria, et per consequens corona secundùm propriam rationem. Sed, diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio aureæ, vel coronæ, non tamen ei competit ratio aureolæ. Aureola enim ex hoc ipso quòd diminutivè dicitur, importat aliquid quod participativè et non secundùm suî plenitudinem possidetur. Unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectionis victoriæ participatio secundùm imitationem ejus in quo perfectæ victoriæ ratio plena consistit. Et ideò, cùm in Christo inveniatur hujusmodi principalis et plena victoriæ ratio, per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet Joan. 16, 33: *Confidite, ego vici mundum;* et Apoc. 5, 5: *Ecce vicit leo de tribu Juda*, Christo non competit aureolam habere, sed aliquid, unde omnes aureolæ originantur. Unde dicitur Apoc. 3, 21: *Qui vicerit, faciam eum sedere* (2) *in throno meo sicut ego vici, et sedeo in throno Patris mei.* Unde secundùm alios dicendum est quòd quamvis id quod est in Christo, non habeat rationem aureolæ, tamen est excellentius omni aureolâ.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus fuit verissimè virgo, martyr et doctor; sed tamen præmium accidentale his respondens in Christo non habet ali-

(1) Vulgata, *sed potentia Deo.*
(2) Vulgata, *dabo ei sedere.*

quam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem essentialis præmii : unde non habet aureolam sub ratione aureolæ.

Ad secundum dicendum quòd aureola quamvis debeatur operi perfectissimo, quo ad nos tamen aureola, in quantum diminutivè dicitur, significat quamdam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenariè invenitur; et secundùm hoc ad quamdam minorationem pertinet : et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissimè invenitur.

Ad tertium dicendum quòd quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis. Incorruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eâdem ratione est in Deo et in aliquo virgine.

Articulus ix. — *Utrùm angelis aureola debeatur.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelis aureola debeatur, quia, ut dicit Hieronymus (alius auctor in serm. de Assumpt. B. M.), de virginitate loquens : *In carne præter carnem vivere, potiùs est vita angelica quàm humana;* et 1 Corinth. 7 dicit Glossa (ord. sup. illud : *Propter instantem necessitatem*) quòd *virginitas est portio angelica.* Cùm igitur virginitati respondeat aureola, videtur quòd angelis debeatur.

2. Præterea, nobilior est incorruptio spiritûs quàm incorruptio carnis. Sed in angelis invenitur incorruptio spiritûs, quia nunquàm peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quàm hominibus incorruptis carne, qui aliquando peccaverunt.

3. Præterea, doctrinæ debetur aureola. Sed angeli nos docent purgando, illuminando et perficiendo, ut Dionysius dicit, cap. 6 eccles. Hier., vers. fin. Ergo eis debetur aureola saltem doctorum.

Sed contra, 2 Tim. 2, 5 : *Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit.* Sed in angelis non est pugna. Ergo eis aureola non debetur.

Præterea, aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur ; unde amantibus virginitatem, martyrium et doctrinam, si exteriùs eis hæc non insint, aureola non debetur. Sed angeli sunt spiritus incorporei. Ergo aureolam non habent.

Respondeo dicendum quòd angelis aureola non debetur. Cujus ratio est quia aureola propriè respondet cuidam perfectioni excellenti in merito. Ea verò quæ in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem statum eorum, aut etiam ad ipsum præmium essentiale. Et ideò ratione quâ hominibus aureola debetur, angeli non habent aureolam.

Ad primum ergo dicendum quòd virginitas dicitur esse vita angelica, in quantum per gratiam virgines imitantur id quod angeli habent per naturam. Non enim virtutis est in angelis quòd omninò à delectabilibus carnis abstineant, cùm hujusmodi delectationes in eis esse non possint.

Ad secundum dicendum quòd perpetua incorruptio spiritûs in angelis præmium essentiale meretur ; est enim de necessitate salutis, cùm in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

Ad tertium dicendum quòd illi actus secundùm quos angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, et communem ipsorum statum : unde per hujusmodi actus aureolam non merentur.

Articulus x. — *Utrùm aureola etiam corpori debeatur.*

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aureola etiam corpori debeatur. Præmium enim essentiale est potius quàm accidentale. Sed dos, quæ ad præmium essentiale pertinet, non solùm est in animâ, sed etiam in corpore. Ergo et aureola, quæ pertinet ad præmium accidentale.

2. Præterea, peccato quod per corpus exercetur respondet pœna in animâ et corpore. Ergo et merito quod exercetur per corpus, debetur præmium et in animâ et in corpore. Sed meritum aureolæ per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

3. Præterea, in corporibus martyrum quædam nitens virtutis plenitudo apparebit in ipsis cicatricibus corporis ; unde Augustinus dicit, 22 de Civit. Dei, cap. 20 : *Nescio quomodò sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices quæ pro Christi nomine pertulerunt ; et fortassè videbimus ; non enim erit deformitas in eis, sed dignitas quædam erit, et quædam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit.* Ergo videtur quòd aureola martyrum etiam in corpore sit, et eâdem ratione de aliis.

Sed contra, animæ quæ modò sunt in paradiso habent aureolas ; nec tamen habent corpora. Ergo proprium subjectum aureolæ non est corpus, sed anima.

Præterea, omne meritum est ab animâ. Ergo præmium totum in animâ esse debet.

Respondeo dicendum quòd aureola propriè est in mente : est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed sicut ex gaudio essentialis præmii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolæ resultat aliquis decor in corpore ; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam etiam redundantiam refulgeat in corpore.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Tamen sciendum est quòd decor cicatricum, quæ in corporibus maryrum apparebunt, non potest dici aureola, quia aliqui martyres aureolam habebunt, in quibus hujusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inediâ vel squalore carceris interempti.

Articulus xi. — *Utrùm convenienter designentur tres aureolæ, virginum, martyrum et prædicatorum.*

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter designentur tres aureolæ, virginum scilicet, martyrum et prædicatorum. Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis eorum ; aureola virginum virtuti temperantiæ; aureola verò doctorum virtuti prudentiæ. Ergo videtur quòd debeat esse quarta aureola, quæ respondeat virtuti justitiæ.

2. Præterea, Exodi 25 dicit Glossa (ord. Bedæ sup. illud : *Coronam interrasilem*, etc.) quòd *corona aurea additur, cùm per Evangelium his qui mandata custodiunt, vita æterna promittitur,* Matth. 19, 17 : *« Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. » Huic aureola superponitur, cùm dicitur : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. »* Ergo paupertati debetur aureola.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis se subjicit Deo totaliter. Ergo in voto obedientiæ maxima perfectio consistit, et ita videtur quòd ei aureola debeatur.

4. Præterea, multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit. Ergo multæ sunt aliæ aureolæ præter tres prædictas.

5. Præterea, sicut aliquis divulgat fidem prædicando et docendo, ita scripta compilando. Ergo et talibus quarta aureola debetur.

Respondeo dicendum quòd aureola est quoddam privilegiatum præmium privilegiatæ victoriæ respondens ; et ideò secundùm privilegiatas victorias in tribus pugnis, quæ cuilibet homini imminent, tres aureolæ sumuntur. In pugnâ enim quæ est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet qui à delectabilibus venereis, quæ sunt præcipua in hoc genere, omninò abstinet, cujusmodi est virgo ; et ideò virginitati aureola debetur. In pugnâ verò quâ contra mundum pugnatur, illa est præcipua victoria, cùm à mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus ; unde et martyribus, qui in istâ pugnâ victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugnâ verò quâ contra diabolum pugnatur, illa est præcipua victoria cùm aliquis hostem non solùm à se, sed etiam à cordibus aliorum removet ; quod fit per doctrinam et prædicationem ; et ideò doctoribus et prædicatoribus tertia aureola debetur.

Quidam verò distinguunt tres aureolas secundùm

tres vires animæ, ut dicantur tres aureolæ respondere potissimis trium virium animæ actibus. Potissimus enim actus potentiæ rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere; et huic actui debetur doctorum aureola. Irascibilis verò actus potissimus est, etiam mortem propter Christum superare, et huic debetur aureola martyrum. Concupiscibilis verò actus potissimus est à delectabilibus carnis maximis abstinere penitùs; et huic debetur aureola virginum.

Alii verò aureolas tres distinguunt secundùm ea quibus Christo nobilissimè conformamur. Ipse enim mediator fuit inter Patrem et mundum. Fuit ergo doctor, secundùm quòd veritatem quam à Patre acceperat, mundo manifestavit; fuit autem martyr, secundùm quòd à mundo persecutionem sustinuit; fuit verò virgo, in quantum puritatem in seipso servavit. Et ideò doctores, martyres, virgines ei perfectissimè conformantur. Unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum quòd in actu justitiæ non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum. Nec tamen verum est quòd docere sit actus prudentiæ; imò est potiùs actus charitatis vel misericordiæ, secundùm quòd ex tali habitu inclinamur ad hujusmodi actûs exercitium; vel etiam sapientiæ, ut dirigentis.

Vel potest dici, secundùm alios, quòd justitia circuit omnes virtutes; et ideò ei specialis aureola non debetur.

Ad secundum dicendum quòd paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliquâ spirituali pugnâ, quia amor temporalium minùs impugnat quàm concupiscentia carnis, vel persecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola; sed debetur ei judiciaria potestas ratione humiliationis, quæ consequitur paupertatem. Glossa autem adducta largè accipit aureolam pro quolibet præmio quod redditur merito excellenti.

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum quòd etiam scribentibus sacram doctrinam debetur aureola; sed hæc non distinguitur ab aureolâ doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est.

Articulus xii. — *Utrùm aureola virginum sit potissima inter alias.*

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aureola virginum sit inter alias potissima, quia Apoc. 14, 4, de virginibus dicitur quòd *sequuntur Agnum quòcumque ierit*, et quòd *nemo alius poterat dicere canticum quod virgines cantabant*. Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Præterea, Cyprianus de Virginibus (seu de Habitu virg., parùm à princ.), dicit quòd sunt *illustrior portio gregis Christi*. Ergo eis major aureola debetur.

3. Item, videtur quòd potissima sit aureola martyrum, quia dicit Aymo sup. illud Apocal. 14: *Et nemo poterat dicere canticum*, quòd *non omnes virgines conjugatas præcedunt; sed hi specialiter qui in tormento passionis virginitate insuper custoditâ coæquantur martyribus conjugatis*. Ergo martyrium dat virginitati præeminentiam super alios status. Et sic martyrio potior aureola debetur.

4. Item, videtur quòd potissima debeatur doctoribus, quia Ecclesia militans exemplata est ab Ecclesiâ triumphante. Sed in Ecclesiâ militante maximus honor debetur doctoribus, I Timoth. 5, 17: *Qui benè præsunt presbyteri duplici honore digni habeantur, maximè qui laborant in verbo et doctrinâ*. Ergo in Ecclesiâ triumphante talibus potior aureola debetur.

Respondeo dicendum quòd præeminentia aureolæ ad aureolam potest dupliciter attendi: primò ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior quæ fortiori pugnæ debetur; et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodam modo, et aureola virginum alio modo; pugna enim martyrum est fortior secundùm seipsam, et vehementiùs affligens; sed pugna carnis est periculosior, in quantum est diuturnior et magis nobis imminet è vicino. Secundò ex parte eorum de quibus est pugna, et sic aureola doctorum inter omnes est potior, quia hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia; aliæ verò pugnæ circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnæ, est aureolæ essentialior, quia aureola secundùm propriam rationem respicit victoriam et pugnam; difficultas autem pugnæ quæ attenditur ex parte ipsius pugnæ, est potior quàm illa quæ attenditur ex parte nostrî, in quantum est nobis vicinior. Et ideò, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior, et ideò dicitur Matth. 5, in Glossâ ord., quòd *in octavâ beatitudine*, *quæ ad martyres pertinet* (scilicet: *Beati qui persecutionem patiuntur*), *omnes aliæ perficiuntur*. Et propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus præordinat. Sed quantùm ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus xiii. — *Utrùm unus alio aureolam excellentiùs habeat.*

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus aureolam virginitatis, vel martyrii, vel doctoris excellentiùs alio non habeat, quia ea quæ sunt in termino, non intenduntur neque remittuntur. Aureola autem debetur operibus quæ sunt in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur nec remittitur.

2. Præterea, virginitas non suscipit magis et minùs, cùm importet privationem quamdam, privationes autem non intendantur, nec remittantur. Ergo nec præmium virginitatis, scilicet aureola virginum, intenditur et remittitur.

Sed contra, aureola superponitur aureæ. Sed aurea est intensior in uno quàm in alio. Ergo et aureola.

Respondeo dicendum quòd cùm meritum sit quodammodò præmii causa, oportet diversificari præmia, secundùm quòd merita diversificantur; aliquid enim intenditur et remittitur per intensionem et remissionem suæ causæ. Meritum autem aureolæ potest esse majus et minus. Unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen quòd meritum aureolæ potest intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori charitate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis prædicationi instat, aut etiam magis à delectabilibus carnis elongat se. Intensioni ergo meriti quæ attenditur penès radicem, non respondet intensio aureolæ, sed intensio aureæ; intensioni verò meriti quæ est ex genere actûs, respondet intensio aureolæ. Unde potest esse quòd aliquis qui minùs in martyrio meretur, quantùm ad essentiale præmium, habeat pro martyrio majorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum quòd merita quibus debetur aureola, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundùm speciem, sicut ignis est specie subtilissimum corporum. Unde nihil prohibet unam aureolam aliâ esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum quòd una virginitas potest esse major aliâ propter majorem recessum à virginitatis contrario; ut dicatur in illâ esse major virginitas, quæ magis occasiones corruptionis vitat; sic enim privationes intendi possunt, ut cùm dicitur homo magis cæcus, quia magis elongatur à visu.

QUÆSTIO XCVII.

De poena damnatorum. — (*In septem articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad damnatos post judicium: et primò de pœnâ damnatorum, et igne quo eorum corpora cruciabuntur; secundò de his quæ pertinent ad eorum affectum et intellectum; tertiò de justitiâ et misericordiâ Dei respectu damnatorum.

Circa primum quæruntur septem: 1° utrùm damnati in inferno solâ pœnâ ignis affligantur; 2° utrùm vermis eorum quo affliguntur sit corporalis; 3° utrùm

fletus in eis existens sit corporalis; 4° utrùm tenebræ eorum sint corporales; 5° utrùm ignis quo affliguntur sit corporalis; 6° utrùm sit ejusdem speciei cum igne nostro; 7° utrùm ignis ille sit sub terrâ.

Articulus primus. — *Utrùm damnati in inferno solâ pœnâ ignis affligantur.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 50, *qu.* 2, *art.* 3, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati in inferno solâ pœnâ ignis affligantur, quia Matth. 25, 41, ubi eorum damnatio exprimitur, fit mentio solùm de igne, cùm dicitur: *Discedite à me, maledicti, in ignem æternum.*

2. Præterea, sicut pœna purgatorii debetur peccato veniali, ita pœna inferni debetur peccato mortali. Sed in purgatorio non dicitur esse nisi pœna ignis, ut patet per hoc quod dicitur 1 Corinth. 3, 13: *Uniuscujusque opus, quale sit, ignis probabit.* Ergo nec in inferno erit nisi pœna ignis.

3. Præterea, pœnarum varietas refrigerium præstat, sicut cùm de calido transfertur quis ad frigidum. Sed nullum refrigerium est ponere in damnatis. Ergo non erunt diversæ pœnæ, sed sola pœna ignis.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 10, 7: *Ignis, et sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum.*

Præterea, Job 24, 19: *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium.*

Respondeo dicendum quòd, secundùm Basilium, conc. 14, de futuro Judicio, circa med., et hom. 1 in psal. 28, à med., in ultimâ mundi purgatione fiet separatio in elementis, ut quicquid est purum et nobile remaneat superiùs ad gloriam beatorum; quicquid verò est ignobile et fæculentum, in infernum projiciatur ad pœnam damnatorum; ut sicut omnis creatura erit beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundùm illud Sap. 5, 21: *Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Hoc etiam divinæ justitiæ competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus, quæ sunt multæ et variæ, finem suum constituerunt, ita etiam multipliciter et ex multis affligantur.

Ad primum ergo dicendum quòd, quia ignis est maximè afflictivus, propter hoc quòd abundat in virtute activâ, ideò nomine ignis omnis afflictio designatur, si sit vehemens.

Ad secundum dicendum quòd pœna purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum: unde per solum ignem fieri debet, qui maximè habet vim purgativam. Sed damnatorum pœna non ordinatur ad purgandum. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum quòd damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus, sine hoc quòd in eis sit aliquod refrigerium; quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis à suâ pristinâ naturali dispositione, ut contraria passio ad æqualitatem, vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut nunc accidit; sed erit per actionem spiritualem, secundùm quòd sensibilia agunt in sensum, prout sentiuntur, imprimendo formas illas secundùm *esse* spirituale in organum, et non secundùm *esse* materiale.

Articulus II. — *Utrùm vermis damnatorum sit corporalis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vermis quo affliguntur damnati, sit corporalis, quia caro non potest affligi per vermem spiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem; Judith. 16, 21: *Dabit ignem, et vermes in carnes eorum;* et Eccli. 7, 19: *Vindicta carnis impii ignis et vermis.* Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Præterea, Augustinus dicit 21 de Civit. Dei, cap. 20, et lib. 20, cap. 22: *Utrumque, id est ignis et vermis, pœna erunt carnis.* Ergo, etc.

Sed contra est quod Augustinus dicit 20 de Civ. Dei, cap. 22, à med.: *In pœnis malorum inextinguibilis ignis, et vivacissimus vermis, ab aliis atque aliis aliter atque aliter exponitur. Alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii propriè ad corpus ignem, tropicè ad animam vermem; quod esse credibilius videtur.*

Respondeo dicendum quòd post diem judicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal, vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantùm, eò quòd non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse corporalis, sed spiritualis, qui est conscientiæ remorsus, qui dicitur vermis, in quantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum quòd ipsæ animæ damnatorum dicuntur carnes eorum, pro eo quòd carni subjectæ fuerunt.

Vel potest dici etiam quòd per vermem spiritualem caro affligetur, secundùm quòd passiones animæ redundant in corpus, et hìc, et in futurum.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus loquitur sub quâdam comparatione. Non enim vult simpliciter asserere quòd ille vermis sit materialis, sed quòd potiùs esset asserendum ignem et vermem materialiter intelligi, quàm quòd utrumque spiritualiter tantùm intelligatur, quia sic nullam pœnam corporalem damnati sustinerent, ut patet seriem verborum ejus ibidem inspicienti.

Articulus III. — *Utrùm fletus qui erit in damnatis, sit corporalis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fletus, qui erit in damnatis, erit corporalis, quia, Lucæ 13, dicit quædam Glossa (ord., sup. illud: *Ibi erit fletus*) quòd *per fletum quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio;* quod non esset, si fletus ille tantùm esset spiritualis; ergo, etc.

2. Præterea, tristitia quæ est in pœnâ respondet delectationi quæ fuit in culpâ, secundùm illud Apoc. 18, 7: *Quantùm glorificavit se, et in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum et luctum.* Sed peccatores in culpâ habuerunt delectationem interiorem et exteriorem. Ergo etiam habebunt fletum exteriorem.

Sed contra, fletus corporalis fit per quamdam resolutionem lacrymarum. Sed à corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cùm nihil in eis per cibum restauretur; omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continuè abstrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

Respondeo dicendum quòd in fletu corporali duo inveniuntur. Unum est lacrymarum resolutio; et quantùm ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest, quia post diem judicii, quiescente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio, vel corruptio, vel corporalis alteratio: in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrymas distillat. Unde quantùm ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, est quædam commotio et turbatio capitis et oculorum, et quantùm ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem; corpora enim damnatorum non solùm ab exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundùm quòd corpus immutatur ad passionem animæ in bonum vel malum. Et quantùm ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpæ, quæ fuit in animâ et in corpore.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus IV. — *Utrùm damnati sint in tenebris corporalibus.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati non sint in tenebris corporalibus, quia super illud Job 10: *Sed sempiternus horror inhabitat*, Gregorius, in lib. 9 Moral., cap. 39, parùm à med., dicit: *Quamvis ignis ille ad consolationem non luceat, tamen ut*

magis torqueat, ad aliquid lucet; nam sequaces quos secum traxerunt de mundo reprobi, flammâ illustrante visuri sunt. Ergo non erunt ibi tenebræ corporales.

2. Præterea, damnati vident pœnam suam, hoc enim est eis in augmentum pœnæ. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt ibi tenebræ corporales.

3. Præterea, damnati ibi habebunt potentiam visivam post corporum resumptionem. Sed frustra in eis esset, nisi aliquid viderent. Ergo cùm nihil videatur nisi in lumine, videtur quòd non sint omninò in tenebris.

Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 14 : *Ligatis manibus et pedibus ejus, mittite eum in tenebras exteriores;* super quod dicit Gregorius, lib. 9 Moral., cap. 38, vers. fin. : *Si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquàm mitti diceretur.*

Præterea, Basilius dicit, super illud psalm. 28 : *Vox Domini intercidentis flammam ignis*, hom. 1 in hunc psalm., à med., et conc. 14, de futuro Judicio, cir. med., quòd virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute adustivâ, ita quòd claritas cedet in gaudium beatorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum. Ergo damnati habebunt tenebras corporales. Quædam verò alia, quæ ad pœnam damnatorum pertinent, determinata sunt quæst. 86.

Respondeo dicendum quòd dispositio inferni erit talis, quòd maximè miseriæ damnatorum competat. Unde secundùm hoc sunt ibi lux et tenebræ, prout maximè spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundùm se delectabilis est; ut enim dicitur in principio Metaph., *sensus oculorum est maximè diligibilis, eò quòd per ipsum plura cognoscimus.* Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam, in quantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostræ voluntati repugnantia. Et ideò in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundùm lucem et tenebras, ut nihil ibi perspicuè videatur; sed solummodò sub quâdam umbrositate videantur ea quæ afflictionem cordi ingerere possunt. Unde, simpliciter loquendo, locus est tenebrosus. Sed tamen ex divinâ dispositione est ibi aliquid luminis, quantùm sufficit ad videndum illa quæ animam torquere possunt : et ad hoc satis facit naturalis situs loci : quia in terræ medio, ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi fæculentus, et turbidus, et quasi fumosus.

Quidam autem tenebrarum harum causam assignant ex commassatione corporum damnatorum, quæ præ multitudine ita replebunt locum inferni, quòd ibi nihil de aere remanebit : et sic non erit ibi aliquid de diaphano, quod possit esse subjectum lucis, et tenebræ, nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus v. — *Utrùm ignis inferni erit corporalis.* — (*S. Thom., 4, dist. 44, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 1.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignis inferni, quo cruciabuntur corpora damnatorum, non erit corporeus. Dicit enim Damascenus in 4 lib. orth. Fid., in fin. : *Tradetur diabolus, et dæmones et homo ejus, scilicet Antichristus, cum impiis et peccatoribus in ignem æternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem novit Deus.* Sed omne corporeum est materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

2. Præterea, animæ damnatorum à corpore separatæ ad ignem inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit, 12, super Genes. ad litt., cap. 32, à princ. : *Spiritualem arbitror esse*, scilicet locum, ad quem anima defertur post mortem, *non corporalem.* Ergo, etc.

3. Præterea, ignis corporeus in modo suæ actionis non sequitur modum culpæ in eo quòd igne crematur, sed magis modum humidi et sicci; in eodem enim igne corporeo videmus affligi justum et impium. Sed ignis inferni in modo suæ afflictionis vel actionis sequitur modum culpæ in eo qui punitur; unde dicit Gregorius in 4 Dial., cap. 63 : *Unus quidem est gehennæ ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores. Unusquisque enim, quantùm exigit culpa, tantùm sentiet de pœnâ.* Ergo ignis ille non est corporeus.

Sed contra est quod dicitur 4 Dialog., cap. 29, ad fin. : *Ignem gehennæ corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari.*

Præterea, Sap. 5, 21, dicitur : *Pugnabit orbis terrarum contra insensatos.* Sed non totus orbis terrarum contra insensatos pugnaret, si solummodò spirituali pœnâ et non corporali punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

Respondeo dicendum quòd de igne inferni multiplex fuit opinio.

Quidam enim philosophi, ut Avicenna, resurrectionem non credentes, solius animæ post mortem pœnam esse crediderunt. Et quia eis inconveniens videbatur ut anima, cùm sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur, volentes quòd quicquid dicitur de pœnâ animarum post mortem per aliqua corporea futura, metaphoricè dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio et jucunditas non erit in aliquâ re corporali, sed spirituali tantùm, scilicet in consecutione sui finis, ita afflictio malorum spiritualis erit tantùm, in hoc scilicet quòd tristabuntur de hoc quòd separabuntur à fine, cujus inest eis desiderium naturale. Unde sicut omnia quæ de delectatione animarum post mortem dicuntur, quæ videntur ad delectationem corporalem pertinere (ut quòd reficiantur, vel rideant, vel hujusmodi), ita etiam quicquid de earum afflictione dicitur, quòd corporalem punitionem sonare videatur, per similitudinem debet intelligi; sicut quòd in igne ardeant, vel fœtoribus affligantur, et hujusmodi. Spiritualis enim delectatio et tristitia cùm sint ignotæ multitudini, oportet quòd per delectationes et tristitias corporales figuraliter manifestentur, ut homines magis moveantur ad desiderium vel timorem. Sed quia in pœnâ damnatorum non solùm erit pœna damni, quæ respondet aversioni, quæ fuit in culpâ, sed etiam pœna sensûs, quæ respondet conversioni, ideò non sufficit prædictum modum punitionis ponere.

Et ideò etiam ipse Avicenna, Metaph. tract. 9, cap. 7, alterum modum superaddit, dicens quòd animæ malorum post mortem non per corpora, sed per corporum similitudines puniantur; sicut in somnis propter similitudines prædictas in imaginatione existentes, videtur homini quòd torqueatur pœnis diversis. Et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in 12, super Genes. ad litt., cap. 32, sicut ibidem manifestè patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quædam est, utens organo corporali; unde non potest esse quòd visiones hujusmodi imaginariæ fiant in animâ separatâ à corpore, sicut in animâ somniantis. Unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evitaret, dixit quòd animæ separatæ à corpore utebantur, quasi pro organo, aliquâ parte cœlestis corporis, cui corpus humanum oportet esse conforme, ad hoc quòd perficiatur animâ rationali, quæ est similis motoribus cœlestis corporis, in hoc secutus quodammodò opinionem antiquorum philosophorum, qui posuerunt animas redire ad compares stellas (1). Sed hoc est omninò absurdum secundùm doctrinam Philosophi, quia anima utitur determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis; unde non potest transire de corpore in corpus; quod Pythagoras ponit, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 53. Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra dicetur, in resp. ad 2.

Quicquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem oportet dicere quòd

(1) Al., *ad orbes stellarum.*

sit corporeus, quia corpori non potest convenienter adaptari pœna, nisi sit corporea. Unde Gregorius in 4 Dialog., cap. 29, in fin., ex hoc ipso probat ignem inferni esse corporeum, quòd reprobi post resurrectionem in eum detrudentur. Augustinus etiam, lib. 21 de Civ. Dei, cap. 10, ut habetur in litterâ, 4, dist. 44, manifestè confitetur ignem illum quo cruciabuntur corpora, esse corporeum. Et de hoc ad præsens est quæstio. Qualiter autem animæ damnatorum ab igne isto corporeo puniantur, aliàs dictum est, quæst. 70, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd Damascenus non negat simpliciter illum ignem materialem esse, sed quòd non est materialis talis qualis apud nos est, eò quòd quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur.

Vel dicendum quòd quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quâdam spirituali actione agit in ea ad punitionem, ideò dicitur non materialis esse, non quantùm ad substantiam, sed quantùm ad punitionis effectum in corporibus, et multò ampliùs in animabus.

Ad secundum dicendum quòd dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animæ deferuntur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco; sed alio modo spirituali, sicut angeli in loco sunt.

Vel dicendum quòd Augustinus loquitur opinando, et non determinando, sicut sæpè facit in libris illis.

Ad tertium dicendum quòd ignis ille erit instrumentum divinæ justitiæ punientis. Instrumentum autem non solùm agit in virtute propriâ, et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, et secundùm quòd est regulatum ab eo. Unde quamvis ignis secundùm propriam virtutem non habeat quòd aliquos cruciet secundùm magis vel minùs, secundùm modum peccati, habet tamen hoc, secundùm quòd ejus actio modificatur ex ordine divinæ justitiæ; sicut etiam ignis fornacis modificatur ex industriâ fabri in suâ actione, secundùm quòd competit ad effectum artis.

ARTICULUS VI. — *Utrùm ignis inferni sit ejusdem speciei cum igne nostro.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus. Augustinus enim, lib. 20 de Civ. Dei, cap. 16, à princ., dicit (et habetur in litterâ, 4, dist. 44) : *Ignis æternus cujusmodi sit, hominem scire arbitror neminem, nisi fortè cui Spiritus divinus ostendit.* Sed naturam istius ignis omnes vel ferè omnes sciunt. Ergo ignis ille non est ejusdem speciei aut naturæ cum isto.

2. Præterea, Gregorius, 15 Moralium, cap. 17, exponens illud Job 20 : *Devorabit eum ignis qui non succenditur*, dicit : *Ignis corporeus ut esse valeat, corporeis indiget fomentis; nec valet nisi succensus esse, et nisi refotus subsistere. At contra gehennæ ignis, cùm sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed creatus semel durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret.* Ergo non est ejusdem naturæ cum eo quem videmus.

3. Præterea, æternum et corruptibile non sunt ejusdem rationis, cùm nec etiam in genere communicent, secundùm Philosophum, in 10 Metaph., text. ult. Sed iste ignis est corruptibilis, ille autem æternus, Matth. 25, 41 : *Discedite à me, maledicti, in ignem æternum.* Ergo non sunt ejusdem naturæ.

4. Præterea, de naturâ hujus ignis nostri est ut luceat. Sed ignis inferni non lucet; unde Job 18, 5 : *Nonne lux impii extinguetur?* Ergo, ut priùs.

Sed contra, secundùm Philosophum, in 1 Topic., cap. 6, parùm à princ., *omnis aqua omni aquæ est eadem specie.* Ergo eâdem ratione omnis ignis omni igni est idem specie.

Præterea, Sap. 11, 17, dicitur : *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur.* Sed homines peccant per res sensibiles hujus mundi. Ergo justum est ut per easdem puniantur.

Respondeo dicendum quòd ignis propter hoc quòd est maximæ virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materiâ habet; ut dicitur in 4 Meteor., cap. 1, circa med. Unde et ignis dupliciter invenitur, scilicet in materiâ propriâ, prout est in suâ sphærâ, et in materiâ alienâ, sive terrestri, ut patet in carbone, sive aereâ, ut patet in flammâ. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper est idem in specie, quantùm ad naturam ignis pertinet; potest autem esse diversitas in specie, quantùm ad corpora quæ sunt materia ignis. Unde flamma et carbo differunt specie; et similiter lignum igneum et ferrum ignitum; nec differt, quantùm ad hoc, sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet; sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure. Quòd ergo ignis inferni, quantùm ad hoc quòd habet de naturâ ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est. Utrùm autem ille ignis sit in propriâ materiâ existens, aut si in alienâ, in quâ materia sit, nobis ignotum est. Et secundùm hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre, materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne nostro, ut quòd succensione non indiget, nec lignis nutritur. Sed istæ differentiæ non ostendunt diversitatem in specie, quantùm ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur quantùm ad id quod est materiale in igne illo, non autem quantùm ad ignis naturam.

Ad secundum dicendum quòd ignis iste qui apud nos est, lignis nutritur, et ab homine succenditur, quia est artificialiter et per violentiam in alienam materiam introductus. Sed ignis ille lignis non indiget, quibus foveatur, quia vel in propriâ materiâ existit, vel est in materiâ alienâ non per violentiam, sed per naturam à principio intrinseco; unde non est ab homine succensus, sed à Deo, qui naturam illam instituit; et hoc est quod dicitur Isaiæ 30, 33 : *Flatus Domini, sicut torrens sulphuris succendens eam.*

Ad tertium dicendum quòd sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei cujus modò sunt, quamvis modò sint corruptibilia, tunc autem erunt incorruptibilia ex ordine divinæ justitiæ, et propter quietem motûs cœli; ita est etiam de igne inferni, quo corpora illa punientur.

Ad quartum dicendum quòd lucere non convenit igni secundùm quemlibet modum existendi, quia in propriâ materiâ existens non lucet; unde non lucet in propriâ sphærâ, ut philosophi dicunt : similiter etiam in aliquâ materiâ alienâ ignis existens non lucet; sicut cùm est in materiâ opacâ terrestri, ut in sulphure : et similiter est etiam, quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas obfuscatur. Unde quòd ignis inferni non luceat, non est sufficiens argumentum ad hoc quòd non sit ejusdem speciei.

ARTICULUS VII. — *Utrùm ignis inferni sit sub terrâ.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignis ille non sit sub terrâ, quia Job 18, 18, de homine damnato dicitur : *Et de orbe transferet eum* Deus. Ergo ignis ille quo damnati punientur, non est sub terrâ, sed est extra orbem.

2. Præterea, nullum violentum et per accidens potest esse sempiternum. Sed ignis ille erit in inferno in sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter. Sed sub terrâ non potest esse ignis nisi per violentiam. Ergo ignis inferni non est sub terrâ.

3. Præterea, in igne inferni omnia corpora damnatorum post diem judicii cruciabuntur. Sed illa corpora locum replebunt. Ergo cùm futura sit maxima multitudo damnatorum, quia *stultorum infinitus est numerus*, Eccle. 1, 15, maximum oportet esse spatium in quo ignis ille contineatur. Sed inconveniens videtur

dicere, infra terram esse tantam concavitatem, cùm partes terræ naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terrâ.

4. Præterea, Sap. 11, 17: *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur.* Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non debet esse sub terrâ.

Sed contra est quod dicitur Isa. 14, 9: *Infernus subter conturbatus est in occursum adventûs tui.* Ergo ignis inferni sub nobis est.

Præterea, Gregorius dicit in 4 Dialog., cap. 42, in fin: *Quid obstet non video, quòd infernus esse sub terrâ credatur.*

Præterea, Jonæ 2, super illud: *Projecisti me in corde maris*, Glossa interl., *id est, in inferno;* pro quo dicitur in Evangelio Matth. 12, 40: *In corde terræ;* quia sicut cor est in medio animalis, ita et infernus in medio terræ perhibetur esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, lib. 15 de Civ. Dei, cap. 16, à princ. (et habetur in litterâ, 4, dist. 44), *in quâ parte mundi infernus sit, scire neminem arbitror, nisi cui divinus Spiritus revelavit.* Unde Gregorius in 4 Dialog., cap. 42, super hâc quæstione interrogatus respondet: *Hâc de re temerè definire nihil audeo. Nonnulli namque in quâdam terrarum parte infernum esse putaverunt. Alii verò hunc sub terrâ esse existimant.* Et hanc opinionem probabiliorem esse ostendit dupliciter. Primò ex ipsâ nominis ratione, sic dicens: *Si idcircò infernum dicimus, quia inferiùs jacet, quod terra ad cœlum est, hoc esse infernus debet ad terram.* Secundò ex hoc quod dicitur Apoc. 5, 3: *Nemo poterat neque in cœlo, neque in terrâ, neque subtùs terram aperire librum;* ut hoc quod dicitur *in cœlo*, referatur ad angelos; hoc quod dicitur *in terrâ*, referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur *subtùs terram*, referatur ad animas existentes in inferno. Augustinus etiam, in lib. 12 super Gen. ad litt., cap. 34, cir. med., duas rationes tangere videtur, quare congruum sit infernum esse sub terrâ. Una est ut *quoniam defunctorum animæ carnis amore peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuæ solet exhiberi, ut scilicet sub terrâ recondantur.* Alia est quòd sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus, et lætitia sicut levitas. Unde *sicut secundùm corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora, ita secundùm spiritum inferiora sunt omnia tristiora;* et sic sicut conveniens locus gaudio electorum est cœlum empyreum, ita conveniens locus tristitiæ damnatorum est infimum terræ. Neque movere debet quod Augustinus, ibidem, et cap. 33, à princ., dicit quòd *inferi sub terris esse dicuntur vel creduntur;* quia in lib. 2 Retractationum, cap. 29, in fin., hoc retractans, dicit: *Mihi videor dicere debuisse magis, quòd sub terris sint inferi, quàm rationem reddere cur sub terris esse dicantur sive credantur.* Quidam tamen philosophi posuerunt quòd locus inferni erat sub orbe terrestri, tamen supra terræ superficiem ex parte nobis oppositâ. Et hoc videtur Isidorus sensisse, cùm dixit (hab. in Glos. ord. super illud Is. 59: *Non erit tibi ampliùs*) quòd *sol et luna in ordine quo creati sint, stabunt, ne impii in tormentis positi fruantur luce eorum.* Quæ ratio nulla esset, si infernus infra terram esse dicatur. Qualiter tamen hæc verba possint exponi, patuit supra, quæst. 91, art. 2. Pythagoras verò posuit locum pœnarum in sphærâ ignis, quam in medio totius orbis esse dixit; et regionem illam carcerem Jovis appellavit, ut patet per Aristotelem, in 2 de Cœlo et Mundo, text. 73. Sed tamen convenientiùs his quæ in Scripturâ dicuntur, est ut sub terrâ esse dicatur.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Job: *De orbe transferet eum Deus*, intelligendum est de orbe terrarum, id est, de hoc mundo. Et hoc modo exponit Gregorius, lib. 14 Moral., cap. 11, inter princ. et med., dicens: *De orbe quippe transfertur, cùm superno apparente judice, de hoc mundo tollitur, in quo perversè gloriatur.* Nec est intelligendum quòd orbis hic accipiatur pro universo, quasi extra totum universum sit locus pœnarum.

Ad secundum dicendum quòd in loco illo conservatur ignis in æternum ex ordine divinæ justitiæ, quamvis secundùm naturam suam non possit extra suum locum aliquod elementum in æternum durare, præcipuè statu generationis et corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortissimæ caliditatis, quia calor ejus erit undique congregatus, propter frigus terræ undique ipsum circumstans.

Ad tertium dicendum quòd infernus nunquàm deficiet in amplitudine, quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda; infernus enim, Prov. 30, inter tria insatiabilia ponitur. Nec est inconveniens quòd intra viscera terræ tanta concavitas conservetur divinâ virtute, quæ damnatorum omnium corpora possit capere.

Ad quartum dicendum quòd hoc quod dicitur: *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur*, non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi; quia enim homo in animâ peccat, et in corpore, in utroque punietur. Non autem oportet quòd in quo loco quis peccavit, in eodem puniatur, cùm alius sit locus qui viatoribus et damnatis debetur.

Vel dicendum quòd hoc intelligitur de pœnis quibus homo punitur in viâ; secundùm quòd quælibet culpa suam pœnam habet annexam, prout *omnis inordinatus animus sibi est pœna*, ut dicit Augustinus, lib. 1 Confess., cap. 12, in fin.

QUÆSTIO XCVIII.

De voluntate et intellectu damnatorum. — (*In novem articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad affectum et intellectum damnatorum.

Circa quod quæruntur novem: 1° utrùm omnis damnatorum voluntas sit mala; 2° utrùm aliquando pœniteant de malis quæ fecerunt; 3° utrùm magis vellent non esse quàm esse; 4° utrùm vellent alios esse damnatos; 5° utrùm impii habeant Deum odio; 6° utrùm ipsi demereri possint; 7° utrùm possint uti scientiâ hìc acquisitâ; 8° utrùm cogitent aliquando de Deo; 9° utrùm ipsi videant gloriam beatorum.

Articulus primus.— *Utrùm omnis voluntas damnatorum sit mala.*— (*S. Th., 4, dist. 50, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis voluntas damnatorum sit mala, quia, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 19, *dæmones bonum et optimum concupiscunt*, scilicet *esse, vivere et intelligere.* Cùm ergo damnati homines non sint pejoris conditionis quàm dæmones, videtur quòd et ipsi bonam voluntatem habere possint.

2. Præterea, *malum*, ut dicit Dionysius, ibid., lect. 22, *est omninò involuntarium.* Ergo si damnati aliquid volunt, illud volunt, in quantum est bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quæ per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

3. Præterea, aliqui erunt damnati, qui in hoc mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote gentiles, qui habuerunt virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntas. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

Sed contra, obstinata voluntas nunquàm potest flecti nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati sicut et dæmones. Ergo voluntas eorum nunquàm poterit esse bona.

Præterea, sicut se habet voluntas damnatorum ad malum, ita voluntas beatorum ad bonum. Sed beati nunquàm habent voluntatem malam. Ergo nec damnati aliquam habent voluntatem bonam.

Respondeo dicendum quòd in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex seipsis, sed ex auctore naturæ, qui in naturâ

hanc inclinationem posuit, quæ naturalis voluntas dicitur. Unde cùm natura in eis remaneat, secundùm hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundùm quòd in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas est in eis solùm mala : et hoc ideò, quia sunt perfectè aversi à fine ultimo rectæ voluntatis, neque aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem prædictum. Unde etiam etsi aliquod bonum velint, non tamen benè volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali, quæ est inclinatio naturæ in aliquod bonum; sed tamen ista naturalis inclinatio por eorum malitiam corrumpitur, in quantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum quòd malum, in quantum est malum, non movet voluntatem, sed in quantum est æstimatum bonum. Sed hoc ex eorum malitiâ procedit, ut id quod est malum, æstiment ut bonum. Et ideò voluntas eorum mala est.

Ad tertium dicendum quòd habitus virtutum politicarum non remanent in animâ separatâ, eò quòd virtutes illæ perficiunt solùm in vitâ civili, quæ non erit post hanc vitam. Si tamen remanerent, nunquàm in actum exirent, quasi ligatæ ex obstinatione mentis.

Articulus II. — *Utrùm damnati pœniteant de malo quod fecerunt.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati nunquàm pœniteant de malis quæ fecerunt, quia dicit Bernardus in Cantica (habetur implic. lib. 5 de Considerat., cap. 12, et lib. de Grat. et lib. Arb. cap. 9, ad fin.), quòd *damnatus semper vult iniquitatem suam, quam fecit.* Ergo nunquàm de peccato commisso pœnitent.

2. Præterea, velle se non peccâsse, est bona voluntas. Sed damnati nunquàm habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquàm volent se non peccâsse; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, secundùm Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 4, in fin., *hoc est hominibus mors, quod angelis casus.* Sed angeli voluntas post casum est invertibilis hoc modo ut non possit recedere ab electione quâ priùs peccavit. Ergo et damnati non possunt pœnitere de peccatis à se commissis.

4. Præterea, major erit perversitas damnatorum in inferno quàm peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non pœnitent de peccatis commissis, vel propter excæcationem mentis, sicut hæretici, vel propter obstinationem, sicut qui *lætantur, cùm malè fecerint, et exultant in rebus pessimis,* ut dicitur Proverb. 2, 24. Ergo, etc.

Sed contra, Sap. 5, 3, de damnatis dicitur : *Intra se pœnitentiam agentes.*

Præterea, Philosophus, 4 Ethic., cap. 4, ad fin., dicit quòd *pœnitudine replentur pravi ; mox enim tristantur de hoc in quo priùs delectati sunt.* Ergo damnati, cùm sint maximè pravi, magis pœnitent.

Respondeo dicendum quòd pœnitere de peccato contingit dupliciter : uno modo per se ; alio modo per accidens. Per se quidem de peccato pœnitet, qui peccatum, in quantum est peccatum, abominatur ; per accidens verò qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote pœnæ, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non pœnitebunt, per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet; pœnitebunt autem per accidens, in quantum affligentur de pœnâ quam pro peccato sustinent.

Ad primum ergo dicendum quòd damnati iniquitatem volunt, sed pœnam refugiunt; et sic per accidens de iniquitate commissâ pœnitent.

Ad secundum dicendum quòd velle se non peccâsse propter turpitudinem iniquitatis est bona voluntas; sed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum quòd sine aliquâ aversione voluntatis continget quòd damnati de peccatis pœniteant, quia non hoc refugient in peccatis quod priùs appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet pœnam.

Ad quartum dicendum quòd homines in hoc mundo, quantùmcumque obstinati, per accidens de peccatis suis pœnitent, si pro eis puniantur, quia, ut dicit Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 36, aliquant à princ., *videmus etiam ferocissimas bestias dolore pœnarum à maximis voluptatibus abstinere.*

Articulus III. — *Utrùm damnati rectâ et deliberativâ ratione vellent non esse.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati rectâ ratione et deliberativâ non possint velle non esse. Augustinus enim dicit in lib. 3 de lib. Arb., cap. 7, à princ. : *Considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt ; majus enim est esse, et esse miserum, quàm omninò non esse.*

2. Præterea, Augustinus sic ibidem arguit, cap. 8 : Præelectio supponit electionem. Sed *non esse* non est eligibile, cùm non habeat apparentiam boni, cùm nihil sit. Ergo *non esse* non potest essemagis appetibile damnatis quàm *esse.*

3. Præterea, majus malum magis est fugiendum. Sed *non esse* est maximum malum, cùm tollat totaliter bonum, ita quòd nihil relinquat. Ergo *non esse* est magis fugiendum quàm miserum esse ; et sic idem quod priùs.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 9, 6 : *In diebus illis desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis.*

Præterea, damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandum miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori ; unde dicitur Eccli. 41, 3 : *O mors, bonum est judicium tuum homini indigenti, et qui minoratur viribus, defecto ætate, et cui de omnibus cura est, et incredibili, qui perdit sapientiam* (1). Ergo multò fortiùs est damnatis appetibile *non esse* secundùm rationem deliberativam.

Respondeo dicendum quòd *non esse* potest dupliciter considerari : uno modo secundùm se, et sic nullo modo est appetibile, cùm non habeat aliquam rationem boni, sed sit boni pura privatio ; alio modo potest considerari, in quantum est ablativum pœnalis vitæ, seu alicujus miseriæ ; et sic *non esse* accipit rationem boni; *carere* enim *malo est quoddam bonum,* ut dicit Philosophus in 5 Ethic., cap. 1, ad fin. Et per hunc modum melius est damnatis non esse quàm miseros esse. Unde Matth. 26, 24, dicitur : *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille;* et Jerem. 20, super illud : *Maledicta dies in quâ natus sum,* etc., dicit Glossa Hieronymi : *Melius est non esse quàm malè esse.* Et secundùm hoc damnati possunt præeligere *non esse* secundùm deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Augustini est intelligendum, quòd *non esse* non est per se eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miseriæ terminativum. Quod enim dicitur, quòd *esse* et *vivere* ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantùm ad malam vitam, et corruptam, et eam quæ est in tristitiis, ut dicit Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, à med., sed absolute.

Ad secundum dicendum quòd *non esse* non est eligibile per se, sed per accidens tantùm, ut dictum est in corp., et ad 1.

Ad tertium dicendum quòd licèt *non esse* maximè sit malum, in quantum privat esse, est tamen valdè bonum, in quantum privat miseriâ, quæ est maximum malorum, et sic *non esse* eligitur.

Articulus IV. — *Utrùm damnati in inferno vellent alios esse damnatos qui non sunt damnati.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati in inferno non vellent alios esse damnatos qui non sunt damnati, quia, Lucæ 16, dicitur de divite quòd orabat pro fratribus suis, ne venirent *in locum tormentorum.* Ergo eâdem ratione damnati alii non vellent ad minùs carnales suos amicos in inferno damnari.

(1) Vulgata, *patientiam.*

2. Præterea, affectiones inordinatæ à damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinatè aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

3. Præterea, damnati non desiderant augmentum suæ pœnæ. Sed si plures damnarentur, major esset eorum pœna, sicut etiam multiplicatio beatorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati nollent salvatos damnari.

Sed contra est quòd Isa. 14, super illud : *Surrexerunt de soliis*, dicit Glossa (ord. Hieron.) : *Solatium est malorum, multos socios habere pœnarum.*

Præterea, in damnatis maximè regnat invidia. Ergo dolent de felicitate beatorum, et eorum damnationem appetunt.

Respondeo dicendum quòd sicut in beatis in patriâ erit perfectissima charitas, ita in damnatis erit perfectissimum odium. Unde sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita et impii de omnibus bonis dolebunt. Unde et felicitas sanctorum ab eis considerata maximè eos affligit; unde dicitur Isa. 26, 11 : *Videant et confundantur zelantes populi ; et ignis hostes tuos devoret.* Unde volent omnes bonos esse damnatos.

Ad primum ergo dicendum quòd tanta erit invidia in damnatis quòd etiam propinquorum gloriæ invidebunt, cùm ipsi sint in summâ miseriâ, cùm etiam in hâc vitâ hoc accidat, crescente invidiâ. Sed tamen minùs invidebunt propinquis quàm aliis, et major esset eorum pœna, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quàm si aliqui de suis propinquis salvarentur. Et exinde fuit quòd dives petiit fratres suos à damnatione eripi. Sciebat enim quòd aliqui eriperentur ; maluisset tamen fratres suos cum omnibus aliis damnari.

Ad secundum dicendum quòd dilectio quæ non fundatur super honestum, facilè rescinditur, et præcipuè in malis hominibus, ut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 4, à med. Unde damnati non servabunt amicitiam ad eos quos inordinatè dilexerunt. Sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quòd causam inordinatæ dilectionis adhuc diligent.

Ad tertium dicendum quòd quamvis ex damnatorum multitudine pœna singulorum augeatur, tamen tantùm superexcrescent odium et invidia, quòd magis eligent torqueri magis cum multis quàm minùs soli.

Articulus v. — *Utrùm damnati odio habeant Deum.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati non habeant Deum odio, quia, ut dicit Dionysius cap. 4 de div. Nomin., part. 1, lect. 5, *omnibus diligibile est pulchrum et bonum, quod est omnis boni et pulchritudinis causa.* Hoc autem est Deus. Ergo Deus à nullo odio haberi potest.

2. Præterea, nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle ; *malum enim est omninò involuntarium*, ut Dionysius dicit, 4 de div. Nom., part. 4 lect. 22. Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus ipsum odio potest habere.

Sed contra est quod dicitur in ps. 73, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.*

Respondeo dicendum quòd affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter, scilicet in se, sicut à beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut à nobis et damnatis. Ipse igitur in seipso, cùm sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere; unde quicumque eum per essentiam videt, eum odio habere non potest. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, in quantum contrariantur alicui. Et secundùm hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum Deum odio habere potest. Damnati ergo Deum percipientes in effectu justitiæ, qui est pœna, eum odio habent, sicut et pœnas quas sustinent.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali; qui tamen in damnatis pervertitur per id quod additur ex deliberatâ voluntate, ut dictum est art. 1 huj. quæst.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso concupiscerent, in quantum est per essentiam bonus.

Articulus vi. — *Utrùm damnati demereantur.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in litterâ, 4, dist. ult. Sed per malam voluntatem, quam hìc habuerunt, demeruerunt. Ergo si ibi non demereantur, ex suâ damnatione commodum reportant.

2. Præterea, damnati sunt ejusdem conditionis cum dæmonibus. Sed dæmones demerentur post suum casum ; unde serpenti, qui hominem ad peccandum induxit, est à Deo pœna inflicta, ut dicitur Genes. 3. Ergo et damnati demerentur.

3. Præterea, actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excusatur quin sit demeritorius, etiamsi aliqua necessitas adsit, cujus aliquis sit sibi causa : *ebrius* enim *meretur duplicem mulctationem*, si ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5, ante med. Sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propriæ obstinationis, per quam necessitatem quamdam patiuntur peccandi. Ergo cùm eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusantur à demerito.

Sed contra, pœna contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quæ est eorum pœna. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, per quam demereantur.

Præterea, post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus, sive profectus in bonum vel in malum. Sed damnati maximè post diem judicii ad ultimum terminum suæ damnationis pervenient, quia *tunc finem habebunt duæ civitates*, ut Augustinus dicit, in Enchir., cap. 111. Ergo damnati post diem judicii perversâ voluntate non demerebuntur, quia sic cresceret eorum damnatio.

Respondeo dicendum quòd de damnatis ante diem judicii et post distinguendum est. Omnes enim communiter confitentur quòd post diem judicii non erit aliquod meritum vel demeritum. Et hoc ideò est quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulteriùs consequendum. Post diem autem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quòd nihil erit ulteriùs addendum de bono vel de malo. Unde et bona voluntas in beatis non erit meritum, sed præmium; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed pœna tantùm. Operationes enim virtutum sunt præcipuè in felicitate, et earum contrariæ sunt præcipuè in miseriâ, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 9 et 10.

Sed ante diem judicii quidam dicunt et beatos mereri et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu præmii essentialis, vel pœnæ principalis, cùm quantùm ad hoc utrique ad terminum pervenerint; potest tamen hoc esse respectu præmii accidentalis, vel pœnæ secundariæ, quæ possunt augeri usque ad diem judicii : et hoc præcipuè in dæmonibus vel angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem ; ex quo beatorum angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit pœna dæmonum.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc est summum incommodum ad summum malorum pervenisse; ex quo contingit in damnatis quòd demereri non possunt, unde patet quòd ex peccato commodum non reportant.

Ad secundum dicendum quòd ad damnatorum hominum officium non pertinet ad damnationem alios pertrahere, sicut pertinet ad officium dæmonum, ratione cujus demerentur quantùm ad secundariam pœnam.

Ad tertium dicendum quòd propter hoc non excusantur à demerito, quia necessitatem habeant peccandi, sed quia ad summum malorum pervenerunt.

Tamen necessitas peccandi cujus causa sumus, excusat à culpâ, in quantum est necessitas quædam, quia omne peccatum oportet esse voluntarium; sed quòd non excuset, hoc est in quantum à voluntate præcedente processit; et sic totum demeritum sequentis culpæ videtur ad primam culpam pertinere.

Articulus vii. — *Utrùm damnati possint uti notitiâ quam in hoc mundo habuerunt.*—(*S. Th., 4, dist.* 50, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 1 *et seq.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati non possint uti notitiâ quam in hoc mundo habuerunt. In consideratione enim scientiæ est maxima delectatio. Sed in eis delectatio aliqua non est ponenda. Ergo non possunt uti scientiâ priùs habitâ secundùm aliquam considerationem.

2. Præterea, damnati sunt in majoribus pœnis quàm sint aliquæ pœnæ hujus mundi. Sed in hoc mundo, dùm aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus à pœnis quas patitur. Ergo multò minùs in inferno.

3. Præterea, damnati sunt subjecti tempori. Sed *longitudo temporis est causa oblivionis*, ut dicitur 4 Phys., text. 128. Ergo damnati obliviscentur eorum quæ hìc sciverunt.

Sed contra est quod, Lucæ 16, 25, dicitur diviti damnato : *Recordare quia recepisti bona in vitâ tuâ*, etc. Ergo considerabunt ea quæ hìc sciverunt.

Præterea, species intelligibiles in animâ separatâ remanent (1), ut supra dictum est, qu. 70, art. 2, ad 3, et part. 1, qu. 89, art. 5 et 6. Si ergo eis uti non possent, frustra remanerent in eis.

Respondeo dicendum quòd sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiæ, nec aliquid quod ad tristitiam possit pertinere, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio autem aliquorum notorum quantùm ad aliquid inducit gaudium vel ex parte cognoscibilium, in quantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, in quantum est conveniens et perfecta. Potest etiam tristitiæ esse ratio et ex parte cognoscibilium quæ nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur, utpote cùm aliquis considerat se deficere in cognitione alicujus rei, cujus perfectam cognitionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quæ priùs sciverunt ut materia tristitiæ, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quæ gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona delectabilia quæ amiserunt, et ex utroque torquebuntur; similiter etiam torquebuntur de hoc quòd considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt imperfectam esse, et se amisisse summam ejus perfectionem, quam poterant adipisci.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis consideratio scientiæ sit per se delectabilis, tamen ex aliquo accidente potest esse tristitiæ causa, ut ex dictis patet in corp. art., et sic erit in damnatis.

Ad secundum dicendum quòd in hoc mundo anima conjungitur corruptibili corpori, unde per hoc quòd corpus affligitur, consideratio animæ impeditur; sed in futuro anima non ita trahetur à corpore; sed quantùmcumque corpus affligetur, tamen anima semper considerabit luculentissimè illa quæ ei poterunt esse causa mœroris.

Ad tertium dicendum quòd tempus est causa oblivionis per accidens, in quantum motus, cujus est mensura, est causa transmutationis. Sed post diem judicii non erit motus cœli; unde nec oblivio esse poterit ex quantâcumque diuturnitate; sed et ante diem judicii anima separata non mutatur à suâ dispositione per motum cœli.

Articulus viii. — *Utrùm damnati aliquando cogitabunt de Deo.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquando damnati cogitabunt de Deo, quia non potest haberi odio actu, nisi id de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt ut in litterâ dicitur, 4, dist. ult. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Præterea, damnati habebunt remorsum conscientiæ. Sed conscientia patitur remorsum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra, perfectissima hominis cogitatio est quæ est de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

Respondeo dicendum quòd Deus potest considerari dupliciter : uno modo secundùm se, et secundùm id quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium ; et sic nullo modo cogitari potest sine delectatione; unde sic nullo modo à damnatis cogitabitur : alio modo secundùm aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus ejus, utpote punire, vel aliquid hujusmodi; et secundùm hoc consideratio de Deo potest tristitiam inducere, et hoc modo damnati de Deo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum quòd damnati non habent Deum odio, nisi ratione punitionis et prohibitionis ejus quod malæ eorum voluntati consonat; unde non considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorem.

Et per hoc patet solutio ad secundum, quia conscientia non remordet de peccato, nisi in quantum est divino præcepto contrarium.

Articulus ix. — *Utrùm damnati gloriam beatorum videant.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim distat ab eis gloria beatorum quàm ea quæ in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quæ circa nos aguntur; unde Gregorius, 12 Moral., cap. 14, à princ., super illud Job 14 : *Sive fuerint nobiles filii ejus*, etc., dicit : *Sicut hi qui adhuc vivunt, mortuorum animæ quo loco habeantur, ignorant, ita mortui, qui corporaliter vixerunt, vita in carne positorum qualiter circa eos disponatur, ignorant.* Ergo multò minùs possunt videre gloriam beatorum.

2. Præterea, illud quod conceditur sanctis in hâc vitâ pro magno munere, nunquàm concedetur damnatis. Sed Paulo pro magno munere est concessum videre vitam illam in quâ sancti æternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur 2 Cor. 12, in Glossâ. Ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra est quod dicitur Luc. 16, quòd dives in tormentis positus vidit Abraham et Lazarum in sinu ejus.

Respondeo dicendum quòd damnati ante diem judicii videbunt beatos in gloriâ; non hoc modo quòd gloriam eorum qualis sit, cognoscant; sed solùm cognoscent eos esse in gloriâ quâdam inæstimabili : et ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam dolentes de felicitate eorum, tum propter hoc quòd ipsi talem gloriam amiserunt. Unde dicitur Sap. 5, 2, de impiis : *Videntes turbabuntur timore horribili.* Sed post diem judicii omninò beatorum visione privabuntur; nec tamen ex hoc eorum pœna minuetur, sed augebitur, quia memoriam habebunt gloriæ beatorum, quam in judicio viderunt, vel ante judicium; et hoc erit eis in tormentum; sed ulteriùs affligentur in hoc quòd videbunt se indignos reputari etiam videre gloriam quam sancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ in hâc vitâ aguntur non ita affligerent damnatos in inferno, si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta : unde non ita ostenduntur damnatis ea quæ hìc aguntur, sicut sanctorum gloria; quamvis etiam eorum quæ hìc aguntur ostendantur eis ea ex quibus tristitiam habere possunt.

Ad secundum dicendum quòd Paulus inspexit vitam illam in quâ sancti cum Deo vivunt, eam experiendo et in futurum perfectiùs sperando, quod non est de damnatis; et ideò non est simile.

QUÆSTIO XCIX.

De misericordia et justitia Dei respectu damnatorum. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de justitiâ et misericordiâ Dei respectu damnatorum.

Circa quod quæruntur quinque : 1° utrùm ex divinâ justitiâ inferatur peccatoribus pœna æterna, 2° utrùm per divinam misericordiam omnis pœna tam hominum quàm dæmonum terminetur ; 3° utrùm saltem pœna hominum terminetur ; 4° utrùm saltem

(1) Al. hìc additur, *in eis.*

pœna christianorum; 5° utrùm millorum qui opera misericordiæ fecerunt.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm ex divinâ justitiâ inferatur pœna æterna peccatoribus.* — (*S. Thom.*, 4, *dist.* 46, *quæst.* 1, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ex divinâ justitiâ non inferatur peccatoribus pœna æterna. Pœna enim non debet excedere culpam, Deut. 25, 2: *Secundùm mensuram delicti* (1) *erit et plagarum modus.* Sed culpa est temporalis. Ergo pœna non debet esse æterna.

2. Præterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero majus. Ergo unum debet majori quàm alterum pœnâ puniri. Sed nulla pœna est major quàm æterna, cùm sit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur pœna æterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cùm eorum distantia non sit infinita.

3. Præterea, à justo judice non infertur pœna nisi ad correctionem: unde 2 Ethic., cap. 3, à princ., dicitur quòd *pœnæ sunt quædam medicinæ.* Sed quòd impii in æternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum aliorum, cùm tunc non sint aliqui futuri qui per hoc corrigi possint. Ergo secundùm divinam justitiam non infertur pro peccatis æterna pœna.

4. Præterea, omne quod non est per se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed pœnæ à Deo non sunt per se volitæ; non enim delectatur in pœnis. Cùm ergo nulla utilitas accidere possit ex perpetuatione pœnæ, videtur quòd talem pœnam pro peccato inferre non debeat.

5. Præterea, nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur in 1 de Cœlo et Mundo, text. 15, et lib. 2, text. 18. Sed pœna est eorum quæ sunt per accidens, cùm sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Præterea, justitia Dei hoc requirere videtur, ut peccatores ad nihilum redigantur; quia propter ingratitudinem meretur quis beneficia amittere. Inter cætera autem Dei beneficia est ipsum *esse.* Unde videtur justum ut peccator qui ingratus Deo existit, ipsum *esse* amittat. Sed si peccatores in nihilum redigantur, eorum pœna non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divinæ justitiæ ut peccatores perpetuò puniantur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46: *Ibunt hi*, scilicet peccatores, *in supplicium æternum.*

Præterea, sicut se habet præmium ad meritum, ita pœna ad culpam. Sed secundùm divinam justitiam merito temporali debetur præmium æternum, Joan. 6, 40: *Omnis qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam æternam.* Ergo et culpæ temporali secundùm divinam justitiam debetur pœna æterna.

Præterea, secundùm Philosophum, in 5 Ethic., cap. 5, pœna taxatur secundùm dignitatem ejus in quem peccatur: unde majori pœnâ punitur qui percutit alapâ principem, quàm alium quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cujus præcepta transgreditur, et cujus honorem alii impartitur, dùm in alio finem constituit; majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque peccat mortaliter, dignus est infinitâ pœnâ; et ita videtur quòd justè pro peccato mortali quis perpetuò puniatur.

Respondeo dicendum quòd cùm pœna duplicem habeat quantitatem, scilicet secundùm intensionem acerbitatis, et secundùm durationem temporis, quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ secundùm intensionem acerbitatis, ut secundùm quod graviùs quis peccavit, secundùm hoc gravior pœna ei infligatur: unde Apoc. 18, 7: *Quantùm glorificavit se, et in deliciis fuit, tantùm date ei tormentum et luctum.* Non autem respondet duratio pœnæ durationi culpæ, ut dicit Augustinus 21 de Civit. Dei, cap. 11; non enim adulterium, quod in momento temporis perpetratur, momentaneâ pœnâ punitur, etiam secundùm leges humanas. Sed duratio pœnæ respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliquâ civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter à civium consortio repellatur vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque verò non redditur dignus ut totaliter à societate civium excludatur; et ideò ut possit esse conveniens membrum civitatis, pœna ei prolongatur, vel breviatur, secundùm quòd expedit ejus curationi, ut in civitate convenienter et pacificè vivere possit. Et ita etiam secundùm divinam justitiam aliquis ex peccato redditur dignus penitùs à civitatis Dei consortio separari; quod fit per omne peccatum quo contra charitatem peccat, quæ est vinculum civitatem prædictam uniens. Et ideò pro peccato mortali, quod est contrarium charitati, aliquis in æternum à societate sanctorum exclusus æternæ pœnæ addicitur, quia, ut Augustinus dicit in lib. prædicto, ibid., à med., *quod est de istâ civitate mortali, homines supplicio primæ mortis, hoc est de civitate illâ immortali, homines supplicio secundæ mortis auferre.* Quòd autem pœna quam civitas mundana infligit perpetua non reputetur, hoc est per accidens, vel in quantum perpetuò homo non manet, vel in quantum etiam ipsa civitas deficit. Unde si homo in perpetuum viveret, pœna exilii, vel servitutis, quæ per legem humanam infertur, in eo perpetuò maneret; qui verò hoc modo peccant, ut tamen inde non reddantur digni totaliter separari à sanctæ civitatis consortio, sicut peccantes venialiter, tantò eorum pœna erit brevior, vel diuturnior, quantò magis vel minùs purgabiles erunt, secundùm quòd eis peccata vel plus vel minùs inhæserunt; quod in pœnis hujus mundi et purgatorii secundùm divinam justitiam servatur.

Inveniuntur etiam et aliæ rationes à sanctis assignatæ, quare justè pro peccato temporali aliqui pœnâ perpetuâ puniantur. Una est, quia peccaverunt contra bonum æternum, dùm contempserunt æternam vitam; et hoc est etiam quod Augustinus in prædicto lib., cap. 12, à princ., dicit: *Factus est malo dignus æterno qui hoc in se peremit bonum quod esse posset æternum.* Alia ratio est, quia homo in suo æterno peccavit: unde Gregorius dicit in 4 Dialog., cap. 44, ante med.: *Ad magnam justitiam judicantis pertinet ut nunquàm careant supplicio qui in hâc vitâ nunquàm voluerunt carere peccato.* Et si objiciatur quòd quidam peccantes mortaliter proponunt vitam suam in meliùs quandoque commutare, et ita secundùm hoc non essent digni æterno supplicio, ut videtur, dicendum est, secundùm quosdam, quòd Gregorius loquitur de voluntate quæ manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale labitur propriâ voluntate, se ponit in statu à quo erui non potest, nisi divinitùs adjutus: unde ex hoc ipso quòd vult peccare, consequenter vult in peccato manere perpetuò. Homo enim est *spiritus vadens*, scilicet in peccatum, *et non rediens* per seipsum; psal. 77, 39. Sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset nisi adjutus, posset dici quòd in æternum ibi manere voluerit, quantùmcumque aliud cogitaret. Vel potest dici, et meliùs, quòd ex hoc ipso quòd mortaliter peccat, finem suum in creaturâ constituit. Et quia ad finem vita tota ordinatur, ideò ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum; et vellet perpetuò in peccato manere, si hoc sibi esset impunè. Et hoc est quod Gregorius in 34 lib. Moral., cap. 16, cir. med., super illud Job 41: *Æstimabit abyssum quasi senescentem*, dicit: *Iniqui ideò cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt; voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in suis iniquitatibus permanere; nam magis appetunt peccare quàm vivere.* Potest et alia ratio assignari, quare pœna culpæ mortalis sit æterna: quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cùm non possit esse infinita pœna per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur quòd sit saltem duratione infinita. Est etiam quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in æternum, cùm culpa non possit remitti sine gratiâ, quam homo non potest

(1) Vulgata, *pro mensurâ peccati.*

post mortem acquirere; nec debet pœna cessare, quamdiù culpa manet.

Ad primum ergo dicendum quòd pœna non debet æquari culpæ secundùm quantitatem durationis, ut videtur etiam per leges humanas accidere.

Vel dicendum, sicut Gregorius solvit, lib. Dialog. cap. 44, ante med., quòd quamvis culpa sit actu temporalis, voluntate tamen est æterna.

Ad secundum dicendum quòd quantitati peccati respondet quantitas pœnæ secundùm intensionem. Et ideò peccatorum mortalium inæqualium erunt pœnæ inæquales intensione, æquales autem duratione.

Ad tertium dicendum quòd pœnæ quæ infliguntur his qui à civitatis societate non penitùs ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatæ. Sed illæ pœnæ per quas aliqui totaliter à civitatis societate exterminantur, non sunt ad correctionem eorum; possunt tamen esse ad correctionem et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent. Et ita damnatio æterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in Ecclesiâ; non enim pœnæ sunt ad correctionem solùm quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

Ad quartum dicendum quòd impiorum pœnæ in perpetuum duraturæ non erunt omninò inutiles. Sunt enim utiles ad duo: primò ad hoc quòd in eis divina justitia conservetur, quæ est Deo accepta propter seipsam; unde Gregorius, 4 Dialog., cap. 44, circ. med.: *Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur.* Secundò ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, cùm in his Dei justitiam contemplantur, et dùm se evasisse eas cognoscunt. Unde psal. 57, 11: *Lætabitur justus, cùm viderit vindictam*, etc. et Isa. 66, 24: *Erunt*, scilicet impii, *usque ad satietatem visionis omni carni*, scilicet sanctis, ut Glossa (interl. et ord.) dicit. Et hoc est quod Gregorius dicit, 4 Dialog., loc. cit.: *Iniqui omnes æterno supplicio deputati suâ quidem iniquitate puniuntur, et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quæ percipiunt, et in illis perspiciant supplicia quæ evaserunt: quatenùs tantò magis in æternum divinæ gratiæ debitores se esse cognoscant, quantò in æternum mala puniri conspiciunt quæ ejus adjutorio vicerunt.*

Ad quartum dicendum quòd quamvis pœna per accidens respondeat animæ, attamen per se respondet animæ culpâ infectæ. Et quia culpa in perpetuum in eâ manebit, ideò et pœna perpetua erit.

Ad sextum dicendum quòd pœna respondet culpæ (propriè loquendo) secundùm inordinationem quæ invenitur in ipsâ, et non secundùm dignitatem ejus in quem peccatur, quia sic cuilibet peccato responderet pœna infinita intensione. Quamvis ergo ex hoc quòd aliquis peccat contra Deum, qui est auctor essendi, mereatur ipsum *esse* amittere; consideratâ tamen ipsius actûs inordinatione, non debetur ei amissio *esse*, quia *esse* præsupponitur ad meritum et demeritum; nec per inordinationem peccati *esse* tollitur vel corrumpitur; et ideò non potest esse debita pœna alicujus culpæ privatio ipsius *esse.*

Articulus ii. — *Utrùm per divinam misericordiam omnis pœna damnatorum terminetur tam hominum quàm dæmonum.*—(*S. Th.*, 4, *dist.* 46, *qu.* 2, *art.* 3, *quæstiunc.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd per divinam misericordiam omnis pœna terminetur tam hominum quàm etiam dæmonum. Sap. 11, 24: *Misereris omnium*, Domine, *quoniam omnia potes.* Sed inter omnia etiam dæmones continentur, qui sunt Dei creaturæ. Ergo et ipsorum dæmonum pœna finietur.

2. Præterea, Rom. 11, 32: *Conclusit Deus omnia sub peccato, ut omnium misereretur* (1). Sed Deus dæmones sub peccato conclusit, id est, concludi permisit. Ergo videtur quòd etiam dæmonum quandoque misereatur.

3. Præterea, sicut dicit Anselmus in lib. 2, *Cur Deus homo*, cap. 4, *Non est justum ut Deus creaturam quam fecit ad beatitudinem, omninò perire sinat.* Ergo videtur, cùm quælibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non esse justum ut omninò perire permittatur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 41: *Discedite à me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Ergo æternaliter punientur.

Præterea, sicut boni angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum, ita mali angeli effecti sunt miseri per aversionem à Deo. Si ergo miseria malorum angelorum finietur quandoque, et beatitudo bonorum finem habebit, quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quòd *error Origenis fuit*, ut Augustinus dicit, 21 de Civ. Dei, cap. 17 et 23, *quòd dæmones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt à pœnis.* Sed iste error est ab Ecclesiâ reprobatus propter duo: primò quia manifestè auctoritati sacræ Scripturæ repugnat, quæ habetur Apoc. 20, 9: *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestiæ et pseudoprophetæ* (1) *cruciabuntur die ac nocte in secula seculorum;* per quod in Scripturâ significari æternitas consuevit. Secundò quia ex unâ parte nimis Dei misericordiam extendebat, et ex aliâ parte nimis eam coarctabat. Ejusdem enim rationis esse videtur bonos angelos in æternâ beatitudine permanere, et malos angelos in æternum puniri. Unde sicut ponebat dæmones et animas damnatorum quandoque à pœnâ liberandas; ita ponebat angelos et animas beatorum quandoque à beatitudine in hujus vitæ miserias devolvendas.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus, quantùm in ipso est, miseretur omnibus. Sed quia ejus misericordia sapientiæ ordine regulatur, inde est quòd ad quosdam non se extendit, qui se misericordiæ fecerunt indignos, sicut dæmones et damnati qui sunt in malitiâ obstinati. Tamen potest dici quòd etiam in eis misericordia locum habet, in quantum citra condignum puniuntur, non quòd à pœnâ totaliter absolvantur.

Ad secundum dicendum quòd ibi intelligenda est distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum; ut intelligatur auctoritas de hominibus secundùm statum viæ, quia scilicet et Judæorum et gentilium misertus est, sed non omnium gentilium vel omnium Judæorum.

Ad tertium dicendum quòd Anselmus intelligit non esse justum, quantùm ad decentiam divinæ bonitatis; et loquitur de creaturâ secundùm genus suum. Non enim est conveniens divinæ bonitati ut totum unum genus creaturæ deficiat à fine propter quem est factum. Unde nec omnes homines nec omnes angelos damnari convenit. Sed nihil prohibet quin aliqui vel ex hominibus vel ex angelis in æternum pereant, quia divinæ voluntatis intentio impletur in aliis quisalvantu

Articulus iii. — *Utrùm divina misericordia patiatur saltem homines in æternum puniri.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd divina misericordia non patiatur saltem homines in æternum puniri, quia Genes. 6, 3, dicitur: *Non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est;* et accipitur ibi spiritus pro indignatione, ut patet per Glossam interl. ibidem. Cùm ergo indignatio Dei non sit aliud quàm ejus pœna, non punietur æternaliter.

2. Præterea, charitas sanctorum in præsenti hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem charitatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse cassæ non poterunt, cùm sint maximè Deo accepti. Ergo precibus sanctorum divina misericordia damnatos quandoque à pœnâ liberabit.

3. Præterea, hoc quòd Deus pœnam damnatorum æternam prædixit, ad prophetiam comminationis pertinet. Sed prophetia comminationis non semper impletur, quod patet per hoc quod dictum est, Jonæ 3, de subversione Ninive, quia non fuit subversa, sicut prædictum fuerat per prophetam, qui ex hoc etiam

(1) Vulgata, *in incredulitate, ut omnium misereatur.*

(1) Vulgata, *et bestia et pseudopropheta.*

contristatus fuit. Ergo videtur quòd multò ampliùs per divinam misericordiam comminatio pœnæ æternæ commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam, sed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Præterea, ad hoc facit quod in psalmo 76, 8, dicitur: *Numquid in æternum irascetur Deus* (1)? Sed ira Dei est ejus punitio. Ergo, etc.

5. Præterea, Isa. 14, super illud: *Tu autem projectus es*, etc., dicit Glossa interl.: *Et si omnes animæ aliquando habebunt requiem, tu nunquàm;* et loquitur de diabolo. Ergo videtur quòd omnes animæ humanæ aliquando requiem habebunt à pœnis.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46, simul de electis et reprobis: *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* Sed inconveniens est ponere quòd justorum vita quandoque finiatur. Ergo inconveniens est ponere quòd reproborum supplicium terminetur.

Præterea, sicut dicit Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 4, in fin., *hoc est hominibus mors, quod est angelis casus.* Sed angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo et homines post mortem; et sic reproborum supplicium nunquàm terminabitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 21 de Civit. Dei, cap. 17 et 18, quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quòd dæmones posuerunt in perpetuum puniri, sed omnes homines quandoque liberari à pœnâ, etiam infideles. Sed hæc positio omninò est irrationabilis. Sicut enim dæmones sunt in malitiâ obstinati, et ita perpetuò puniendi, ita et hominum animæ qui sine charitate decedunt, cùm hoc *hominibus sit mors, quod est angelis casus*, ut Damascenus dicit.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud est intelligendum de homine secundùm genus suum, quia ab humano genere quandoque Dei indignatio est remota per Christi adventum. Sed illi qui in hâc reconciliatione quæ facta est per Christum, noluerunt esse permanere, in seipsis divinam iram perpetuaverunt, cùm non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus nisi per Christum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 21 de Civit. Dei, cap. 24, parùm à princ., et Gregorius, 34 Moral., cap. 16, à med., et 4 Dialog., cap. 44, à med., sancti in hâc vitâ ideò pro inimicis exorant, ut convertantur ad Deum, cùm adhuc converti possunt. Si enim esset nobis notum quòd essent præsciti ad mortem, non magis pro eis quam pro dæmonibus oraremus. Et quia post hanc vitam decedentibus sine gratiâ tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio nec ab Ecclesiâ militante, nec à triumphante. Hoc enim pro eis orandum est, ut Apostolus dicit, 2 Timoth. 2, 25, *ut det illis Deus pœnitentiam, et resipiscant à diaboli laqueis.*

Ad tertium dicendum quòd prophetia comminatoria pœnæ tunc solùm immutatur quando variantur merita ejus in quem comminatio facta est; unde Jerem. 18, 7, dicitur: *Repentè loquar adversùs gentem, et adversùs regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Unde cùm damnatorum merita mutari non possint, comminatio pœnæ semper in eis implebitur.

Nihilominùs tamen prophetia comminationis semper quantùm ad aliquem intellectum impletur; quia, ut dicit Augustinus in prædicto lib., ibid., à med., *versa est Ninive, quæ mala erat, et bona ædificata est, quæ non erat; stantibus enim mœnibus atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus.*

Ad quartum dicendum quòd illud verbum psalmi pertinet ad vasa misericordiæ, quæ se indignos misericordiâ non fecerunt, quia in hâc vitâ (quæ quædam ira Dei est propter vitæ miserias) vasa misericordiæ mutat in melius. Unde sequitur in psalmo: *Hæc mutatio dexteræ Excelsi.*

Vel dicendum quòd hoc intelligitur de misericordiâ aliquid relaxante, non de misericordiâ totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos. Unde non dicit: *Continebit ab irâ misericordias suas*, sed *in irâ*, quia non totaliter pœna tolletur; sed et ipsâ pœnâ durante, misericordia operabitur, eam diminuendo.

Ad quintum dicendum quòd Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothesi impossibili ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli vel Nabuchodonosor.

Articulus iv. — *Utrùm pœna Christianorum damnatorum per divinam misericordiam terminetur.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd saltem Christianorum pœna per divinam misericordiam terminetur, quia, Marci ult. 16, *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sed hoc est omnium Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

2. Præterea, Joan. 6, 55, dicitur: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam.* Sed hic est communis cibus et potus Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

3. Præterea, 1 Cor. 3, 15: *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem;* et loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei christianæ. Ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 6: *Iniqui regnum Dei non possidebunt.* Sed quidam Christiani sunt iniqui. Ergo non omnes Christiani ad regnum pervenient; et ita perpetuò punientur.

Præterea, 2 Petri 2, 21, dicitur: *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post agnitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est, sancto mandato.* Sed illi qui viam veritatis non cognoscunt, æternaliter punientur. Ergo et Christiani qui ab agnitâ retrocesserunt.

Respondeo dicendum quòd quidam fuerunt, ut dicit Augustinus in prædicto lib. de Civ. 21 Dei, cap. 20 et 21, qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem à pœnâ æternâ, sed solis Christianis; et in hoc diversificati sunt. Quidam enim dixerunt quòd quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab æternâ pœnâ erunt immunes. Sed hoc est contrarium veritati, quia quidam sacramenta fidei recipiunt, et fidem non habent, *sine quâ impossibile est placere Deo*, Hebr. 11, 6.

Et ideò alii dixerunt quòd solùm illi ab æternâ pœnâ erunt immunes, qui sacramenta fidei sunt consecuti, et fidem catholicam tenuerunt. Sed contra hoc esse videtur quòd aliquando aliqui catholicam fidem tenent, et postea ab eâ recedunt, qui non minori pœnâ sunt digni, sed majori; quia 2 Petri 2, 21, *melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post agnitionem retrorsum converti.* Planum est etiam peccare plus hæresiarchas, qui à fide catholicâ recedentes novas hæreses fingunt, quàm illos qui à principio aliquam hæresim sunt secuti.

Et ideò alii dixerunt quòd illi soli sunt ab æternâ pœnâ immunes, qui in fide catholicâ finaliter perseverant, quantùmcumque aliis criminibus involvantur. Sed hoc manifestè contrariatur Scripturæ, quia Jacobi 2, 20, dicitur: *Fides sine operibus mortua est;* et Matth. 7, 21: *Non omnis qui dicit mihi; Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum; sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cœlis est;* et in multis aliis locis Scriptura peccantibus æternas pœnas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide persistentes à pœnâ æternâ erunt immunes, nisi et ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus ibi loquitur de fide formatâ, quæ *per dilectionem operatur*, in quâ quicumque decesserit, salvus erit. Sed huic non solùm opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quòd verbum Domini in-

(1) Vulgata, *projiciet Deus.*

telligitur non de illis qui tantùm sacramentaliter edunt, qui indignè quandoque sumentes, *judicium sibi manducant et bibunt*, ut dicitur 1 Cor. 11 ; sed loquitur de manducantibus spiritualiter, qui per charitatem ei incorporantur, quam incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis dignè accedat. Unde, quantùm est ex virtute sacramenti, ad vitam æternam perducit, quamvis aliquis possit tali fructu privari per peccatum, etiam postquàm dignè sumpserit.

Ad tertium dicendum quòd fundamentum in verbis Apostoli intelligitur fides formata, supra quam qui peccata venialia ædificaverit, *detrimentum patietur*, quia pro eis punietur à Deo; ipse tamen *salvus erit finaliter quasi per ignem*, vel temporalis tribulationis, vel pœnæ purgatoriæ, quæ post mortem erit.

Articulus v. — *Utrùm omnes illi qui operantur misericordiæ opera, punientur æternaliter.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd illi omnes qui opera misericordiæ faciunt, non punientur æternaliter, sed solùm illi qui opera misericordiæ negligunt. Dicitur enim Jacobi 2, 13 : *Judicium sine misericordiâ fiet ei qui non fecit misericordiam;* et Matth. 5, 7 : *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

2. Præterea, Matth. 25 ponitur disceptatio Domini cum reprobis et electis. Sed illa disceptatio non est nisi de operibus misericordiæ. Ergo solùm pro operibus misericordiæ omissis aliqui æternaliter punientur ; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, Matth. 6, 12, dicitur : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;* et sequitur : *Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester cœlestis delicta vestra.* Ergo videtur quòd misericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequentur, et sic non æternaliter punientur.

4. Præterea, 1 Timoth. 4, super illud : *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii (alius auctoris): *Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordiâ et pietate est : quam aliquis sequens si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit; si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes pœnas patietur.* Ergo illi qui insistunt operibus misericordiæ, et peccatis carnalibus detinentur, non in æternum punientur; et sic idem quod priùs.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 6, 9 : *Neque fornicarii, neque adulteri*, etc., *regnum Dei possidebunt.* Sed multi qui se exercent in operibus misericordiæ, sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum æternum pervenient : et ita aliqui eorum æternaliter punientur.

Præterea, Jacobi 2, 10, dicitur : *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Ergo quicumque servat legem quoad opera misericordiæ, et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurret, et ita æternaliter punietur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. prædicto (scilicet 21 de Civit. Dei, cap. 22), quidam posuerunt non omnes qui catholicam fidem tenent, à pœnâ æternâ esse liberandos, sed solùm illos qui operibus misericordiæ insistunt, quamvis etiam aliis criminibus sint subjecti. Sed istud non potest stare, quia sine charitate non potest aliquid Deo esse acceptum, nec sine eâ prodest aliquid ad vitam æternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiæ insistere qui charitatem non habent. Unde his nihil prodest ad vitam æternam promerendam, vel ad immunitatem æternæ pœnæ, ut patet 1 Corinth. 13. Et præcipuè hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt, et tamen aliqua misericorditer largiuntur. Et ideò dicendum quòd quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides, nec opera misericordiæ eos liberabunt à pœnâ æternâ, etiam post quantumcumque spatium temporis.

Ad primum ergo dicendum quòd illi misericordiam consequentur qui misericordiam ordinatè impendunt. Non autem ordinatè misericordiam impendunt qui seipsos in miserendo negligunt, sed magis se impugnant malè agendo. Et ideò tales misericordiam penitùs absolventem non consequentur, etsi consequentur misericordiam de pœnis debitis aliquid relaxantem.

Ad secundum dicendum quòd non propter hoc ponitur disceptatio de operibus misericordiæ solùm, quia pro eorum negligentiâ tantummodò aliqui puniuntur æternaliter, sed quia illi ab æternâ pœnâ liberabuntur post peccata, qui per opera misericordiæ sibi veniam impetraverunt, *facientes sibi amicos de mammonâ iniquitatis*, Lucæ 9.

Ad tertium dicendum quòd illud à Domino dicitur illis qui petunt sibi debitum relaxari, non autem illis qui in peccato persistunt. Et ideò soli pœnitentes per opera misericordiæ consequentur veniam penitùs liberantem.

Ad quartum dicendum quòd Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, à quo aliquis post purgatorias pœnas, quas *vapulationem* dicit, per opera misericordiæ absolvetur. Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantùm ad hoc quòd adhuc in vitâ istâ existentes illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiæ ad pœnitentiam disponuntur. Unde talis non peribit, id est, disponetur per talia opera ad non pereundum (1), gratiâ introductâ à Domino, *qui est benedictus in secula seculorum. Amen*

(1) Hucusque veteres edit. Cæteræ post Nicolaium addunt quæ in textu sequuntur.

MONITUM

IN SEQUENTEM APPENDICEM.

Ne inolitam Supplementi quæstionum seriem turbaremus, hùc transtulimus quæstiones duas, quas, à Supplementi auctore omissas, primus concinnavit Nicolaius, et post septuagesimam collocavit, aucto deinceps numero insequentium usque ad finem quæstionum. His addimus articulos duos, quos cum aliis sex secundæ quæstionis junctos, et unicâ quæstione comprehensos dedit editio Patavina anni 1712, in calce tomi 2 Supplementi ; ut nihil jam in hâc editione desiderandum supersit.

Appendix.

QUÆSTIO PRIMA.

(Apud Nicolaium LXXI.)

De qualitate animarum quæ cum originali peccato solo ex hac vita decedunt. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est in particulari de diversis qualitatibus animarum à corporibus exutarum juxta diversum statum earumdem : et primò quidem de animabus quæ cum solâ originali culpâ ex hâc vitâ decedunt.

Circa quod quæruntur duo : 1° utrùm tales animæ à corporeo igne patiantur, vel affligantur pœnâ ignis;

2° utrùm tales animæ patiantur afflictionem spiritualem in seipsis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm animæ cum solâ originali culpâ decedentes à corporeo igne patiantur, vel affligantur pœnâ ignis.* — (*S. Thom.*, 2 *Sent.*, *dist.* 33, *qu.* 2, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ cum solâ originali culpâ decedentes à corporeo igne patiantur, vel affligantur pœnâ ignis. Dicit enim Augustinus (Fulgentius), de Fide ad Petrum, cap. 27: *Firmissimè tene, et nullatenùs dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc seculo transierunt, æterno supplicio puniendos.* Sed supplicium pœnam sensibilem nominat. Ergo animæ cum solâ originali culpâ decedentes à corporeo igne patiuntur, vel affliguntur pœnâ ignis.

2. Præterea, majori culpæ debetur major pœna. Sed originale est majus peccatum quàm veniale, quia plus habet de aversione, eò quòd gratiam subtrahit, veniale autem secum gratiam compatitur; et iterùm æternâ pœnâ punitur originale, sed veniale temporali. Cùm ergo veniali peccato debeatur pœna ignis, multò ampliùs originali.

3. Præterea, graviùs puniuntur peccata post hanc vitam quàm in vitâ istâ, ubi est misericordiæ locus. Sed in hâc vitâ respondet originali pœna sensibilis; pueri enim qui solùm originale habent, multas pœnas sensibiles sustinent, nec injustè. Ergo et post hanc vitam pœna sensibilis ei debetur.

4. Præterea, sicut in peccato actuali est aversio et conversio, ita et in peccato originali aliquid aversioni respondet, scilicet privatio originalis justitiæ; et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur pœna ignis. Ergo et originali ratione concupiscentiæ.

5. Præterea, corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia, et nullum corpus humanum potest esse impassibile nisi vel per dotem impassibilitatis (sicut est in beatis), vel ratione originalis justitiæ (sicut in statu innocentiæ), ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est hæreticum; vel originalem justitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt, nec pro peccato originali punientur, quod est similiter hæreticum. Si autem sint passibilia, omne autem passibile de necessitate patitur activo præsente; ergo præsentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem pœnam patientur.

Sed contra, Augustinus, Enchir. cap. 93, dicit pœnam parvulorum qui originali tantùm tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili pœnâ torquerentur, quia pœna ignis inferni est gravissima. Ergo pœnam sensibilem non sustinebunt.

Præterea, acerbitas pœnæ sensibilis delectationi culpæ respondet, Apoc. 18, 7: *Quantùm glorificavit se, et in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum et luctum.* Sed in peccato originali non est aliqua delectatio, sicut nec operatio; delectatio enim operationem consequitur, ut ex 10 Ethic., cap. 4 sive 6, patet. Ergo peccato originali non debetur pœna ignis.

Præterea, Gregorius Nazianzenus, orat. 40, quæ « in sanctum Baptisma » inscribitur, tria genera non baptizatorum distinguens, qui vel baptismum contempserunt, vel ex negligentiâ suâ usque ad finem vitæ distulerunt, et improvisâ morte obierunt, vel sine culpâ suâ eum non receperunt, ut infantes, de primis quidem dicit quòd non aliorum duntaxat peccatorum quæ commiserint; sed baptismi contempti pœnas luent; et de secundis quòd pro illo neglecto pœnas etiam patientur, sed leviores primis; at de postremis addit quòd ipsi *nec cœlesti gloriâ, nec æterno inferni supplicio à justo et æterno judice afficientur*, quia *licèt baptismo consignati non fuerint, improbitate tamen et malitiâ carent, ac jacturam baptismi passi sunt potiùs quàm fecerunt.* Et rationem reddit cur etiamsi ad gloriam cœlestem non perveniant, pœnas tamen æternas, quales damnati patiuntur, non propterea sustineant; *quia medium quoddam inter utrumque reperitur, nec statim supplicio dignus est qui honorem sive gloriam non meretur; vel è converso non statim promeretur gloriam vel honorem qui supplicio dignus non est.*

Respondeo dicendum quòd pœna debet esse proportionata culpæ, ut dicitur Isa. 28, 8: *In mensurâ contra mensuram, cùm abjecta fuerit, judicabis eam.* Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpæ habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis, sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturæ superadditum erat. Nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundùm quòd talem naturam habet, quæ hoc bono quod in eo natum erat esse, et possibile conservari, destituta est. Et ideò nulla alia pœna ei debetur nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat, ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio; et ideò carentia hujus visionis est propria et sola pœna originalis peccati post mortem; si enim alia pœna sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundùm hoc quòd culpam habuit, quia pœna sensibilis pertinet ad id quod personæ proprium est, quia per passionem hujus particularis, talis pœna est. Unde sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec pœna per passionem ipsius esse debet; sed solùm per defectum illius ad quod natura de se sufficiens non erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quæ naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

Ad primum ergo dicendum quòd *supplicium* non nominat in auctoritate illâ pœnam sensibilem, sed solùm pœnam damni, quæ est carentia divinæ visionis, sicut etiam nomine ignis frequenter in Scripturâ quælibet pœna figurari consuevit.

Ad secundum dicendum quòd inter omnia peccata minimum est originale, eò quòd minimum habet de voluntario; non enim est voluntarium voluntate istius personæ, sed voluntate principii naturæ tantùm. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est; et ideò minor pœna debetur originali quàm veniali. Nec obstat quòd originale non compatitur secum gratiam; privatio enim gratiæ non habet rationem culpæ, sed pœnæ, nisi in quantum ex voluntate est; unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpâ. Similiter etiam non obstat quòd peccato actuali veniali temporalis pœna debetur, quia hoc est per accidens, in quantum decedens in veniali tantam gratiam habet, virtute cujus pœna purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratiâ in aliquo esset, perpetuam pœnam haberet.

Ad tertium dicendum quòd non est eadem ratio de pœnâ sensibili ante mortem et post mortem, quia ante mortem pœna sensibilis consequitur virtutem naturæ agentis; sive sit pœna sensibilis interior, ut febris vel aliquid hujusmodi; sive etiam sensibilis pœna exterior, ut ustio, sive aliquid hujusmodi; sed post mortem nihil aget virtute naturæ, sed secundùm justitiæ divinæ ordinem tantùm; sive in animam separatam, in quam constat quòd ignis naturaliter agere non potest; sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motûs et alterationis corporalis.

Ad quartum dicendum quòd dolor sensibilis respondet delectationi sensibili, quæ est in conversione actualis peccati; concupiscentia autem habitualis, quæ est in originali peccato, delectationem non habet; et ideò dolor sensibilis non respondet ei pro pœnâ.

Ad quintum dicendum quòd corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiæ ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exteriùs agentis in ipsa, quia

post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, præcipuè ad corruptionem inducendam per actionem naturæ, sed erit actio tantùm ad puniendum ex ordine divinæ justitiæ. Unde illa corpora pœnam non patientur quibus pœna sensibilis ex divinâ justitiâ non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum, et ideò impassibilitas in eis erit dos, non autem in pueris.

Articulus ii. — *Utrùm ejusmodi animæ patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt.* — (*Loc. cit., art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ejusmodi animæ patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt; quia, sicut dicit Chrysostomus, hom. 23 in Matth., in damnatis gravior erit pœna quòd visione Dei carebunt, quàm quòd igne inferni cremabuntur. Sed ejusmodi animæ visione divinâ carebunt. Ergo afflictionem spiritualem ex hoc patientur.

2. Præterea, carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest. Sed ejusmodi animæ vellent visionem divinam habere; aliàs voluntas eorum actualiter perversa esset. Ergo cùm eâ careant, videtur quòd et afflictionem patiantur.

3. Præterea, si dicatur quòd non affliguntur, quia sciunt se non per culpam propriam eâ esse privatos, contra: Immunitas à culpâ dolorem pœnæ non minuit, sed auget; non enim si aliquis non propriâ culpâ exhæredatur, vel mutilatur, propter hoc minùs dolet. Ergo etiam quamvis ejusmodi animæ non propriâ culpâ tanto bono priventur, ex hoc earum dolor non tollitur.

4. Præterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad demeritum Adæ. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur præmium vitæ æternæ. Ergo et non baptizati dolorem sustinent ex hoc quòd per demeritum Adæ æternâ vitâ privantur.

5. Præterea, absentari à re amatâ non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eâdem ratione naturaliter eum diligent. Ergo cùm ab eo sint in perpetuum separati, videtur quòd hoc sine dolore pati non possint.

Sed contra, si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpâ, aut de pœnâ. Si de culpâ, cùm à culpâ illâ ulteriùs emundari non possint, dolor ille erit in desperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiæ. Ergo pueri vermem conscientiæ habebunt; et sic non esset eorum pœna mitissima, ut Augustinus dicit. Si autem de pœnâ dolerent, ergo cùm pœna eorum justè à Deo sit, voluntas eorum divinæ justitiæ obviaret; et sic actualiter deformis esset, quod non conceditur. Ergo nullum dolorem sentient.

Præterea, ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur, propter quod Seneca probat, epist. 85, et lib. 2 de Irâ, cap. 6, quòd *perturbatio in sapientem non cadit.* Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quòd talem pœnam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt quòd prædicti pueri nullum dolorem sustinebunt; quia in eis adeò ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt. Quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta, ea non cognoscat quæ saltem ratione investigari possint, et etiam multò plura.

Et ideò alii dicunt quòd in eis est perfecta cognitio eorum quæ naturali rationi subjacent, et cognoscunt Deum, et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient; tamen mitigabitur eorum dolor, in quantum non propriâ voluntate culpam incurrerunt pro quâ damnati sunt. Sed hoc etiam probabile non videtur, quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et præcipuè sine spe recuperationis; unde pœna eorum non esset mitissima. Præterea omninò eâdem ratione quâ dolore sensibili ut exteriùs affligente non punientur, etiam interiorem dolorem non sentient, quia dolor pœnæ delectationi culpæ respondet; unde delectatione remotâ à culpâ originali, omnis dolor ab ejus pœnâ excluditur.

Et ideò alii dicunt quòd cognitionem perfectam habebunt eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et vitâ æternâ se privatos esse cognoscent, et causam quare ab eâ exclusi sunt, nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur; quod qualiter esse possit, videndum est.

Sciendum ergo quòd ex hoc quòd caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectæ rationis; sed tantùm ex hoc quòd caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit; sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quòd non potest volare sicut avis, vel quia non est rex, vel imperator, cùm ei non sit debitum; affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aptitudinem aliquo modo habuit. Dico ergo quòd omnis homo usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur; et ideò si ab hoc deficiant, maximus dolor erit eis, quia amittunt illud quod ipsorum esse possibile fuit. Pueri autem nunquàm fuère proportionati ad hoc quòd vitam æternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturæ, cùm omnem facultatem naturæ excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur. Et ideò nihil omninò dolebunt de carentiâ visionis divinæ; imò magis gaudebunt de hoc quòd participabunt multùm de divinâ bonitate et perfectionibus naturalibus. Nec potest dici quòd fuerunt proportionati ad vitam æternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati vitam æternam consecuti sunt; hoc est enim superexcedentis gratiæ ut aliquis sine actu proprio præmietur. Unde defectus talis gratiæ non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quàm in sapientibus hoc quòd eis multæ gratiæ non fiunt quæ aliis similibus factæ sunt.

Ad primum ergo dicendum quòd in damnatis pro culpâ actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam æternam consequendam; non autem in pueris, ut dictum est; et ideò non est similis ratio de utrisque.

Ad secundum dicendum quòd quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut in 3 Ethic., cap. 4, vel 5, dicitur, tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum ad quæ quis aliquo modo ordinatus est: et si in hâc voluntate deficiant homines, dolent; non autem si deficiant ab illâ voluntate quæ impossibilium est, quæ potiùs *velleitas* quàm *voluntas* debet dici; non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret.

Ad tertium dicendum quòd ad habendum proprium patrimonium, vel membra corporis sui, quilibet est ordinatus; et ideò non est mirum si dolet aliquis de eorum amissione, sive pro culpâ suâ, sive pro alienâ, eis privetur: unde patet quòd ratio non procedit ex simili.

Ad quartum dicendum quòd donum Christi excedit peccatum Adæ, ut ad Rom. 5 dicitur: unde non oportet quòd pueri non baptizati tantùm habeant de malo, quantùm baptizati habent de bono.

Ad quintum dicendum quòd quamvis pueri non baptizati sint separati à Deo quantùm ad illam conjunctionem quæ est per gloriam, non tamen ab eo peni-

tùs sunt separati, imò ei conjunguntur per participationem naturalium bonorum : et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. [Non tamen (1) eo modo gaudebunt quo perperàm intelligebant Pelagiani, vitam illis beatam assignantes, quia nullum eis detrimentum naturæ, nec peccatum originale, agnoscebant. Illorum enim sensus erat quòd ejusmodi parvuli, quamvis absque baptismo decedentes, ab omni prorsùs pœnâ immunes ita essent ac si Adamus non peccâsset; quia peccatum ejus nihil in ipsius posteros, vel in ipsam naturam ex ipsius personâ propagatam, corruptionis intulerat. Et propterea tale gaudium parvulorum non distinguebant ab adultis, nisi quatenùs isti pro bonis operibus actualiter à se factis aliquod singulare præmium reportarent, quod sub nomine regni cœlorum, à quo Christus non baptizatos excludebat, significatum intelligebant. Gaudium autem naturale duntaxat hìc ponitur, quod pœnam damni, vel carentiam visionis beatificæ, non excludit.]

QUÆSTIO II.

(Apud Nicolaium LXXII.)

DE QUALITATE ANIMARUM QUÆ IN PURGATORIO PROPTER PECCATUM ACTUALE, VEL EJUS PŒNAM, EXPIANTUR. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de animabus quæ post hanc vitam propter actualium peccatorum pœnam igne purgatorio expiantur.

Circa quod quæruntur sex : 1° utrùm pœna purgatorii excedat omnem pœnam temporalem hujus vitæ; 2° utrùm illa pœna sit voluntaria; 3° utrùm animæ in purgatorio per dæmones puniantur; 4° utrùm per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam; 5° utrùm ignis purgatorii liberet à reatu pœnæ; 6° utrùm ab illâ pœnâ unus alio citiùs liberetur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm pœna purgatorii excedat omnem pœnam temporalem hujus vitæ.* — (*S. Thom., 4 Sent., dist.* 21, *qu.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœna purgatorii non excedat omnem pœnam temporalem hujus vitæ. Quantò enim aliquid est magis passivum, tantò magis affligitur, si sensum læsionis habeat. Sed corpus est magis passivum quàm anima separata, tum quia habet contrarietatem ad ignem agentem, tum quia habet materiam, quæ est susceptiva qualitatis agentis; quod de animâ dici non potest. Ergo major est pœna quam corpus patitur in hoc mundo, quàm pœna quâ anima purgatur post hanc vitam.

2. Præterea, pœna purgatorii directè ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cùm sint levissima peccata, levissima pœna debetur, si secundùm mensuram delicti sit plagarum modus. Ergo pœna purgatorii est levissima.

3. Præterea, reatus cùm sit effectus culpæ, non intenditur, nisi culpa intendatur. Sed in illo cui jam culpa dimissa est, non potest culpa intendi. Ergo in eo cui culpa mortalis dimissa est, pro quâ non plenè satisfecit, reatus non crescit in morte. Sed in hâc vitâ non erat ei reatus respectu gravissimæ pœnæ. Ergo pœna quam patietur post hanc vitam, non erit ei gravior omni pœnâ istius vitæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone, scilicet 4 de Defunctis, qui est 41 de SS., circ. med., et sup. psal. 37 à princ. : *Ille ignis purgatorii durior erit quàm quidquid in hoc seculo pœnarum aut sentire, aut videre, aut cogitare quis potest.*

Præterea, quantò pœna est universalior, tantò est major. Sed anima separata tota punitur, cùm sit simplex; non autem ita est de corpore. Ergo illa pœna quæ est animæ separatæ, est major omni pœnâ quam corpus patitur.

Respondeo dicendum quòd in purgatorio erit duplex pœna : una damni, in quantum scilicet retardantur à divinâ visione; alia sensùs, secundùm quòd ab igne corporali punientur. Et quantùm ad utrumque pœna purgatorii minima excedit maximam pœnam hujus vitæ. Quantò enim aliquid magis desideratur, tantò ejus absentia est molestior. Et quia affectus quo desideratur summum bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset, nisi aliquid impediret; idcò de retardatione maximè dolent. Similiter etiam cùm dolor non sit læsio, sed læsionis sensus, tantò aliquid magis dolet de aliquo læsivo, quantò magis est sensitivum. Unde læsiones quæ fiunt in locis maximè sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab animâ, ideò si in ipsam animam aliquid læsivum agat, de necessitate oportet quòd maximè affligatur. Quòd autem anima ab igne corporali patiatur, hoc ad præsens supponimus, quia de hoc infra dicetur, dist. 44, quæst. 3, art. 3, quæst. 3. Vide Suppl., qu. 70, art. 3. Et ideò oportet quòd pœna purgatorii, quantùm ad pœnam damni et sensùs, excedat omnem pœnam istius vitæ. Quidam autem assignant rationem ex hoc quòd anima tota punitur, non autem corpus. Sed hoc nihil est, quia sic pœna damnatorum esset mitior post resurrectionem quàm ante, quod falsum est.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis anima sit minùs passiva quàm corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis : et ubi est major passionis sensus, ibi est major dolor, etiamsi sit minor passio.

Ad secundum dicendum quòd acerbitas illius pœnæ non est tantùm ex quantitate peccati, quantùm ex dispositione puniti, quia idem peccatum graviùs punitur ibi quàm hìc; sicut ille qui est melioris complexionis, magis punitur eisdem plagis impositis quàm alius; et tamen judex utrique easdem plagas pro eisdem culpis inferens, justè facit.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II. — *Utrùm illa pœna sit voluntaria.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd illa pœna sit voluntaria, quia illi qui sunt in purgatorio, rectum habent cor. Sed hæc est rectitudo cordis, ut quis voluntatem suam voluntati divinæ conformet, ut Augustinus dicit, conc. 1, in psal. 32, à princ. Ergo cùm Deus velit eos puniri, ipsi illam pœnam voluntariè sustinent.

2. Præterea, omnis sapiens vult illud sine quo non potest pervenire ad finem intentum. Sed illi qui sunt in purgatorio, sciunt se non posse pervenire ad gloriam, nisi priùs puniantur. Ergo volunt puniri.

Sed contra, nullus petit liberari à pœnâ quam voluntariè sustinet. Sed illi qui sunt in purgatorio, petunt liberari, sicut patet per multa quæ in Dialog. Greg., lib. 4, cap. 40 et 65, narrantur. Ergo non sustinent illam pœnam voluntariè.

Respondeo dicendum quòd aliquis dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo voluntate absolutâ; et sic nulla pœna est voluntaria, quia ex hoc est ratio pœnæ quòd voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionatâ; sicut ustio est voluntaria propter sanitatem consequendam. Et sic aliqua pœna potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo quia per pœnam aliquod bonum acquirimus; et sic ipsa voluntas assumit pœnam aliquam, ut patet in satisfactione : vel etiam quia ille libenter eam accipit, et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio. Alio modo quia quamvis per pœnam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine pœnâ ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali; et tunc voluntas non assumit pœnam, et vellet ab eâ liberari; sed eam supportat, et quantùm ad hoc voluntaria dicitur. Et sic pœna purgatorii est voluntaria.

Quidam autem dicunt quòd non est aliquo modo voluntaria, quia sunt ita absorpti pœnis, quòd nesciunt se per pœnam purgari, sed putant se esse

(1) Quæ sequuntur ex proprio penu addidit Nicolaius.

damnatos. Sed hoc est falsum, quia nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III. — *Utrùm animæ in purgatorio per dæmones puniantur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ in purgatorio per dæmones puniantur, quia, sicut infra dicit Magister, 4, dist. 47, in fin., *illos habebunt tortores in pœnis, quos habuerunt incentores in culpâ.* Sed dæmones incitant ad culpam non solùm mortalem, sed etiam venialem, quando aliud non possunt. Ergo etiam in purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

2. Præterea, purgatio à peccatis competit justis et in hâc vitâ et post hanc vitam. Sed in hâc vitâ purgantur per pœnas à diabolo inflictas, sicut patet de Job. Ergo etiam post hanc vitam punientur à dæmonibus purgandi.

Sed contra, injustum est ut qui de aliquo triumphavit, ei subjiciatur post triumphum. Sed illi qui sunt in purgatorio, de dæmonibus triumphaverunt, sine peccato mortali decedentes. Ergo non subjicientur eis puniendi per eos.

Respondeo dicendum quòd sicut post diem judicii divina justitia succendet ignem quo damnati in perpetuum punientur, ita etiam nunc solâ justitiâ divinâ electi post hanc vitam purgantur, non ministerio dæmonum, quorum victores extiterunt, nec ministerio Angelorum, qui cives suos non tam vehementer affligerent. Sed tamen possibile est quòd eos ad loca pœnarum deducant: et etiam ipsi dæmones, qui de pœnis hominum lætantur, eos comitantur, et assistunt purgandis, tum ut eorum pœnis satientur, tum ut in eorum exitu à corpore aliquid suum ibi reperiant. In hoc autem seculo, quando adhuc locus pugnæ est, puniuntur homines et à malis angelis, sicut ab hostibus, ut patet de Job; et à bonis, sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris angelo percutiente emarcuit, Gen. 32. Et hoc etiam expressè Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, 18, quòd boni angeli interdùm puniunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrùm per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd per pœnam purgatorii non expietur peccatum veniale quoad culpam, quia super illud 1 Joan. 5: *Est peccatum ad mortem*, etc., dicit Glossa (interl. Gregor., lib. 16 Moral., c. 28): *Quod in hâc vitâ non corrigitur, frustrà post mortem ejus venia postulatur.* Ergo nullum peccatum post hanc vitam quoad culpam dimittitur.

2. Præterea, ejusdem est labi in peccatum, et à peccato liberari. Sed anima post mortem non potest peccare venialiter. Ergo nec à peccato veniali absolvi.

3. Præterea, Gregorius dicit, lib. 4 Dialog., cap. 39, à princ., quòd talis in judicio quisque futurus est, qualis de corpore exivit, quia *lignum ubi ceciderit, ibi erit*, Eccl. 11, 3. Si ergo aliquis ex hâc vitâ cum veniali exit, in judicio cum veniali erit; et ita per purgatorium non expiatur aliquis à culpâ veniali.

4. Præterea, supra dictum est, Suppl. quæst. 2, art. 3, quòd culpa actualis non deletur nisi per contritionem. Sed post hanc vitam non erit contritio, quæ est actus meritorius, quia tunc non erit meritum, neque demeritum; cùm, secundùm Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 4, in fin., *hoc sit hominibus mors, quod angelis casus.* Ergo post hanc vitam non dimittitur in purgatorio veniale quoad culpam.

5. Præterea, veniale non est in nobis nisi ratione fomitis. Unde in primo statu Adam venialiter non peccâsset, ut in 2 libro dictum est, dist. 21, quæst. 2, art. 3. Sed post hanc vitam in purgatorio non erit sensualitas, fomite corrupto in animâ separatâ; quia fomes dicitur lex carnis, Rom. 7. Ergo non erit ibi venialis culpa; et ita non potest expiari per purgatorium ignem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 Dialog., cap. 39, et Augustinus (alius auctor) de verâ et falsâ Pœnitentiâ, cap. 4, à princ., et cap. 18), quòd quædam culpæ leves in futuro remittuntur. Nec potest intelligi quoad pœnam; quia sic omnes culpæ quantùmcumque graves, quantùm ad reatum pœnæ, per ignem purgatorium expiantur. Ergo venialia quantùm ad culpam purgantur per ignem purgatorium.

Præterea, 1 Corinth. 3, per lignum, fenum et stipulam, venialia intelliguntur, ut dictum est 4, dist. 21, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, et 1-2, quæst. 89, art. 2. Sed lignum, fenum et stipula per purgatorium consumuntur. Ergo ipsæ veniales culpæ post hanc vitam remittuntur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quòd post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quoad culpam: et si cum mortali culpâ quis decedat, damnatur, et remissionis non est capax; non autem potest esse quòd cum veniali decedat sine mortali, quia ipsa gratia finalis culpam purgat venialem; veniale enim peccatum contingit ex hoc quòd aliquis Christum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentiæ corruptione contingit. Unde si gratia omninò concupiscentiæ corruptionem vincat, sicut in B. Virgine fuit, non manet aliquis locus veniali. Et ita cùm in morte omninò diminuatur, et annihiletur ista concupiscentia, potentiæ animæ totaliter gratiæ subjiciuntur, et veniale expellitur.

Sed hæc opinio frivola est et in se et in causâ suâ. In se quidem, quia dictis sanctorum et Evangelii adversatur, quæ non possunt exponi de remissione venialium quantùm ad pœnam, ut Magister in litterâ dicit, 4, dist. 21, quia sic tam levia quàm gravia in futuro dimittuntur. Gregorius autem, loc. cit., leves culpas tantùm post hanc vitam remitti perhibet. Nec sufficit quod dicunt, quòd hoc dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis nos passuros, quia remissio pœnæ magis aufert gravitatem pœnarum quàm ponat. Quantùm ad causam autem, frivola apparet, quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitæ, non aufert concupiscentiæ corruptionem, vel diminuit quantùm ad radicem, sed quantùm ad actum, sicut patet de illis qui graviter infirmantur: nec iterùm tranquillat potentias animæ, ut eas gratiæ subjiciat, quia tranquillitas potentiarum, et subjectio earum, ad gratiam est, quando inferiores vires obediunt superioribus, quæ legi Dei condelectantur; quod in statu illo esse non potest, cùm actus utrarumque impediatur, nisi tranquillitas dicatur privatio pugnæ, sicut in dormientibus accidit; nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere, aut vires animæ tranquillare, aut eas gratiæ subdere. Et præterea dato quòd concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille, et vires animæ subderet gratiæ, adhuc hoc non sufficeret ad purgationem culpæ venialis jam commissæ, quamvis sufficeret ad vitationem futuræ, quia culpa actualis, etiam venialis, non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut supra dictum est, 4, dist. 17, quæst. 2, art. 2, quæst. 3, et Suppl. quæst. 2, art. 3, quantùmcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque quòd aliquis dormiens moritur, in gratiâ existens, qui cum veniali obdormivit. Et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem. Nec potest dici, ut dicunt, quòd si non pœnituit actu vel proposito, in generali vel speciali, sit versum in mortale, propter hoc quòd *veniale fit mortale, dùm placet;* quia non quælibet placentia peccati venialis facit peccatum mortale (aliàs omne veniale esset mortale, quia quodlibet veniale placet, cùm sit voluntarium), sed talis placentia, quæ ad fruitionem spectat, in quâ omnis humana perversitas consistit, dùm rebus utendis fruimur, ut Augustinus dicit, lib. 10 de Trinit., cap. 10, à princ. Et sic placentia illa quæ facit peccatum mortale, est actualis placentia, quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quòd aliquis postquàm veniale peccatum commisit, nihil actualiter

cogitet de peccato vel dimittendo, vel tenendo; sed cogitet fortè quòd triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, et in hâc cogitatione obdormiat, et moriatur.

Unde patet quòd hæc opinio omninò irrationalis est. Et ideò cum aliis dicendum quòd culpa venialis in eo qui cum gratiâ decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium; quia pœna illa aliqualiter voluntaria, virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem, quæ simul cum gratiâ stare potest.

Ad primum ergo dicendum quòd Glossa loquitur de peccato mortali.

Vel dicendum quòd quamvis in hâc vitâ non corrigatur in se, corrigitur tamen in merito, quia hìc homo meruit ut ibi illa pœna sit meritoria sibi.

Ad secundum dicendum quòd peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in animâ separatâ in purgatorio existente non erit, et ideò non poterit peccare venialiter. Sed remissio culpæ venialis est ex voluntate gratiâ informatâ, quæ in purgatorio erit in animâ separatâ. Et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd venialia non variant statum hominis, quia neque tollunt neque diminuunt charitatem, secundùm quam mensuratur quantitas gratuitæ bonitatis animæ. Et ideò per hoc quòd venialia dimittuntur, vel committuntur, talis manet anima qualis priùs.

Ad quartum dicendum quòd post hanc vitam non potest esse meritum respectu præmii essentialis, sed respectu alicujus accidentalis potest esse, quamdiù manet homo in statu viæ aliquo modo. Et ideò in purgatorio potest esse actus meritorius quantùm ad remissionem culpæ venialis.

Ad quintum dicendum quòd quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente consequitur; et ideò etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

Articulus v. — *Utrùm ignis purgatorius liberet à reatu pœnæ.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignis purgatorius non liberet à reatu pœnæ. Omnis enim purgatio respicit fœditatem. Sed pœna non importat aliquam fœditatem. Ergo ignis purgatorius non liberat à pœnâ.

2. Præterea, contrarium non purgatur nisi per suum contrarium. Sed pœna non contrariatur pœnæ. Ergo per pœnam purgatorii non purgatur aliquis à reatu pœnæ.

3. Præterea, 1 Corinth. 3, super illud: *Salvus erit, sic tamen*, etc., dicit Glossa: *Ignis iste est tentatio tribulationis, de quâ scriptum est: Vasa figuli probat fornax*, etc., Eccli. 27, 6. Ergo homo expiatur ab omni pœnâ per pœnas hujus mundi, saltem per mortem, quæ est maxima pœnarum, et non per purgatorium ignem.

Sed contra est quòd pœna purgatorii est gravior quàm pœna quælibet hujus mundi, ut supra dictum est, art. 3, huj. quæst. Sed per pœnam satisfactoriam, quam aliquis in hâc vitâ sustinet, expiatur à debito pœnæ. Ergo multò fortiùs per pœnam purgatorii.

Respondeo dicendum quòd quicumque est debitor, alicujus per hoc à debito absolvitur quòd debitum solvit. Et quia reatus nihil est aliud quàm debitum pœnæ, per hoc quòd aliquis pœnam sustinet quam debebat, à reatu absolvitur; et secundùm hoc pœna purgatorii à reatu purgat.

Ad primum ergo dicendum quòd reatus quamvis non importet fœditatem, quantùm in se est, tamen habet ordinem ad fœditatem ex causâ suâ.

Ad secundum dicendum quòd pœna quamvis non contrarietur pœnæ, tamen contrariatur reatui ad pœnam, quia ex hoc manet obligatio ad pœnam quòd pœnam non sustinuit quam debebat.

Ad tertium dicendum quòd in eisdem verbis sacræ Scripturæ latet multiplex intellectus: unde ignis ille potest intelligi et tribulatio præsens et pœna sequens; et per utramque venialia purgari possunt. Sed quòd mors naturalis ad hoc non sufficiat, supra dictum est, 4, dist. 20, quæst. 1, art. 1, quæst. 3, ad 3.

Articulus vi. — *Utrùm ab illâ pœnâ unus liberetur alio citiùs.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ab illâ pœnâ unus non liberetur alio citiùs. Quantò enim gravior est culpa, et major reatus, tantò acerbior pœna imponitur in purgatorio. Sed quæ est proportio pœnæ acerbioris ad culpam graviorem, eadem est proportio pœnæ levioris ad culpam leviorem. Ergo ita citò liberatur unus à pœnâ illâ, sicut alius.

2. Præterea, inæqualibus meritis redduntur æquales retributiones et in cœlo et in inferno, quantùm ad durationem. Ergo videtur similiter esse in purgatorio.

Sed contra est similitudo Apostoli, qui differentias venialium per lignum, fenum et stipulam, significavit, 1 Cor. 3. Sed constat quòd lignum diutiùs manet in igne quàm fenum et stipula. Ergo unum peccatum veniale diutiùs punitur in purgatorio quàm aliud.

Respondeo dicendum quòd quædam venialia sunt majoris adhærentiæ quàm alia, secundùm quòd affectus magis ad ea inclinatur, et fortiùs in eis figitur. Et quia ea quæ sunt majoris adhærentiæ, tardiùs purgantur, ideò quidam in purgatorio diutiùs quàm alii torquentur, secundùm quòd affectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

Ad primum ergo dicendum quòd acerbitas pœnæ propriè respondet quantitati culpæ; sed diuturnitas respondet radicationi culpæ in subjecto: unde potest contingere quòd aliquis diutiùs moretur qui minùs affligitur, et è converso.

Ad secundum dicendum quòd peccatum mortale, cui debetur supplicium inferni, et charitas, cui debetur præmium paradisi, post hanc vitam radicantur immobiliter in subjecto; et ideò quantùm ad omnes est eadem diuturnitas utrobique. Secùs autem est de peccato veniali, quod in purgatorio punitur, ut ex dictis patet, art. 6 huj. quæst. (1)

[Cæterùm quòd sit ignis propriè dictus vera purgatorii pœna, ut supponitur ex prædictis, patet apertè satis ex Latinorum et Græcorum locutione uniformi, priusquàm in dubium ac disceptationem ejus veritas vocaretur. Inter Latinos enim Augustinus, in ps. 37: *In hâc vitâ me purges, et talem reddas cui emendatorio igne non sit opus*: et lib. 50 Homiliarum, hom. 16: *Qui temporalibus pœnis digna gesserunt, per ignem quemdam purgatorium transibunt*; ut et lib. 2 de Genesi contra Manich., cap. 20: *Qui agrum suum non coluerit, et spinis eum opprimi permiserit, vel ignem purgationis, vel pœnam æternam, post hanc vitam habebit.* Ambrosius in psal. 118, conc. 3: *Hìc* (seu in præsenti vitâ) *purgatus necesse habet illic purificari* (scilicet post hanc vitam) *ut unusquisque nostrûm ustus romphæâ illâ flammeâ, non exustus, introgressus in illam paradisi amœnitatem gratias agat Deo*, etc. Non refert quòd post consummationem seculi hoc futurum indicat, quia si qui reperiantur eo tempore purgatione indigentes, per ignem purgabuntur, quem symbolicè per flammeam romphæam, seu flammeum gladium in vestibulo paradisi terrestris collocatum designat; idem de illis quâdam proportione subintelligi debet qui post consummationem vitæ suæ purgatione opus habent, ut ad æternam vitam et gloriam subinde admittantur, quam ante judicium universale, vel consummationem sæculi, percipiunt, ex Ambrosii mente, qui eâ digni sunt habiti; cùm de Anacholio dicat, lib. 3 Epistolarum, epist. 22 (vel, ut alii citant, lib. 7, epist. 39), quòd *jam æternæ Jerusalem possessor videt facie ad faciem*; unde purgantem ignem statim post consummationem vitæ in

(1) Quæ sequuntur addit Nicolaius.

purgandis agnoscit. Hieronymus etiam peccatorum christianorum opera *igne probanda et purganda*, in Isaiam significat, purgatorium insinuans, quod in æternum cruciandis opponit. Similiter et Gregorius, lib. 4 Dialogorum, cap. 39 : *De levibus quibusdam culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est.* Bernardus quoque inter hæreticorum sui temporis qui se *apostolicos* jactitabant (quamvis *apostatici* dici veriùs possent), sacrilegos errores ponit, serm. 66 in Cant., quòd *non crederent ignem purgatorium restare post mortem*, etc. Sed inter Græcos Basilius, in Isa. cap. 9, peccatum quod in confessione detectum est, arefacto comparat feno, et tale ait esse *quod facilè devoret purgatorius ignis.* Gregorius Nyssenus ejus frater, in Orat. pro mortuis, quòd *post egressum à corpore nemo particeps Divinitatis fieri potest, nisi maculas ejus purgatorius ignis abstulerit.* Gregorius Nazianzenus, orat. de Baptismo (seu in sancta lumina), quòd inter plura quæ animam purgare possunt baptismata *baptismus ignis* est ultimus, per quem animæ recedentes à corporibus in alio seculo purgabuntur. Theodoretus, in Scholiis græcis ad Corinth. 1, cap. 3, (ex quo refert S. Thomas in opusc. contra Græcos, et Gagnæus ibi; sed in Theodoreti commentariis nunc non habetur) : *Ignem purgatorium credimus, in quo animæ defunctorum probantur, et sicut aurum in conflatorio purgantur*, etc. Eusebius etiam Emyssenus (ut vult Bellarminus, juxta Perronium Encherius), hom. 3 Epiphaniæ, ait quòd *qui temporalibus pœnis digna gesserunt, per fluvium igneum post hanc vitam transibunt*, etc. Hinc et iidem ferè omnes (August., in psal. 37; Hier., in Amos 4, et Matth. 3; Basilius, lib. de Spirit. sanct., cap. 15; et Gregor., 4 Dialog., cap. 39) nunc locum illum Luc. 3 : *Baptizabit vos in Spiritu sancto et igni*, nunc illum 1 Corinth. 3 : *Salvus erit quasi per ignem*, sic explicant, ut, præter quasdam quas adjiciunt interpretationes, *ignem purgatorii* utrobique significari velint. Cùm ergo verba Patrum, et potissimùm verba Scripturæ, in quantum fieri potest, proprio sensu intelligi debeant, quando nihil metaphoricè sumi cogit, et alioquin proprium sit maximè ignis ut purgativus esse possit, hinc verus ignis purgatorius, et non metaphoricus tantùm putandus est; sicut et de igne inferni suo loco dicetur.]

ARTICULI DUO.

DE PURGATORIO.

(Ex editione Patavinâ an. 1712.)

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm purgatorium sit post hanc vitam.*— (*S. Th.*, 4, *dist.* 21, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd purgatorium non sit post hanc vitam. Apoc. enim 14, 13, dicitur : *Beati mortui qui in Domino moriuntur. Amodò jam dicit Spiritus ut requiescant à laboribus suis.* Ergo his qui in Domino moriuntur, non manet aliquis purgatorius labor post hanc vitam, nec illis qui non in Domino moriuntur, quia illi purgari non possunt. Ergo purgatorium post hanc vitam non est.

2. Præterea, sicut se habet charitas ad præmium æternum, ita peccatum mortale ad supplicium æternum. Sed decedentes in peccato mortali statim ad supplicium æternum deportantur. Ergo decedentes in charitate statim ad præmium vadunt; et ita non manet eis aliquod purgatorium post hanc vitam.

3. Præterea, Deus qui est summè misericors, pronior est ad præmiandum bona quàm ad puniendum mala. Sed sicut illi qui sunt in statu charitatis, faciunt aliqua mala quæ non sunt digna supplicio æterno; ita illi qui sunt in peccato mortali, interdùm faciunt aliqua bona ex genere, quæ non sunt digna præmio æterno. Ergo cùm illa bona non præmientur in damnatis post hanc vitam, nec illa mala debent post hanc vitam puniri; et sic idem quod priùs.

Sed contra, 2 Machab. 12, 46, dicitur : *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut à peccatis solvantur.* Sed pro defunctis qui sunt in paradiso, non est orandum, quia illi nullo indigent, nec iterùm pro illis qui sunt in inferno, quia illi à peccatis solvi non possunt. Ergo post hanc vitam sunt aliqui à peccatis nondùm absoluti, qui solvi possunt : et tales charitatem habent, sine quâ non fit peccatorum remissio; quia *universa delicta operit charitas*, Proverb. 10, 12; unde ad mortem æternam non devenient, quia *qui vivit, et credit in me, non morietur in æternum*, Joan. 11, 26; nec ad gloriam inducentur nisi purgati, quia nihil immundum ad illam perveniet, ut patet Apocal. ult. Ergo aliqua purgatio restat post hanc vitam.

Præterea, Gregorius Nyssenus dicit (æquivalenter in orat. de iis qui in fide dorm., à med.) : *Si aliquis Christo amico consentiens, in hâc vitâ purgare peccata minùs potuerit, post transitum hunc per purgatorii ignis conflationem expeditur.* Ergo post hanc vitam restat aliqua purgatio.

Respondeo dicendum quòd ex illis quæ supra determinata sunt 4, dist. 14, quæst. 2, art. 1, quæst. 2 et 3, et 3 part., quæst. 86, art. 4 et 5, et Suppl. quæst. 12, art. 1, satis potest constare, purgatorium esse post hanc vitam. Si enim per contritionem deletâ culpâ, non tollitur ex toto reatus pœnæ, nec etiam semper venialia, dimissis mortalibus, tolluntur, et justitia hoc exigit ut peccatum per pœnam debitam ordinetur, oportet quòd ille qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur. Et ideò illi qui purgatorium negant, contra divinam justitiam loquuntur. Et propter hoc erroneum est, et à fide alienum. Unde Gregorius Nyssenus post prædicta verba subjungit : *Hoc prædicamus, dogma veritatis servantes; et ita credimus : hoc etiam universalis Ecclesia tenet, pro defunctis exorans, ut à peccatis solvantur.* Quod non potest nisi de illis qui sunt in purgatorio, intelligi. Ecclesiæ autem auctoritati quicumque resistit, hæresim incurrit.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum, et non de labore passionis ad purgandum.

Ad secundum dicendum quòd malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit; sed bonum ex unâ causâ perfectâ consurgit, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 22. Et ideò quilibet defectus impedit à perfectione boni; sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali, quia nunquàm est malum sine aliquo bono. Et ideò peccatum veniale impedit habentem charitatem ne ad perfectum bonum deveniat, scilicet vitam æternam, quamdiù purgatur; sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum adjunctum, quominùs statim ad ultimum malorum perducat.

Ad tertium dicendum quòd ille qui in peccatum mortale incidit, omnia bona anteacta mortificat; et quæ in peccato mortali existens facit, mortua sunt; quia ipse Deum offendens omnia bona meretur amittere, quæ à Deo habet. Unde ei qui in peccato mortali decedit, non manet aliquod præmium post hanc vitam; sicut manet aliquando pœna ei qui in charitate decedit, quæ non semper delet omne malum quod invenit, sed solùm hoc quod est sibi contrarium.

ARTICULUS II. — *Utrùm sit idem locus quò animæ purgantur, et quò damnati puniuntur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit idem locus quò animæ purgantur, et quò damnati puniuntur, quia pœna damnatorum est æterna, ut dicitur Matth. 25, 46 : *Ibunt hi in ignem æternum.* Sed purgatorius ignis est temporalis, ut supra Magister dicit, 4, dist. 21. Ergo non simul puniuntur hi et illi eodem igne; et sic oportet loca esse distincta.

2. Præterea, pœna inferni nominatur pluribus nominibus, ut in psal. 10, *ignis, sulphur et spiritus procellarum*, etc. Sed pœna purgatorii non nisi uno no-

mine nominatur, scilicet ignis. Ergo non eodem igne et eodem loco puniuntur.

3. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit, lib. 2 de Sacram., part. 16, cap. 4, in med. : *Probabile est quòd in his locis puniuntur in quibus commiserunt culpam.* Gregorius etiam in Dialogis narrat, lib. 4, cap. 40, quòd Germanus, episcopus Capuanus, Paschasium qui in balneis purgabatur, invenit. Ergo in loco inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

Sed contra est quod Gregorius dicit (id hab. August., lib. 1 de Civit. Dei, cap. 8, ad fin.) quòd *sicut sub eodem igne aurum rutilat, et palea fumat; ita sub eodem igne peccator crematur, et electus purgatur.* Ergo idem est ignis purgatorii et inferni; et sic in eodem loco sunt.

Præterea, sancti patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori quàm sit locus in quo nunc purgantur animæ post mortem, quia non erat ibi aliqua pœna sensibilis. Sed locus ille erat conjunctus inferno, vel idem quod infernus; aliàs Christus ad limbum descendens non diceretur ad inferos descendisse. Ergo et purgatorium est in eodem loco, vel juxta infernum.

Respondeo dicendum quòd de loco purgatorii non invenitur aliquid expressè determinatum in Scripturâ, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci. Tamen probabiliter, et secundùm quòd consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factæ multis, locus purgatorii est duplex. Unus secundùm legem communem; et sic locus purgatorii est locus inferior, inferno conjunctus; ita quòd idem sit ignis qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in purgatorio purgat, quamvis damnati, secundùm quòd sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sint. Alius est locus purgatorii secundùm dispensationem; et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum pœna innotescens per suffragia Ecclesiæ mitigaretur. Quidam tamen dicunt quòd secundùm legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat. Quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quæ in diversis locis commisit. Quidam verò dicunt quòd puniuntur supra nos, secundùm legem communem, quia sunt medii inter nos et Deum, quantùm ad statum. Sed hoc nihil est, quia non puniuntur pro eo quòd supra nos sunt, sed pro eo quòd est infimum in eis, scilicet peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd ignis purgatorius est æternus quantùm ad substantiam, sed temporalis quantùm ad effectum purgationis.

Ad secundum dicendum quòd pœna inferni est ad affligendum; et ideò nominatur ab omnibus illis quæ hìc nos affligere consueverunt. Sed pœna purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati; et ideò sola pœna ignis purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare et consumere.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit secundùm dispensationem specialem, et non secundùm legem communem.

SUMMÆ THEOLOGICÆ S. THOMÆ AQUINATIS FINIS.

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS
Dissertatio,

DE SUMMA THEOLOGICA, GENUINO CERTISSIMOQUE SANCTI THOMÆ AQUINATIS OPERE, ADVERSUS JOANNEM LAUNOIUM, ET PETRUM DE ALVA, ET ASTORGA; DEQUE SUPPLEMENTO TERTIÆ PARTIS, AC ETIAM TEMPORE QUO IDEM OPUS ELUCUBRAVIT AQUINAS; EJUSQUE VERSIONE GRÆCA, ARMENICA, ALIISQUE.

CAPUT PRIMUM. — *Imperita Joannis Launoii censura. Natalis Alexandri et Jacobi Echardi apologetica scripta. Aquinati Summam Theologiæ adjudicant Ptolomæus de Lucâ, et Bartholomæus Logotheta, protonotarius regni Siciliæ.*

1. Præstantissimum *Theologiæ Summæ* opus, quod Angelico præceptori maximam apud omnes christiani orbis Academias, omnesque sacræ Theologiæ addictos viros, auctoritatem conciliavit, veluti dubium fœtum (quis crederet?) habuerunt nonnulli, plagioque manifesto ex parte defloratum ex aliorum lucubrationibus putàrunt alii. Joannes Launoius, sacræ Facultatis Parisiensis magister, socius Navarricus, opusculum Parisiis edidit, anno 1675, inscriptum : *Veneranda Romanæ Ecclesiæ circa Simoniam traditio,* apud viduam Edmundi Martini in-8, ubi cap. 57, in observatione octavâ sententiam ac verba divi Thomæ allegaturus : *Beatus Thomas*, inquit, *vel alius qui sub illius nomine.* Tum mentem suam, criticumque judicium prodit : *Porrò autem*, inquiens, *dixi* (*beatus Thomas, vel alius qui sub ejus nomine*), *quia ut id dicerem, effecit Clemens papa VI, in sermone, quem de beato Thomâ recens numero cœlitum adscripto habuit.* Petrus Rogerius (postea Clemens VI, electus Avenione die 7 maii anni 1342, eodemque anno redimitus coronâ in ædibus sacris Fratrum Prædicatorum Avenionensium die 19 ejusdem maii), in ipsâ solemni sacræ apotheosis die sermonem habuit de laudibus beati Thomæ, coram Joanne XXI, dicto XXII, anno 1323, mense julio. Incipit hic sermo : *Vir Dei es tu,* etc., quo et nos hactenùs usi sumus, genuina Aquinatis opera recensentes, ac vindicantes in superioribus dissertationibus.

Eo in sermone *Summam Theologicam Tripartitam* à Rogerio prætermissam existimavit Launoius; indeque argumenta promit, quæ sequuntur, ut opus illud in dubium revocet. 1° « Quomodò, inquit, opus tam grande, si beati « Thomæ fœtus est, fugere potuit Clementis diligentiam, qui « sibi sumpsit, doctorem sanctum à librorum, quos edidit « multitudine laudare? Quomodò tam insigne opus prætermisisset, qui tot minuta opuscula recenset? 2° Deinde « Clemens Parisiensis erat theologus, beato Thomæ ætate « suppar, et forsan natus antequàm Thomas de vitâ decederet; et eam ob causam facilè nôsse potuit, quæ Thomas « opera conscripserat, et cum primis *Summam Tripartitam*, « quæ ab eo sub extremo vitæ tempore edita fuisset. « 3° Tum credibile non est, Clementem usque adeò accuratum librorum Thomæ texuisse catalogum inconsultis Dominicanis, à quibus quin adjutus fuerit vix dubitari potest. « Omisissentne *Summam*, si hæc inter opera illius tunc exstitisset? 4° Postremò, non memini legere me, fuisse, qui « tunc Clementem de imperfecto librorum Thomæ catalogo « accusaverit. Accusatus esset sine dubio, quia intoleranda « fuisset Clementis negligentia. 5° Non me latet, in Præfatione librorum Durandi super Sententias, *Summæ* mentionem fieri, eamque citari. Sed non me quoque latet, Durandi *in Sententias*, esse scripta duo, quæ exstant in bibliothecâ cœnobii Sancti Victoris ad Lutetiam. In scripto « priori nulla est præfatio; in posteriori est præfatio, quæ « alterius esse potest, quàm Durandi, cùm ex aliis, tum ex « eo quoque, quòd illis scriptis *Summæ* nominatim meminerit nusquàm, etiamsi Thomæ placita passim refellat. Deinde, si Durandi esset, diceretur verisimiliter, unum vel « plures fuisse, qui statim atque Thomas in sanctorum numerum relatus est, *Summam* ex variis beati Thomæ commentariis jam confecerant, cùm Durandus præfationem « posteriori scripto adtexuit; Durandus verò relationi Thomæ in sanctorum numerum annis X supervixit. »

Ex silentio, quod Petrum Rogerium, postea Clementem VI, tenuisse putat, colligit Launoius *Theologicam Summam*, quæ sancto Thomæ attribuitur, nondùm anni 1323, mense julio, quo laudatum Rogerius habuit sermonem, prodiisse in lucem; conjectatque vir, ingenio suo genioque indulgens, intra decennium fortassè, quod sancti doctoris apo-

theosim secutum est, opus illud ab uno vel pluribus consodalibus ex variis ab eodem elucubratis commentariis congestum, consarcinatumque fuisse. Addit verò oblationem, pro germano Thomæ fœtu habiturum se *Tripartitam Summam*, si vetustior Clemente VI, et ante an. 1323 afferatur scriptor, qui operum Thomæ catalogum texens, *Summam* ei adscripserit : « Cæterùm, inquiens, si vetustior Clemente scriptor « operum Thomæ catalogum composuit, eique Summam in« didit, illi potiùs quàm Clementi assentiar. »

2. Id ultrò offerenti Launoio satis ut faceret, sibi munus adsumpsit Natalis Alexander, anno 1675, mense junio, novus tunc renuntiatus Parisiensis doctor, edito opusculo, quod inscribitur : *Summa sancti Thomæ vindicata, et eidem Angelico doctori asserta, contra præposteram Joannis Launoii Parisiensis theologi dubitationem; item contra Launoianas circa simoniam observationes animadversio;* Parisiis, typis Andreæ, Cramoisy 1675, in-8. Omnium plausu exceptæ doctissimi viri vindiciæ fuerunt. Auctor Dissertationis *Launoianæ*, quæ tomo 4 operum Launoii habetur, refert parte 3, « Responsionem » ipsius Launoii ad Alexandri opusculum « ad « calcem penè perductam fuisse, et prelo committi cœptam, « cùm repentè morbo correptus, » ille, vitâ mortali migravit die 10 martii 1678. An hæc responsio partem duntaxat illam opusculi ab Alexandro concinnati impeteret, in quâ *Annatas*, ut vocant, labe simoniæ purgandas vir doctus susceperat; an alteram etiam partem, quæ *Summam Theologicam* Aquinati vindicabat, non constat. Opusculi sui exemplaria à longo tempore distracta cùm essent, pretium operæ existimavit clarissimus auctor, illud ipsum *in novam formam redactum, emendatum, novis etiam auctum observationibus, selectis dissertationibus in Historiam ecclesiasticam XIII seculi, quo floruit Thomas, et quartidecimi quo in sanctorum cœtum relatus est, inserere, ut ad posteros facilius transmitteretur*. Prodierunt Dissertationes illæ Parisiis, typis Antonii Dezallier anno 1684 et 1687, in-8, et 1699, et 1714, in-fol., itemque postea in Italiâ Venetiis, et Lucæ, eâdem formâ.

Novam solidissimam, omnibusque numeris absolutam molitus est apologiam Jacobus Echardus, quam inscripsit : *Sancti Thomæ Summa suo auctori vindicata*. Parisiis prodiit opus anno 1708, in-8, apud Joan. Baptistam Delespine. Launoii dubia vocat ad examen sectione 3, § 1, eademque luculentissimis argumentis depellit. Hanc egregii operis partem, novis documentis auctam, inseruit auctor tomo primo scriptorum Ordinis Prædicatorum, qui Parisiis typis J. B. Christophori Ballard, et Nicolai Simart lucem vidit anno 1718, in Elogio sancti Thomæ. Tam amplâ verò testium Clemente VI antiquiorum fide, et auctoritate rem pertractat Alexander; tot alia plura peremptoria monumenta, ex vetustis auctoribus, et manuscriptis codicibus desumpta, addidit Echardus, ac omnia peragit diligentissimâ crisi; ut sententiam dubio prorsùs omni *pro oblatâ* mutaret, ejuraretque pollicitatione Launoius.

Muneris etiam mei ratio postulat, ut ejusdem doctoris Parisiensis dubia et ego pro virili discutiam; eademque probatissimis testibus, et argumentis validissimis elidam. Si nova proferre non liceat, dabo vetera meliore fortassè collocata ordine, novisque animadversionibus illustrata ac munita. Illud verò mihi probandum assumo, *Theologicam Summam*, velut opus germanissimum Aquinatis, tum decennio illo, quod sacram ejus apotheosim anno 1323 peractam secutum est, laudatam celebratamque fuisse; tum etiam longè ante sermonem à Petro Rogerio in ipsis canonizationis solemniis habitum, eidem Thomæ abs scriptoribus synchronis supparibusque tributam, et in codicibus ætate illâ manu exaratis nomine ejus inscriptam.

3. Primus adest luculentissimus testis, Ptolomæus Lucensis. Divo Thomæ mortalem vitam agenti familiarissimus ipse fuit; testaturque libro 23 Hist. eccles., capite 8, ubi refert Aquinatis obitum, *suam sæpè confessionem se audivisse, et cum ipso multo tempore conversatum esse in familiari ministerio*. Probatiorem testem vel ipse Launoius non exoptabit. Ad ipsam ecclesiasticam Historiam, libris 24 comprehensam, quod attinet; perduxit eam auctor vel ad annum 1295, ad ipsam usque Bonifacii VIII summi Pontificis electionem, vel ut summum ad annum 1313, plurium codicum manu exaratorum fide. Priorem de fine Historiæ ab Ptolomæo nostro adornatæ sententiam confirmat Jacobus Echardus; alteramque præferre videtur Ludovicus Antonius Muratorius in amplissimâ scriptorum Italiæ collectione tomo 11, fide adhibitâ codicis Patavini optimæ notæ. Hinc verò, quæ in aliquibus Mss. additamenta occurrunt ad annum 1336 vel 1342, auctorem non habent Ptolomæum. Utut sese res habeat, Chronicon adest, quod ante Aquinatis apotheosim, habitumque à Petro Rogerio sermonem concinnatum fuit. Anno denùm circiter 1322 vitâ illum migrâsse, Echardus conjectat; adhuc ipsum egisse vitam anno 1325, ex monumentis ecclesiæ Torcellanæ, cui præfuit episcopus, satis patefactum legitur in ejusdem ecclesiæ tabulis apud Ughellum in Italiâ Sacrâ, tomo 5 Venetæ editionis anni 1720. Sed ipsum jam anno 1327 vitâ functum, colligitur ex successione Bartholomæi de Piscialis, quam refert Ughellus ad annum 1328, *quo anno*, ait, *die 28 mensis februarii sacro collegio solvit subsidium;* nimirùm inter decennium, quod apotheosim Thomæ secutum est.

Probatissimi testis, omni majoris exceptione, jam accipe testimonium, quod ipse perhibet libro 22 Historiæ, capite 39 : « Hujus pontificis, (Clementis IV, qui à die 5 februarii « anni 1265 tenuit sedem ad diem 29 octobris anni 1268) « tempore, dictus doctor scripsit *Summam* quam *in tres* « *partes* divisit, videlicet *Naturalem*, quia ibi definivit de « naturis rerum, et primò de divinâ essentiâ, et secundò « de rebus creatis. *Secundam partem* vocat *Moralem*, quam « divisit in *duo volumina*. Unum volumen accepit in univer« salibus materiis, quæ *Prima Secundæ* vocatur respectu « philosophiæ (al. scientiæ) moralis. Alia verò pars princi« pales materias continet omnium virtutum et vitiorum, tota « fundata et ornata philosophorum dictis, et rationibus, ac « doctorum sacrorum auctoritatibus, quam *Secundam Se*« *cundæ* respectu ejusdem materiæ appellamus. *Tertia* « autem pars *Summæ*, quæ est *quartum volumen*, sacra« mentalis vocatur, quia in eâ de Sacramentis agitur, et in« carnatione Verbi; et *ultima pars* dicitur, quia ultimò facta, « sive quia finis est aliarum. » Launoii votis cumulatissimè factum satis. Synchronus nempe testis, Clemente VI antiquior, Aquinati adjudicat *Summam Theologicam*, eamque *Tripartitam*, ac secundam partem ejus in volumina duo distributam, quorum alterum *Prima Secundæ*, alterumque *Secunda Secundæ* jam tum appellabatur, postremâ vitæ Thomæ periodo elucubratam.

Sequitur Bartholomæus de Capuâ, logotheta et protonotarius regni Siciliæ, in processu canonizationis *testis citatus et juratus*, qui de vitâ et moribus, ac scriptis divi Thomæ testimonium perhibuit anno 1319, die 8 augusti; quatuor scilicet fermè annis ante sermonem, quem habuit Rogerius, postea Clemens VI, in solemniis apotheoseos. Lati testimonii fragmentum vulgavit Baluzius, quod in ejusdem processûs capite nono desideratur apud Bollandianos, num. 84, lineâ 20, post illa verba : *Quem dixerat ipse Dei electus*. Opera divi Thomæ eo in loco recensentur, ac inter alia *Tres partes Summæ*. Rursùm fragmenti initio hæc habentur luculentissima : « Item dixit dictus testis, quòd cùm ipse legisset « aliquibus annis in scriptis dicti fratris Thomæ, occurrit « sibi quâdam vice memoriæ, se legisse in eis, quòd *con*« *suetudo populi christiani pro lege servanda est*. Et dùm « hæc verba idem testis studiosè perquireret per plures « dies, cùm essent sibi opportuna, nullo modo potuit illa « invenire. Finaliter tamen idem testis genuflexit, et roga« vit dictum fratrem Thomam, quòd revelaret sibi. Qui « statim aperto libro *Secundæ partis Secundæ*, sine revolu« tione chartarum invenit ipsa verba in tractatu *de Jeju*« *nio*. » Articulum quartum centesimæ quadragesimæ septimæ quæstionis indicat Logotheta, ubi hæc habentur ad 3 : « In jejunio autem quadragesimali interdicuntur universa« liter etiam ova, et lacticinia; circa quorum abstinentiam « in aliis jejuniis diversæ consuetudines existunt apud di« versos, quas quisque observare debet secundùm morem « eorum, inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit, « de jejuniis loquens : Unaquæque provincia abundet in suo « sensu, et præcepta majorum leges apostolicas arbitre« tur; » in Epistolâ ad Lucinium, num. 6. Splendidè ergo constat, ante annum 1319 laudatam vulgatamque fuisse *Theologicam Summam* divi Thomæ, *tres in partes* tributam; ac *Secundæ partis* volumen alterum appellari consuevisse *Secundam Secundæ*.

In eodem processûs capite, num. 79, sic ipse fari inducitur Logotheta : « Quod cùm dictus frater Thomas celebra« ret missam in dictâ capellâ sancti Nicolai Neapoli, fuit mirâ « mutatione commotus; et post ipsam missam non scripsit « neque dictavit aliquid, imò suspendit organa inscriptionis « in *Tertiâ parte Summæ* in tractatu de *Pœnitentiâ*. » Disertissimè commemoratam habes et ipsam Theologicæ Summæ *tertiam partem*, veluti opus cuique notum vulgatumque, ante sacram canonizationem divi auctoris, habitumque sermonem à Rogerio. Id verò sibi à « fratre Joanne de Judice « relatum, Logotheta testatur, Anagniæ in loco Fratrum « Prædicatorum... paulò antequàm dominus papa Bonifa« cius VIII caperetur. » Captum Anagniæ summum Pontificem historiæ produnt, anno 1303, intempestâ nocte sabbati ante 7 idus septembris; unde eodem anno 1303, manibus omnium *Summa* divi Thomæ *Tripartita* terebatur. Sed idem Logotheta denique testatur, rem hanc *Joanni de Judice* narratam fuisse à *fratre Reginaldo de Piperno*, socio Aquinatis fidelissimo, ejusque arcanorum omnium conscio. Mortali fato functum Reginaldum inter annum 1280 et annum 1300 adnotat Echardus in ejus Elogio ; unde meritò colligat

quisque, pro indubio Thomæ fœtu ante annum 1300 habitam fuisse Tripartitam Theologiæ Summam. Splendidius exoptari non potest rei testimonium, de quâ agimus : fide dignissimum omni, si spectetur vel ab uno Logothetâ latum; eòque magis luculentum probatumque, utpote Joannis de Judice, et Reginaldi Privernatis auctoritate munitum.

CAPUT II. — *De germano eodem sancti Thomæ fœtu testimonium perhibent Nicolaus Trivetus, et Guillelmus de Tocco. Perperàm in dubium vocat Antonius Pagius, laudatum Guillelmum vulgatam scripsisse Aquinatis vitam.*

1. Nicolaus Trivetus, rei de quâ agimus, testis accedit tertius. Chronicon regum Angliæ à Dacherio in lucem editum perduxit ad annum usque 1307, vitamque suam egit ad annum 1328, teste Balæo, quem excipiunt Pitseus et Caveus apud Echardum, unde lucis usurâ fruebatur intra decennium à Launoio præstitutum, et ante illud scripsisse Chronicon dicendus est. Ad annum 1274, de Thomâ Aquinate agit; ipsumque cùm vocet *Venerabilem doctorem fratrem Thomam de Aquino*, satis indicat hanc à se Chronici partem elucubratam ante sacram ejusdem canonizationem. Neque hominis, utpote Angeli, respuenda fides; cùm enim in *Studio Parisiensi*, ut ipse testatur in Chronici prologo, diuturnam traxerit *moram*, litteras theologicas accepturus, addiscere perquàm facilè potuit ibidem gesta Thomæ, compositosque ab eo libros. Testis ergo probatissimi, contra quem exceptione intercedi nullâ potest, accipe verba loco citato : *Item* (scripsit) *Summam Theologiæ*, quam *in tres partes* divisit; et *Secundam in duas partes*.

Quartum locum tenet Guillelmus de Tocco. Testem scilicet advoco, præcipuum canonizationis divi Thomæ promotorem, scriptoremque vitæ ejus, anno 1323 adhuc inter vivos agentem, his demùm, quas postulabat Launoius, conditionibus munitum ornatumque. Quinimò synchronus Thomæ fuit, quem *vidit scribentem*, ut in processu apud Bollandianos capite 7, num. 58, testatur ipse; et *audivit prædicantem et legentem*. Opera ejus, quæ noverat, capite 4 Vitæ recenset, et ait : « Præter opus, quod fecit super quatuor libros Sen« tentiarum, *Summam* fecit, quam distinxit libris, materias « quatuor librorum aliter ordinans, quam cum pluribus ar« ticulis amplificavit subtilioribus rationibus, ipsas deter« minans sanctorum auctoritatibus. »

2. Dubium ingerit Antonius Pagius num istam, quam Bollandi continuatores vitam Aquinatis ediderunt, confecerit Guillelmus de Tocco? Ad annum 1190, num. 10, sic habet : « Juvabit hìc obiter observare, dubitandi locum esse, an « Guillelmus istius vitæ scriptor fuerit; cùm id tantùm me« ris conjecturis adstruatur; constetque ex eâ, ipsum anno « 1319 collaborâsse, ut fieret processus canonizationis do« ctoris Angelici, quæ postea anno 1323 peracta fuit. Nam « eo tempore doctor subtilis scholam suam habebat, sicut « doctor Angelicus; et tamen in eâ vitâ, n. 17, legitur : «Est « omnibus manifestum, quòd in toto mundo inter fideles « catholicos, in philosophiâ et theologiâ in omnibus scholis « nihil aliud legitur, quàm quod de ejus scriptis hauritur; « quamvis multi alii magistri ejus stylum scribendi, quo « potuerunt studio, imitantes, quasi ex ejus (S. Thomæ) « scriptis clavem habentes scientiæ, ingressi sunt divino« rum secreta cellaria; et multa volumina scripserunt suum « exercitantes studium supra positum dicti doctoris funda« mentum; divinâ dispensatione mirabiliter permittente, ut « quicumque ab hujus doctoris scripturâ volunt divertere, « contingat eos aut in fide, aut moribus aberrare. » Quod « verè dici non potuit à Guillelmo de Tocco, cùm anno 1320, « Schola Scotistarum jam viguerit, ut manifestè ostendit « codex manuscriptus Francisci Mayronis Joannis Scoti disci« puli *in primum librum Sententiarum*, qui asservatur in « bibliothecâ Conventûs nostri Cesennæ, manuscriptis divi« ti, à me aliàs lectus. In illius enim codicis fine legitur : « *Explicit lectura super primum Sententiarum fratris Fran« cisci Mayronis de provinciâ ordinis Fratrum Minorum, re« portata sub eo Parisiis anno Domini millesimo trecentesimo « vigesimo*... Quare cùm Mayronius tam in illo codice, quàm « in aliis omnibus libris theologicis in lucem editis, doctri« nam Scoti propugnaverit, liquet scholam Scotistarum jam « ab eo saltem anno floruisse. » Pergit num. 11, præfato tempore scholam Scotistarum jam institutam ostendere : « Ex quibus, inquit, necessariò sequitur, aut Guillelmum « de Tocco non edidisse vitam S. Thomæ ipsi adscriptam, « aut eum non verè scripsisse, » quæ superiùs ex eodem desumpta sunt.

Merâ et inani conjecturâ dubitare mihi Pagius videtur de vero vitæ Aquinatis parente; quem non *meris conjecturis*, sed solidis rationibus, Guillelmum de Tocco habuerunt bibliographi. Unum procul dubio, eumdemque fuisse *Vitæ* auctorem, et promotorem *canonizationis*, verba declarant, quæ num. 29 habentur : « De hujus doctoris puritate mira« bili, et inviolatâ, ac modernis temporibus inauditâ, facta « est revelatio cuidam fratri devoto dicti sancti, de quo in« feriùs dicetur.... cùm cogitâsset ejus historiam texere, et « de quibus posset ipsum virtutibus commendare. Qui cùm « prosecuturus prædicti doctoris canonizationem, rediret « ad Curiam, et esset in portu Asturii, » etc. Quo loco idem ipse est, qui canonizationis negotium agebat, cogitabatque Aquinatis vitam texere. Imò illam eodem tempore jam elucubratam servabat. Eo quippe in portu *intolerabili tempestate* detentus dùm apparentem sibi divum alloqueretur : « Magister, inquit, ego scripsi totam historiam tuam; unum « tamen mirabile est, de quo dicas mihi, si est ut scripsi, « pleniùs veritatem. » Hæc acciderunt, *cùm ipse rediret ad Curiam*, negotium scilicet Apotheoseos prosecuturus, ulterioremque postulaturus miraculorum perquisitionem; quæ demùm novis curis ut perageretur, jussit Pontifex datis litteris apostolicis *Avenioni cal. junii, pontificatûs anno* 5, Christi 1321. Mutilum diploma refert Raynaldus ad eumdem annum num. 46, unde tempus denique constat, quo vitam Aquinatis jam ille composuerat, qui canonizationem ejus promovebat.

Quinam ille fuerit, loca duo invicem collata splendidissimè patefaciunt. Quæ sequuntur, affero primùm verba ex capite 13 Vitæ, de quâ agimus, num. 80 : « Ad gloriam etiam « dicti sancti scribenda sunt miracula, quæ in prosecutione « canonizationis ejus divinitùs contigerunt fratribus, qui« bus commissa fuit inquisitio de miraculis à Deo meritis « ejus factis..... cùm dicti fratres in quâdam galeâ Provin« cialium plurimis oneratâ, de Neapoli versùs Romanam Cu« riam navigarent.... cùm ad montem Argentarium ventus « galeam impelleret, » etc. Fratres adsunt, quibus de ulteriori miraculorum inquisitione commissum fuerat; quive mari iter fuerant aggressi, ut ad Romanam Curiam apud Avenionem proficiscerentur. Rem hanc pariter scripto reliquit Bernardus Guidonis in eâ, quam ipse Vitam Aquinatis elucubravit; Fratresque prædictos proprio nomine appellat. Verba accipe, quæ habentur parte 3, capite 99, apud Bollandi continuatores : « Cùm frater Guillelmus de Tocco, « ordinis Prædicatorum, prior conventûs Beneventani, cum « socio suo fratre Roberto Lectore, venerit per mare ad « Romanam Curiam apud Avenionem inventariis factis de mi« raculis sancti Thomæ, de cujus canonizatione tunc tem« poris tractabatur; accidit, ut ipsis navigantibus quâdam « nocte.... tempestate gravissimâ excitata in mari, galea, « in quâ cum aliis navigabat, ad montem Argentarium vio« lentiâ ventorum nimiâ impellebatur, » etc. Utrumque modò conferas locum; compertumque fiet, illum eumdem, qui et canonizationis Thomæ negotium præcipuè urgebat, et vitam ejus scripserat, Bernardi Guidonis fide et testimonio, fuisse Guillelmum de Tocco. Nomen scilicet suum, quod ipse præ modestiâ ubique reticuit, Bernardus Guidonis patefacit, ut meritissimus illius vitæ auctor innotesceret.

Quidni verò laudatus Guillelmus, qui anno 1321, ut adnotavimus, vitam Aquinatis jam elucubraverat, scribere potuerit, « in toto mundo inter fideles Catholicos in philoso« phiâ et theologiâ in omnibus scholis nihil aliud legi, quàm « quod de ejus scriptis hauriretur? » Ipse Pagius loco citato, num. 11, ultrò fatetur, « certum videri, doctrinam do« ctoris Angelici ante annum 1300 communiter à professo« ribus lectam fuisse. » At subdit tamen ille : « postquàm « anno 1304 Joannes Scotus lauream doctoratûs Parisiis ac« cepit, quamplurimos doctrinam ejus professos esse; tan« demque, ut quam tardissimè, ante annum 1320, theolo« giam et philosophiam in duas scholas divisam fuisse. » Res ita se habeat. Quidni verò scribere Guillelmus de Tocco potuerit debueritque, doctrinam Aquinatis communiter ab doctoribus traditam in scholis fuisse, eo quidem tempore, quo vix emerserat Scoti schola? Satis hæc sunt superque, ut levi motum conjecturâ Pagium vocâsse in dubium vitæ Aquinatis auctorem constet.

CAPUT III. — *Testes accedunt Nicolaus de Freaville S. R. E. cardinalis, et Joannes de Friburgo. Alii etiam consodales. Itemque exteri, Galienus de Orto, Guillelmus de la Mare, S. Ludovicus, episcopus Tolosanus. Codices denique Mss.*

1. Ad alios cumulandos testes redit oratio, qui intra decennium, quod apotheosim Thomæ secutum est, et ante ipsam apotheosim, *Theologicam Summam* pro germano habuerunt ejusdem Aquinatis fœtu. Quintum numero Nicolaum de Freaville, conventûs Rotomagensis alumnum, anno circiter 1296, à sacris Philippi Pulchri, regis Francorum, confessionibus adscitum, ad purpuram petitione ejusdem regis anno 1305 evectum, vitâque mortali functum anno 1324, die 14 februarii, ornatissimum testem non respuat Launoius. Ultimæ voluntatis ejus tabulas vulgavit Baluzius tomo 2 paparum Avenionensium, pag. 410, scriptas, confectasque anno Nativitatis Domini M. CCCXXI. Indictione IV, die 16 mensis octobris. Hæc in illis verba leguntur : « Item declaramus, « quòd libri, videlicet Biblia, Summa Decretalium in duobus

« voluminibus, Summa contra Gentiles, et *Secunda Secun-* « *dæ*, quos habemus, antequàm essemus facti cardinalis, « fuerunt dicti conventûs ordinis Prædicatorum Rotomagen- « sium. » Opinationem Launoii evertit tam insigne testimonium. Putabat morosissimus censor, Summam Theologicam ejusque partes *confectas* consarcinatasque fuisse à consodalibus Dominicanis intra decennium, quod apotheosim Thomæ excepit, *ex variis Beati Thomæ Commentariis*. At *Secundam Secundæ*, Summæ illius egregiam partem, ante annum 1305 jam possidebat conventus Rotomagensis; ab eo anno commodatam habuit Nicolaus de Freaville, cùm sacram purpuram indutus esset; eamdemque restituit demùm anno 1321, integro ferè biennio ante canonizationem Thomæ.

Audiendus sexto loco venit Joannes de Friburgo, quem etiam *Theutonicum* nuncupatum legimus, et *Joannem Lectorem*. Ipsum commendat Leander Albertus, utpote *virum devotum, et litteraturâ præstantissimum;* ejusque refert obitum ad anni 1314 sextum idus martias. Dotibus ornatus adest, quas Launoius exposcit omnes. Fœtus ejusdem sunt *Quæstiones causales*, sive de causis. An opus typis aliquandò prodierit, incompertum mihi. Lucem vidit attamen ejusdem operis Præfatio, in aliâ ipsius Joannis elucubratione, quæ inscribitur : *Summa Confessorum*. Editione uter Parisinâ, *expensis Joannis Petit denuò impressa anno milleno* CCCCCXIX, *idibus januarii*. Quæ sequuntur, accipe : « Pro- « logus fratris Joannis Lectoris in priorem libellum *Quæ-* « *stionum causalium*.... Sunt autem hæc collecta maximè de « libris horum doctorum memorati ordinis, videlicet fratris « Alberti, quondam Ratisponensis episcopi, *fratris Thomæ* « *de Aquino*, et fratris Petri de Tarantasiâ. » Ex appellatione, *fratris Thomæ de Aquino*, collige operis elucubrati tempus, ante illius Apotheosim. Pergit ille : « Sed hìc con- « siderandum est, quòd cùm *Secunda pars Secundæ* de Sum- « mâ fratris Thomæ prædicti, quasi pro majori parte sit « moralis et causalis, plurima de illâ sumpta in hoc opusculo « posui; et ideò ubicumque solùm dicitur : *Resp. secundùm* « *Thomam in Summâ*, vel simile, nullo addito; semper in- « telligendum est de *Secundâ Secundæ*, nisi *alia pars* spe- « cialiter exprimatur. » Summam eo tempore, quo à Launoio definitum est, ejusque partes, vulgatas jam quisque videt, laudatasque à scriptoribus.

Sequitur in editione citatâ *Prologus ejusdem fratris Joannis Lectoris in Summam Confessorum*. Hæc profero verba : « Modum autem eumdem tenui in hâc compilatione, « quem in priori libello. Videlicet, quòd cùm nominatur « hìc *Summa Thomæ*, semper intelligitur de *Secundâ parte* « *Secundæ*, nisi *alia pars* specialiter exprimatur. » Constantissimo nempe Joannis de Friburgo testimonio evincitur, revinciturque de præcipiti et iniquo judicio Launoius.

Verba sequuntur, quæ digna sunt animadversione : « Si- « militer cùm nominatur hìc *glosa*, semper intelligendum « est de *glosâ Vilelmi super Summam Raimundi*, nisi alia « glosa specificetur; ut glosa Innocentii, vel Hostiensis, aut « Bernardi, vel glosa super aliquod decretum. » Quod argumentum est clarissimum (verbis utor doctissimi Echardi), glosas super Summam S. Raimundi opus esse F. Guillelmi Redonensis; easque falsò in editis, F. Joanni Lectori, seu de Friburgo adscribi. Viri utriusque Elogia consule apud ipsum.

2. Dominicanos testes, qui vel eâdem, quâ superiores, floruerunt ætate, vel etiam sequiori, tametsi probatissimos, advocare supersedeo, Bernardum Guidonis, S. Antoninum, Pignonum, et Valleoletanum. Fidem verò Joannis de Columnâ ne confidentiùs urgerem, ea me permovit ratio, quòd opus *de Viris illustribus* abs synchrono quidem scriptore confectum, interpolatrices tamen sequioris ævi manus passum est, ut argumentis luculentissimis in dissertatione primâ ostendimus. Verba solùm, quæ eodem in opere habentur, describere liceat, ut iis pro eâ, quâ pollent auctoritate, uti quisque valeat : « Scripsit.... *Summam Theologiæ*, quam « divisit in quatuor volumina. »

3. Exteros audire testes aliquos præstat conditionibus insignitos abs Launoio postulatis, qui suffragium ferant. Galienus de Orto primus est. Virum fuisse votis religiosis adstrictum, notum est compertumque apud Jacobum Echardum ad annum 1288 inter scriptores ordinis Prædicatorum; ignotum verò cui nomen suum dederit ordini. Codex Ms. membranaceus in Victorinâ Parisiensi Bibliothecâ adservatur, cujus initium : « Incipit abbreviatio Fratris Galieni de « Orto super Secundam Secundæ Fratris Thomæ de Aquino.» Notam accipe in calce codicis apppositam : « Explicit anno « Domini MCC. octuagesimo VIII, mense aprili. » Jam ergo tot ante sacram apotheosim Thomæ annis, imò quartodecimo duntaxat anno post ejus obitum, *Secunda Secundæ* sub nomine *fratris Thomæ de Aquino* in compendium redacta fuerat; quod est argumento, ante illum annum vulgatissimum fuisse egregium *Summæ Theologicæ* opus, illudque doctorum omnium manibus die noctuque tritum, versatumque.

Similem prætermittere nolim Dominicani licet scriptoris lucubrationem, quam manu exaratam in Bibliothecâ Colbertinâ vidit, lustravitque diligentissimus Echardus; longè diversa ab eâ, quæ Galienum de Orto auctorem habet. Hæc affero verba, quæ idem Echardus descripsit in suâ sancti Thomæ Summâ vindicatâ : « Explicit Summa utcumque abbre- « viata, et per quasdam decisiones dearticulata; excerpta « de 2-2 S. Thomæ de Aquino ordinis Fratrum Prædicatorum, « per fratrem Joannem Dominici ejusdem ordinis, de ex- « presso mandato sanctissimi patris et domini nostri D. « Joannis divinâ providentiâ sacrosanctæ Romanæ ac univer- « salis Ecclesiæ papæ XXII. Completa in Avenione anno « Domini MCCCXXIII, pontificatûs sui anno..... sabbato post « festum venerabilis doctoris S. Thomæ prædicti immediatè « subsequente. » Annum intellige stylo novo 1324, quo hanc Epitomem complevit Joannes Dominici; indeque certum argumentum prome de fusioris Theologicæ Thomæ Summæ exstantiâ ante canonizationem ejusdem. Quomodò enim de opere, quod nondùm exstaret, ac post sacram apotheosim collectum fuerit, ut vana ac futilis Launoii conjectura ferebat, abbreviando et in epitomem regendo cogitari anno 1324 potuisse.

Notum nemini non est opus Guillelmi de la Mare, Angli natione, professione ordinis Minorum, quod inscribitur : *Correctorium fratris Thomæ de Aquino*. Florebat auctor anno 1290, teste Wadingo; eodemque seculo cadente decimo tertio *Correctorium*, quod verè *Corruptorium* dixêre vindices Thomæ, prodiit. Latiore sermone de homine doctrinæ divi Thomæ infenso agendum erit. Theses quamplures ex universis operibus ejus decerpsit inimica manus, quos in invidiam traduceret, ac præsertim ex Theologicâ Summâ, nempe novem et quadraginta ex primâ parte, ex primâ Secundæ duodecim, et ex Secundâ Secundæ sexdecim. Quàm luculentum ergo testimonium, quod primus ac vetustissimus hostis fert contra novissimum hostem Launoium, pro vindicando Aquinati opere præstantissimo!

In calce *Sermonum de Sanctis* divi Antonii Paduani, legitur in editione ab Antonio Pagio curatâ, *Testamentum S. Ludovici, episcopi Tolosani*, qui anno 1297 ad cœlites evolavit. In hocce monumento tam vetusto Theologicam D. Thomæ Summam laudari, ipse Pagius testatur. Verba ejus sunt ad an. 1190, num. 11, in Criticâ ad Annales Baronii : « Hìc obi- « ter lectorem monebo, me ex eo (Testamento) demon- « strâsse, *Summam Theologicam*, cujus in eo mentio, ge- « nuinum fœtum esse doctoris angelici. »

4. Tam frequenti testium agmini, quo prælium cum Launoio commisimus, accedunt vetustissimi codices; quibus eadem infertur pugna ad internecionem, ab diligentissimo Echardo recensiti. Codices nempe sunt, suismet oculis accuratissimè lustrati in Parisiensibus Bibliothecis Navarræâ, Sorbonicâ, Victorinâ, Colbertinâ, aliisque; ipso tertio decimo seculo cadente, quo floruit, docuit, scripsit, obiitque Thomas, manu exarati; Summam ipsam Theologicam, ejusque singulas partes, sub ejusdem *fratris Thomæ de Aquino* nomine, præstantes. Plurimos ejus ætatis, similisque optimæ notæ, nullus dubito alios asservari codices in Hispanis, in Belgiâ, in Germaniâ, in Italiâ; quos etiam in Indicibus librorum manuscriptorum preli beneficio in lucem editis memoratos legimus. His verò systema Launoianum quis non videat eversum planè, profligatumque?

CAPUT IV. — *Petrus Rogerius, postea Clemens VI, quem Launoius imperitè putavit, silentio præteriisse Theologicam Summam, amplissimis eam memorat verbis in primo Sermone de Laudibus sancti Thomæ. Itemque in alio, quem eodem de argumento sermonem habuit.*

1. Quid ergo adversùs tot luculentissima antiquitatis, longè majoris quàm Launoius expeteret, monumenta valeat illud Petri Rogerii, postea Clementis VI, in suâ *de Laudibus divi Thomæ* oratione silentium, quod unicum pro suo systemate laudatus urget Launoius? Verum et hocce telum infensissimo censori eripiendum. Rogerii verba sub oculos pono, quæ censor desumpsit ex codice Ms. Caroli Mauritii Tellerii, archiepiscopi Remensis, nunc Regio-Thema sermonis est : *Vir Dei es tu*, etc.; in eoque hæc habentur, quod attinet ad libros ab Aquinate elucubratos : « Scripsit enim tam *super Sententias*, quàm *alias quæstiones*, 16 volumina. » Quo loco diligentiùs animadverte numerum voluminum, quæ sexdecim numerantur; ac materiam expende, argumentumque eorum, res nempe theologicas ut statim infra. Numerata quippe universim volumina, sic recenset singula : « Scilicet « *quatuor scripta* super Sententias : *quatuor libros* in Sum- « mâ contra Gentiles (ita nempe legebat in codice doctor « Parisiensis Launoius); *quæstiones de Veritate;* item *quæ-* « *stiones de Potentiâ;* item *quæstiones de Animâ;* item « *quæstiones de Virtutibus;* item *quæstiones de Malo;* item

« *quæstiones de spiritualibus creaturis;* item *undecim* « *quodlibeta* disputata. » Commentarios addit, quos *super Bibliam* scripsit, eosque numerat; tum opera *super Philosophiam* memorat, quæ singula recenset; ac demum de opusculis agit, *item sunt parva opuscula,* inquiens, *circiter* 40.

Locum habes, ubi de *Summâ* divi Thomæ *Theologicâ*, auctore Launoio, mentio nulla, altumque silentium. Imò disertam operis præstantissimi, expressamque mentionem nemo non videat, qui mente et oculis captus non sit. Jam tene, quod animadvertendum proposuimus, sexdecim numerari volumina, quæ de rebus theologicis confecerit Aquinas. Atqui verò si lectioni adhæreas, quam exhibet Launoius; si quatuor nempe libros in Sententias, itemque quatuor in Summâ contra Gentiles, ac septem quæ sequuntur volumina, in summam redigas, quindecim volumina colligis, nunquàm sexdecim. Fac verò, post illa verba, *Quatuor in Summâ*, et ante illa, *Contra Gentiles*, punctum adesse; jam numerus prodit sexdecim voluminum; nempe super Sententias quatuor, in Summâ quatuor et contra Gentiles unius; quod opus, tametsi quatuor in libros tributum sit, uno semper volumine comprehensum recensuerunt veteres. Novem jam adsunt volumina. Adde septem, quæ sequuntur; simulque collecta sunt sexdecim. Uti verò conjectamus, habere se rem in codicibus, Casimirus Oudinus testatur : « Ego, inquiens, qui codicem « tenui, ac volvi; lego illius meminisse legens cum puncto « (*typorum sphalma corrige, ac lege :* Memini me legisse « cum puncto) : *quatuor libros in Summâ. Contra Gentiles;* « quomodò certè legendum et punctuandum est. Itaque re- « ctè de Joanne Launoio dicere possumus, quod de alio « vulgus effatur : *Solo pro puncto cecidit Martinus asello.*

Diligentiore adhibitâ crisi, Echardus rem hanc pertractat. Codicem Tellerianum, modò regium, quo Launoius usus est, vidit ipse, lustravitque accuratissimè; notatque, laudatum Rogerii sermonem *bis* in eodem codice reperiri. In utroque ea primùm habentur verba : *Scripsit enim tam super Sententias, quàm alias quæstiones, sexdecim volumina.* Hic definitus voluminum numerus pro face habendus est, quâ verborum sequentium, si quid insit obscuritatis, explorari sensus tutò valeat. Priore in sermone verba sequuntur : *Quatuor scripta super Sententias. Quatuor libros contra Gentiles;* sed in altero : *Quatuor scripta super Sententias. Quatuor in Summâ. Contra Gentiles;* cum puncto, primâ sine dubio manu apposito. Collige plura. 1. Memoriæ lapsu Oudinum testari, se legisse in codice: *Quatuor libros in Summâ, contra Gentiles.* 2. Ex utrâque codicis utriusque lectione tertiam confiâsse Launoium; scilicet, *Quatuor libros in Summâ contra Gentiles.* 3. Primo in sermone desiderari, *In Summâ;* in altero ejusdem sermonis exemplo Ms., *tò Libros.* 4. Factâ porrò utriusque Ms. exempli collatione, maximèque numero *sexdecim*, non librorum, sed voluminum inspecto, ita verè scripsisse Rogerium, ut S. Thomas ediderit quatuor scripta (seu volumina) *super Sententias;* itemque quatuor scripta (seu volumina) *in Summâ;* ac rursùm volumen unum *contra Gentiles;* quibus demùm si addas novem alia quæstionum Theologicarum volumina, sexdecim illa volumina prodeunt, quæ ante omnia numeraverat Rogerius.

2. Nondùm verò pro veritate satis, quam vindicamus. Bonis utique avibus, eodem in codice sermonem alium nactus est Echardus, ab ipso Rogerio habitum in Parisiensi Fratrum Prædicatorum Templo sub nuncupatione S. Jacobi, in primo divi Thomæ post sacram apotheosim festo, anno 1323, stylo veteri, seu 1324, stylo novo, die 7 martii, coram doctorum Parisiensium cœtu, thema est : *Ecce plusquàm Salomon hìc*, etc. Mirum est Launoii, qui ipsissimum manu suâ versavit codicem, oculos fugisse alterum istum sermonem; aut ab ipso insuper habitum, neglectumque. Texitur in eodem brevis operum S. Thomæ elenchus, his verbis : « In Theologiâ, quatuor scripta *super Sententias;* post « tres *Summas;* quarum *Scientiam* (lege, *Secundam*), tra- « ctantem de Virtutibus, in duas divisit; ferè loquentes de « omni materiâ subtilissimè, composuit; postea, *de Veritate* « *et potentiâ Dei; de Malo : contra Gentiles; quodlibeta* etiam « determinavit. » Quo splendidissimo in loco animadverte, opus *contra Gentiles*, quod etiam *Summa* appellari solet, longè diversum repræsentari ab illis tribus Theologiæ *Summis*, quarum illa, quæ *de Virtutibus* tractat, nempe *secunda*, dividitur *in duas*. Cæcus esto, qui non videat, et agnoscat disertissimè recensitam inter germana Thomæ opera *Summam* Theologicam, ac tres operis præstantissimi partes, ac secundam partem demùm in duas distributam. Hinc voces illas in ejusdem sermonis textu, *quarum Scientiam*, librarii manu corruptas, emenda; ac lege : *Quarum Secundam* (Summam, seu partem Summæ) *tractantem de Virtutibus*, etc. An ergo Petrus Rogerius, postea Clemens VI elucubratam à divo Thomâ *Summam* Theologicam silentio præterierit? Imò amplissimis utroque in sermone verbis memorat eam, ac *partes* distinguit, itemque *secundam partem in duas* distributam notat. Quâ de re si quis in posterum ambigat, næ se deridendum omnibus, et sibilandum dabit.

CAPUT V. — *Tertia Summæ Theologicæ pars ad* XC *usque quæstionem, veterum testimonio, et ipsius Thomæ fide, genuinus ostenditur ejusdem Aquinatis fœtus. Petri de Alvâ et Astorgâ dubia, et objecta depelluntur.*

1. Egregium, quod hactenùs adversùs Launoium vindicavimus opus doctori Angelico, Petri de Alvâ et Astorgâ in tertiâ et postremâ parte effugere censuram non potuit. Hanc ille suppletam cùm legeret, completamque post obitum Aquinatis, confidentiùs pronuntiare ausus est; illi « tertiæ « parti non debere absolutam fidem præstari; imò, cùm « ignoremus (ut inquit) ubi fuerit illud complementum, « an in principio, fine, medio, totam tertiam partem suspe- « ctam esse. » Hæc ille, et similia in suo *Sole Veritatis*, suoque in *Nodo et Funiculis*, ac in libello, quem inscripsit : *Certum quid certissimæ falsitatis.*

Quantùm à vero deviaverit Alva, quàm gravi mentis vertigine se in hocce negotio verti et circumagi siverit, luce meridianâ clariùs patefaciunt synchroni probatissimi scriptores. Partem hanc *Summæ Theologiæ* tertiam ab sancto Thomâ Aquinate elucubratam scribunt; tempus definiunt, quo eidem componendæ operam impendit; argumenta quæstionum, quæ in eâdem pertractantur, satis indicant; ipsamque demùm quæstionem memorant. Quam postremam reliquit mortali fato sublatus. Primus adest Ptolomæus Lucensis, cujus verba sunt lib. 23 Histor. eccl., capite 11 : « Hic doctor tempore hujus pontificis (Gregorii X) scripsit « ultimam partem Summæ, quæ Sacramentalis dicitur, quia « de Sacramentis ibidem agitur, et de Incarnatione Verbi, « in quâ articuli fidei continentur secundùm ipsius humani- « tatem; sed non complevit morte præveniente. » Tertiam, seu postremam partem disertè memoratam habes; imperfectam quidem, incompletamque *morte præveniente* relictam; sed quæ tamen quæstiones complecteretur de *Incarnatione Verbi*, deque *Sacramentis;* adeòque vulgò *Sacramentalem* appellatam; eamdemque demùm ab Aquinate confectam *tempore pontificis* Gregorii X, quem, cùm absens foret, electum anno 1271, die 1 septembris, coronatumque anno insequente 1272, die 27 martii, nescit nemo.

Par est Nicolai Triveti, et Bernardi Guidonis testimonium. In Chronico apud Dacherium inquit ille : « Item Summam « Theologiæ, quam in tres partes divisit, et secundam in « duas partes : morte autem præventus, tertiam totius et « ultimam non complevit. » Apud Echardum, et Oudinum hæc habet alter : « Summam prædictam in tres partes dis- « tinxit; videlicet in Naturalem, Moralem, et Sacramenta- « lem... Tertia autem pars Summæ est quartum volumen « ejusdem, quæ ideò Sacramentalis vocatur, quia in eâ agi- « tur de Sacramentis Christi et Ecclesiæ, et de toto Mysterio « Incarnationis Filii Dei; et intitulatur ultima pars Summæ, « quia finis est aliarum, et ultima facta fuit; in quâ scri- « bendi, et vitæ suæ finem fecit, et morte præventus in- « completam reliquit. » Mens fuerat Angelici præceptoris Theologiæ Summam elucubrare, in tres partes tributam; partemque secundam distinxit in duas. Tertiæ parti conscribendæ applicueritne manum? Testes adsunt, qui perhibent eam ab Aquinate confectam, incompletamque relictam; dubiumque nullum ut supersit, *Tertiam et ultimam Summæ partem* vocant, ac insuper *quartùm volumen ejusdem.* Quænam verò ab ipso argumenta pertractata fuerint? Satis verò faciunt laudati testes, inquientes, in eâdem tertiâ parte agi *de toto Mysterio Incarnationis Filii Dei*, et agi *de Sacramentis Christi et Ecclesiæ.* Manum ultimam operi suo non imposuit Thomas morte præventus; unde anno 1274 emortuali adhuc in eo elucubrando insudabat.

Sed hanc denique tertiam partem eò usque ab Angelico doctore deductam fuisse, prout in codicibus Mss. omnibus, omnibusque editis exemplis prostat ipsa, luculentissimo docet testimonio magnificus dominus Bartolomæus de Capuâ, logotheta et protonotarius regni Siciliæ, in processu canonizationis *testis citatus et juratus*, anno 1319, dieque 8 Augusti. Hæc ab ipso relata leguntur, num. 79, apud Bollandi continuatores ad diem 7 martii; item dixit idem testis, quòd cùm dictus « Frater Thomas celebraret missam in dictâ « capellâ S. Nicolai Neapoli, fuit mirâ mutatione commotus; « et post ipsam missam *non scripsit, neque dictavit aliquid*, « imò suspendit organa scriptionis *in tertiâ parte Summæ*, « *in tractatu de Pœnitentiâ.* » An luculentiora optari possint? Non ambigat ergo nisi caput infirmum, elucubrari cœptam ab Aquinate tertiam partem, perductum etiam opus ad tractatum de Pœnitentiâ, ipsumque incompletum ab eodem relictum prævento morte. Incipit in editis, et Mss. exemplis prædictus tractatus de Pœnitentiâ à quæstione 84, ac desinit in quæstione 90, minimè absolutus completusque.

Fidem Logothetæ hæc referentis fides auget Joannis de Judice, et Reginaldi Privernatis, fidissimi sancti Thomæ socii. Ex loco namque citato in processu canonizationis con-

stat Logothetam rem hanc accepisse à *F. Joanne de Judice Anagniæ, paulò antequàm dominus papa Bonifacius* VIII *caperetur* intempestâ nocte diei sabbati ante 8 idus septembris, anno 1303, fratremque Joannem rem eamdem didicisse à fratre Raynaldo Privernate, dùm extremo circa annum 1300 morbo laboraret; coram demùm palamque id à Logothetâ vulgatum « Fratri Guillelmo de Tocco, et pluri- « bus aliis prædicatoribus, et postea fel. rec. domino Bene- « dicto papæ in Urbe moranti, » qui Bonifacio VIII successit anno 1303, die 22 octobris. Neque firmius adduci neque optari testimonium potest, quod motum à Petro de Alvâ dubium dirimat, ac dissipet.

Quanquàm demùm et ipse Thomas postremæ sui operis parti testimonium perhibet tanquàm genuino fœtui, quem mente concepit, propriâque manu conscripsit. Frequentiùs enim in hâc tertiâ parte ad nonagesimam usque quæstionem occurrunt indices, quibus ad ea se remittit, quæ primâ parte, et primâ Secundæ, et secundâ Secundæ pertractaverat, his verbis ac similibus, *ut in primâ parte*, vel *in secundâ parte habitum est, dictum est*, etc. Adde, commentarios in quatuor Sententiarum libros neminem hactenùs in dubium vocâsse, num germani sint Aquinatis fœtus; eosdemque in hâc tertiâ Summæ parte ita allegari, ut unus idemque utriusque operis appareat auctor, ipse nempe Thomas. Hæc verba legimus 3 part., quæst. 9, art. 4: *Et ideò quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam*, etc., quibus sententiam revocat, quam in 3, dist. 14, quæst. 1, art. 3, qu. 5, ad 3, tradiderat:.... *lumen intellectûs agentis*, inquiens, *in Christo non fuit aliqua species, de novo recepta in intellectu possibili ejus*; quo posito inferebat, scientiam acquisitam locum in Christo non habere. Similis revocatio sententiæ prostat in ejusdem tertiæ partis quæstione 70, et articulo 4, ubi sic ait: « Alii « dixerunt quòd in circumcisione conferebatur gratia; sed « quæ non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, « nec ad implendum mandata legis; *quod etiam aliquandò* « *mihi visum est*. Sed diligenter consideranti apparet, hoc « non esse verum, quia minima gratia potest resistere cui- « libet concupiscentiæ. » Se nempè ad eam opinionem refert, quam in 4, dist. 1, quæst. 2, art. 4, q. 3, amplexus fuerat, docueratque his verbis: *Ad quod (totaliter concupiscentiam reprimendam, et meritoriè agendum) gratia in circumcisione data sufficere non valebat.*

2. Hæc ignorâsse omnia Petrum de Alvâ oportet, cùm *Tertiam* Summæ Theologicæ *Partem* in suspicionem vocare ausus est. Quis enim sanæ mentis fuerit, qui testimonia tam luculenta, et argumenta tam solida noverit, simulque dubitationem moveat, num eadem tertia pars ab Aquinate prodierit auctore? An graves aliæ præstò illi fuerint hæsitandi rationes? Suppletam, inquit, completamque partem illam fuisse post obitum Thomæ, inficiatur nemo; *cùm verò ignoremus, ubi fuerit illud complementum, an in principio, fine, aut medio, totam tertiam partem suspectam esse.* Accedit (pergit ille opposita proferre argumenta) partem eamdem laudari nuspiam ab Alberto de Brixiâ, à Nicolao Eymerico, à Girando Renerio, ab Ægidio Romano in Correctorio Corruptorii. Et machinas omnes à Petro de Alvâ adhibitas. Quænam illis vires insint, experiamur.

Suppleta, inquis, completaque fuit tertia Summæ pars post obitum Thomæ. Ita est. Prostat verò, quòd alii confecerunt, *Supplementum* in codicibus Mss. ac editis exemplis. Prima, quæ cietur quæstio, agit *de partibus pœnitentiæ in speciali, et primò de contritione, in tres articulos divisa*. Locum scilicet sibi vindicat post quæstionem 90 ad quam usque calamus Thomæ pervenit; quæ *de partibus pœnitentiæ in generali* pertractat, *in quatuor articulos divisa*. Integrum verò hocce *Supplementum* ex quarto S. doctoris in Sententiâ Commentario decerptum est. Hinc palam fit, ex eodem supplemento ingeri nullam suspicionem posse contra tertiam Aquinatis partem; imò solidissimum argumentum promi, quo *Nonaginta* priores *quæstiones* ab ipso Aquinate scriptas, confectasque fuisse mirificè confirmatur.

Mirum est, silentium opponi Alberti de Brixiâ, Nicolai Eymerici, Girandi Renerii, Ægidii Romani! Vitâ migravit Albertus anno 1314. Ad annum usque 1399 pervenit Eymericus. Ante annum 1390 florebat Renerius. Hanc illustrat Echardus chronographiam, quam Petrus de Alvâ turbaverat; ac plura castigat, et corrigit alia, quæ minùs peritè dixerat ille. Sileant verò laudati Scriptores. Quid inde? Disertissimè namque eloquuntur synchroni, et suppares testes, Ptolomæus Lucensis, Nicolaus Trivetus, Bernardus Guidonis, Bartholomæus Logotheta, et his omnibus antiquior Reginaldus de Priverno, fidissimus ac individuus Thomæ Aquinatis socius. Quid ipsi verò testentur, jam recensuimus; confectam à Thomâ *tertiam partem*; quæstiones in eâ pertractari *de toto mysterio Incarnationis Filii Dei, et de Sacramentis Christi et Ecclesiæ*; ipsumque denique Thomam, dùm *tractatum de Pœnitentiâ* scriberet, vitâ mortali migrâsse inter Cœlites collocatum. Pudeat, Alvam, levissimum scriptorum, quos laudat, opposuisse silentium.

At minimè silet Albertus de Brixiâ. Is vel Parisiis, vel in Italiâ auditor fuit S. Thomæ. Opus elucubravit, cui titulus: *De officio Sacerdotis, sive Summâ casuum conscientiæ*. Manuscriptum servant bibliothecæ. Prologum in auctoris elogio profert Echardus, ipsumque ante vulgaverat Alva in Sole Veritatis. Ea sunt inter alia animadversione dignissima verba: « Ideò ego frater Albertus de Brixiâ de ordine Fratrum Præ- « dicatorum...., hunc librum compilavi *ex verbis et quæ-* « *stionibus, et tractatibus fratris Thomæ de Aquino* de or- « dine prædicto Fratrum Prædicatorum. » Codicem diligentiùs expendit Echardus; testaturque in recensione Supplementi ad 3 partem, compendio breviore collectâ ab Alberto Brixiano fuisse, quæ omnia lato calamo disserit in tertiâ parte Thomas de *Incarnatione Verbi*, deque *Sacramentis Ecclesiæ*. Si verbis ergo tertiam partem non laudârit Albertus Brixianus; facto certè, quod omnia verba superat, de eâdem tertiâ parte genuino Thomæ fœtu testimonium perhibet.

Abjudicandum ab Ægidio de Columnâ opus, quod Venetiis anno 1516 typis Octaviani Scoti prodiit sub titulo: *Correctorium Corruptorii fratris Thomæ*, censent viri peritissimi; quâ de re in aliâ dissertatione. Quid interest verò, Ægidium, sive alium operis illius auctorem *Tertiam* Summæ Theologicæ *partem* non laudâsse? Guillelmum de la Mare insequitur auctor, qui Thomæ theses nonnullas veluti damnatas traducebat, scilicet *novem et quadraginta* ex prima parte desumptas, duodecim *ex primâ Secundæ*, et *ex secundâ Secundæ* sexdecim. Cur ergo aut tertiam partem laudâsset, aut tradita theologica dogmata vindicâsset, quæ intacta reliquit imprudens Lammaræi censura?

Silentium denique Girandi Renerii, qui ante annum 1390 florebat, et Nicolai Eymerici, qui ad annum 1399 vitam protraxit, quis non videat frustra ac irrito conatu opponi? Diligentiùs eorum lustrare opera non vacat, ut certiores reddamur, num *tertiam* aliquandò *partem* laudaverint, an eam præterierint? Nonne satis fuerint anterioris ævi testes luculentissimi, quos allegavimus? Sed accipe sequioris ætatis testimonia, quæ postulas. Joannem Bromiardum profero, qui anno 1390 florebat. In suâ *Prædicantium Summâ* non pauca is decerpit ex *Tertiâ* S. Thomæ *parte*; citatque quæstionem 27, quam ab eodem Aquinate scriptam, superis tamen invitis, dubitat Petrus de Alvâ. Acta etiam profero, quæ anno 1387 de insequentibus habita fuerunt Parisiis contra Joannem de Montesono. Prostant ea tomo 1 *Judiciorum de novis erroribus*, quæ collegit Carolus Duplessis d'Argentré; in quibus frequens *Tertiæ Summæ partis*, et quæstionis 27 mentio. Vereor, ne si plura addiderim, et lectorum patientiâ abutar et tempore.

CAPUT VI. — *Supplementi ad Tertiam Partem auctor non videtur esse Albertus de Brixiâ, neque Petrus de Alverniâ. Henrico de Gorcomio probabiliùs adjudicatur opus, ex commentario in quartum Sententiarum librum confectum.*

1. Satius erit ultra procedere, ac investigare, quisnam ille fuerit, qui memoratum *Supplementum Tertiæ Partis* compilaverit, totum ac integrum ex *Commentario in librum quartum Sententiarum* decerptum. Laudato Alberto de Brixiâ opus istud à Vincentio Bandello tribui, refert Petrus de Alvâ in *Sole Veritatis*. Tractatum Bandelli, quem citat, *de Veritate Conceptionis gloriosæ Virginis Mariæ*, præ manibus non habeo, ut ipsum diligentiùs expendam, deque mente auctoris certiora documenta teneam. Æquivocatione fortassè vel Bandellus, vel Alva laborat. Quod enim opus *de Sacerdotis officio* elucubravit Albertus *compilatum* fatetur ipse in Prologo *ex verbis, et quæstionibus, et tractatibus fratris Thomæ de Aquino*. Compendio scilicet collecta eo in opere prostant, quæ de *Incarnatione Verbi*, deque *Sacramentis ecclesiasticis* fusè pertractantur in tertiâ parte; quæve cætera desiderantur, ex *quarto in Sententiarum libros Commentario*, pluribus quidem resecatis, totidem tamen omnia verbis, decerpta sunt. Hinc ansa data, ut Alberto quoddam attribueretur *Supplementum Tertiæ Partis*; quod aliud ab illo est, de quo agimus.

2. Hunc laborem adscribi Petro de Alverniâ in quodam Ms. codice Lovaniensis S. Martini monasterii, prodit laudatus Alva. Codicis inscriptio est: « Incipit complementum, quod « Petrus de Alverniâ, doctoris sancti sequens vestigia, ex « *Quarto Scripto ejusdem super Sententias* consummavit.» Et in calce hæc habentur: « Explicit *tertia pars Summæ* S. Tho- « mæ de Aquino, quam ipse morte præventus incompletam « reliquit, Deo aliqua meliùs de eo disponente; quam *Pe-* « *trus de Alverniâ*, doctoris sancti sequens vestigia, ex « *Quarto Scripto ejusdem super Sententias* consummavit. »

Virum eximium ordinis Prædicatorum frequentiùs accensent Nostrates, ac etiam Casimirus Oudinus ad annum 1280, et Dionysius Sammarthanus, tomo 2 Galliæ christianæ in episcopis Claromontensibus, num. 69. Adducunt postremi duo laudati Scriptores, ejusdem Ecclesiæ Claromontensis

cathedram ipsum tenuisse; quod ante traditum legimus à Ptolomæo Lucensi in Hist. Eccl. lib. 23, capite 11. Hanc ejus dignitatem pro dubiâ Echardus habet; Dominicanam verò professionem nihil hæsitans pernegat; ipsumque collegio Canonicorum Ecclesiæ Parisiensis, ac sociis Domûs Sorbonicæ restituit. Thomæ Aquinatis, ejusque doctrinæ addictissimus fuit: ejusdem Commentarios *Politicorum*, *de Cœlo et Mundo, aeque Generatione*, imperfectos relictos, proprio marte supplevit, complevitque. Hâc fortassè ratione ductus notarius quispiam Petro de Alverniâ adscripserit Supplementum tertiæ partis, minimè proprio alicujus marte confectum, sed *ex Quarto Scripto* Aquinatis *super Sententias*, totidem quæstionibus, et articulis, et verbis compilatum.

3. Tertius adest Henricus de Gorichen, seu de Gorcomio, à loco natali in Bataviâ nuncupatus. Codices duos Petrus de Alvâ à se visos testatur Coloniæ apud Regulares Cruciferos, quorum primus hunc præferebat titulum: «Sequuntur « quæstiones ex Quarto Scripto S. Thomæ de Aquino ord. « Præd. S. T. D. eximii, per Ven. Mag. Henricum de Gorri- « chen doctorem theologum, pro complet ione materiæ in « tertiâ parte supra dicti S. doctoris declarandæ, ut in prin- « cipio patuit, compilatæ. In altero codice ad calcem sic « idem Alva legebat: Explicit 3 pars Summæ S. Thomæ de « Aquino ord. Præd. quam ut intendebat, non complevit « morte præventus; cujus suppletionem ex scripto ejusdem « Doctoris magister Henricus de Gorrichen bonæ memoriæ « compilavit.» Mirum est hæc Alvam in codicibus Mss. legisse; proprio rursùm addiscere potuisse experimento in primâ Supplementi quæstione *de partibus pœnitentiæ in speciali; et primò de contritione* agi; ac nihilominus veluti se ignarum prodere, *ubi fuerit illud complementum* tertiæ partis, *an in principio, fine, medio*; ipsamque *totam tertiam partem in suspicionem* vocâsse! Doctorem Theologum Coloniensem anno 1420 renuntiatum ejusdemque Universitatis vicecancellarium fuisse Gorcomium, et Gymnasii Bursemonti collegam, inquit Alva, annuit Echardus.

Num ergo ipse reverà fuerit *Supplementi* compilator? Id jam dixerat ante Alvam in suâ Bibliothecâ Belgicâ anno 1643 typis editâ Valerius Andreas. Id ab ipso exceptum verisimile est ex *Indice codicum Mss. in bibliothecis Belgii, vicinarumque provinciarum anno 1500 adhuc exstantium*, quem Joannes Bunderius ordinis Prædicatorum, concinnavit. Id antea fortassè tradiderat Guillelmus cornificis ejusdem ordinis Prædicatorum, anno 1525 denatus, qui prædictorum codicum titulos collegit, à Bunderio postea in ordinem redactos. Adde, manuscriptos codices nullos, teste Echardo, indicari posse, laudatum *Supplementum* præstantes, qui seculo 13 et 14 exarati fuerint; unde neque Alberto Brixiensi, neque Petro de Alverniâ collectio illa adjudicari posse videtur. Atqui superiores duo codices, ac tertius in Parisiensi Navarreâ Bibliothecâ servatus, ad insequens seculum quintum decimum spectant, quo etiam florebat Henricus de Gorrichen. Hujus ergo auctoris fuerit opus. Quod cùm nihil aliud esse constet, quam *Commentarii in quartum Sententiarum librum* partem, totidem transcriptam verbis; ulla certè ratio non erat, ob quam Nostrates, veluti Gorcomii gloriæ invidentes, opus istud sibi vindicarent. Ita nihilominùs (an seriò, an joco) suspicabatur Petrus de Alvâ.

CAPUT VII. — *Scriptores nonnulli referuntur, qui Summam Theologiæ à Thomâ juniore, et Commentarios in Sententias ab eodem seniore confectos, arbitrati sunt. Opposita chronographia vindicatur.*

1. Tempus jam innotescit, quo præstantissimum opus elucubravit verus auctor S. Thomas, extremis videlicet vitæ ejus annis. Certam chronographiam, inepto consilio ducti, nonnulli vexare ausi sunt. Refert eos auctor Elucidarii Deiparæ in Defensione Cantabricâ, qui laudatam *Theologiæ Summam* opinati sunt à juniore Thomâ confectam; ab eodemque jam ætate provecto Commentarios in quatuor *Sententiarum* libros elucubratos. Tam absonæ adhæsit etiam opinationi Paulus Scherlogus in Anteloquio 11, in Canticum canticorum. Sic ait sect. 11, num. 14: «In nuperâ editione « Operum Bellovacensis, quæ studio theologorum Vedastini Collegii Duacensis S. Benedicti prodiit, itum est in « examine Elogii Bellarmini in eam sententiam, quæ à *ju-* « *vene* beato Aquinate compositam esse *Summam* autu- « mat. Cujus opinionis aliquod esse valeat fulcimentum; « quod beatus doctor, quam in 3 p., qu. 27, art. 2, sustinuit « cogitationem de læsâ Dei Genitrice à peccato originali, « maturiori judicio *senior* retractavit in 1 Sent., dist. 4, « qu. 1, art. 3, ad 3: *Et talis*, inquit, *fuit puritas beatæ Vir-* « *ginis*, *quæ peccato originali et actuali immunis fuit.*» Hinc num. 15 demùm: «*Certius esse, Vincentium à B. Tho-* « *mâ mutuatum esse, quandò in Studiorum exordio Sum-* « *mam confecerit.*» Vedastini illi monachi in Prologo, quem Duacenæ speculi Vincentiani editioni anno 1624 accuratæ præfixerunt, Vincentium Bellovacensem ad annum 1274 pervenire potuisse putant, imò et Aquinati fuisse superstitem; quâ positâ chronographiâ, facillimè impacti sancto doctori plagii, de quo in aliâ mihi agendum dissertatione, maculam abstergi posse edisserunt. Hanc Vedastinorum monachorum opinionem validissimis argumentis refellit Echardus, qui in ejusdem Bellovacensis elogio, tum obitum ejus ante annum 1263 non accidisse probat, tum ipsum clarissimum virum insequente anno 1264 vitâ demùm mortali migrâsse. At ex anno Vincentii Bellovacensis emortuali, sive quem constituit Echardus, sive quem monachi Vedastini definierunt, colligas nunquàm Theologiæ Summam à juniore Thomâ confectam esse. Commentum istud est, quod auctor Elucidarii et Paulus Scherlogus excogitârunt.

2. Otiosorum hominum systema convellunt synchroni scriptores. Ptolomæus Lucensis rem diligentissimè confecit omnem. Hæc habet lib. 22 Hist. Eccl., capite 39: «Hujus « (Clementis IV, summi pontificis) tempore (à die 5 mensis « februarii anni 1265, quo ad Summum sacerdotium eve- « ctus est), *dictus doctor* scripsit *Summam*, quam *in tres* « *partes* divisit.... Istius ergo *Summæ tres partes* quasi scri- « psit tempore istius pontificis, et sequentis vacationis.» Diem clausit extremum Clemens anno 1268, die 29 novembris; vacavitque Romana Sedes ad annum usque 1271, diemque 1 septembris, quo Gregorius X, cùm absens foret, electus fuit, anno insequente 1272, die 27 martii, diademate sacro redimitus. Hinc septem annos habes; quo temporis spatio, *Summæ* suæ Theologicæ *tres partes quasi scripserit*, ipsius nempe operis partem majorem, Thomas Aquinas. Pergit namque Ptolomæus libro 13, capite 11, sic adnotare: «Tem- « pore hujus pontificis (Gregorii X) scripsit *ultimam partem* « *Summæ* quæ *Sacramentalis* vocatur; quia de *Sacramentis* « ibidem agitur, et de *Incarnatione Verbi*, in quâ articuli « fidei continentur secundùm ipsius humanitatem; sed non « complevit, morte præventus» (anno 1274, die 7 martii). Tempus innotescit, scilicet postremum vitæ decennium, quo Thomas Theologicæ edendæ Summæ consilium cepit, ipsumque elucubravit opus. Dùm versaretur in Italiâ, post annum 1265, manum admovit operi; in illud Parisiis incumbebat, dùm iterùm anno 1269 regendam suscepit Sanjacobæam scholam; ipsumque ut ad complementum redigeret, in Italiam anno 1271 redux, insudabat; at morte prævento ultimam non licuit manum eidem imponere. Ita verò ad id opus conficiendum mentem operamque conferebat, ut simul et scholas regeret, ubi diversabatur, et ab aliis edendis lucubrationibus non cessaret, quas partim recensuimus, ac porrò notabimus aliàs.

Hanc eamdem temporis epocham indicant, confirmantque cæteri operum Thomæ vetusti nomenclatores, qui disertè adnotant: *Tertiam Summæ partem* fuisse incompletam ab eo morte prævento relictam. Trivetus ait: *Morte autem præventus, tertiam totius* (operis) *et ultimam* (partem) *non complevit.* Bernardus Guidonis: *In quâ* (tertiâ parte) *scribendi, et vitæ suæ finem fecit; et morte præventus incompletam reliquit.* His vetustior, Reginaldus de Priverno, intimus Thomæ socius, insigne demùm testimonium perhibet, à Bartholomæo de Capuâ allegatus in processu canonizationis apud Bollandi continuatores, num. 79, testaturque: *Suspendisse* Aquinatem *organa scriptionis in tertiâ parte Summæ, in tractatu de Pœnitentiâ.* A quæstione 84 initium sumit hic *de Pœnitentiâ* tractatus; idemque mancus incompletusque desinit in nonagesimâ quæstione. Quæ cùm certissima et explorata haberi debeant, quis non miretur dici ab auctore Elucidarii potuisse, *Juvenem* Thomam elucubrâsse *Theologicam Summam*, provectumque et senem, Commentarios edidisse *in quatuor Sententiarum libros?* Maxima subit etiam miratio, eam Sherlogo insedisse opinationem de nonnullis doctrinæ capitibus, quæ Thomas tradiderit in *Summâ*, ac revocaverit in *Commentario!* Gerræ sunt, ac nugæ, et somnia vanissima.

CAPUT VIII. — *De Græcâ versione ejusdem Summæ Theologicæ. Quis fuerit auctor, inquiritur. Versio armenica, aliæque vulgares.*

1. Præstantissimi operis totius versionem Græcam præstant codices Mss. plures, qui asservantur in bibliothecis. Vaticanos numerat Jacobus Echardus, Regios Parisienses, Coislinianos, Vindobonenses, Anglos, Venetos sancti Marci. Diligentissima ejusdem scriptoris recensio operam nostram prævertit omnem, ac inhibet. Unam ille ex Thomassino *Primam Secundæ* Græcè versam inter codices Mss. cardinalis Bessarionis memorat: *partem* etiam *primam* recensitam lego in Græcâ divi Marci bibliothecâ codicum Mss., quæ anno 1740 typis prodiit Venetiis, hoc modo: «Co- « dex 146 in-fol. chartaceus. *S. Thomæ, Aquinatis Summæ Theologicæ prima pars, græcè versa.* Adjicitur nota: Ἐ Ἐπληρώθη τῇ ἑπτακαιδεκάτη τοῦ Ἀπριλίου τῆς πρώτης ινδ. κατὰ τὸ ἑξακισχιλιόστον ὀκτακοσιόστον ἑβδομηκοσίοστον πρῶτον ἔτος: *Completus est die decimâ quartâ* (decimâ « septimâ) *Aprilis Ind. primâ anno* 6871 (Christi 1363), « Codex 147, in-fol. chartaceus.... *Primæ secundæ partis*

« *Summæ Theologicæ*. Codex 148., in-4, chartaceus..., « *Prima pars Summæ Theologicæ. Epitome Primæ Secundæ* « *partis Summæ Theologicæ.* »

Ex Cæsareo-Vindobonensi codice 204, chartaceo, apud Lambecium libro, re ert idem Echardus: *Thomæ de Aquino Quæstiones de Divinâ Incarnatione;* quæ sunt, inquit, vel priores quæstiones *tertiæ partis* Summæ S. Thomæ, vel quæstio inter Disputatas « de Unione Verbi Incarnati. Sed « apud Nesselium cod. 243, num. 4, et cod. 246, num. 4, sic « titulus effertur: Ex sancti Thomæ Aquinatis libris quatuor « de Veritate catholicæ fidei contra Gentiles, et ex ejusdem « Summâ Theologiæ, capita Miscellanea quadraginta quin- « que.» Primi capitis initium affert Nesselius, quod sumptum constat ex capite quadragesimo libri quarti contra Gentiles. Vide quæ adnotavimus in dissertatione iis libris præmissâ.

In codice regio Parisiensi 2422, qui *Secundam Secundæ* continet, hæc latinè ab Echardo versa legi; idem testatur vir doctissimus: « Utinam, ô Thoma, non in Occidente, « sed in Oriente natus fuisses, ut esses orthodoxus, ac de « Spiritûs sancti processione sic rectè sentires, ut de aliis « præclarè disseris. » Itemque. « Sapiens est iste (Thomas), « excepto quòd est Latinus, et Barlaamita, nisi potiùs Bar- « laam Thomista fuerit, et Latinus; cætera admirandus » (ipse nempe Thomas). Barlaamus monachus Calaber Græcus, pro versatili ingenio Latinis et Græcis infensus, anno 1340 florebat. Duas prædictas adnotationes ad ipsum Summæ Thomisticæ interpretem pertinere, verisimillimum putat Echardus; unde colligit, Græcam *Summæ Theologicæ* versionem Demetrio Cydonio non adscribendam, qui Latinorum dogma de Spiritûs sancti ex Patre Filioque processione constanter tenuit.

2. Maximo Planudi, quem constat dogmatis ejusdem hostem acerrimum fuisse, Græcam istam versionem tribuendam censet. Conjecturam confirmat fide codicis Ms. versionem prædictam continentis, in quo eadem translatio *Maximo Planudi* tribuitur. Codex est, inquit, *bibliothecæ Barocynianæ* (Barocianæ), quæ olim Venetiis erat, postea in Angliam translata. Indicem codicum reliquit Thomassinus; quos ipse adnotat, *Jacobi Barocii Patricii Veneti non minori diligentiâ quàm sumptu conquisitos: et Thomæ Comitis Arundeliani ære in Britanniam translatos.* Codicem de quo agimus, his verbis recenset pag. 81: *D. Thomæ Summa Theologiæ in Græcum translata à Maximo Planude in Bomb. fol.* 412. Planudes florebat anno 1327, et adhuc anno 1353, lucis usurâ fruebatur, Guillelmo Cave, et Joan. Alberto Fabricio adnotantibus. Hinc animadverte in augmentum conjecturæ, Planudis ætati proximum esse codicem, quem servat Veneta S. Marci bibliotheca, anno 1363 completum; eidemque homini Græco maximè convenire dicterium, quo Thomas *Barlaamita* vocatur.

3. Armenicam integræ *Summæ Theologicæ* versionem debemus D. Michitar Sebasteno, abbati monachorum è Congregatione S. Antonii. Hanc ipse Michitar, vir catholicâ fide, moribus antiquis ac litterarum peritiâ conspicuus, anno 1712 instituit Methone in Peloponneso. In Peloponnesiacâ clade à Turcis inlatâ, Venetias anno 1716 confugerunt monachi; receptique sunt in æstuariis prope Urbem in insulâ sancti Lazari, anno 1717. Congregationem suam ad obitum usque, id est anno 1749, ipse Michitar prudentissimè rexit primus abbas. In laborioso conficiendo opere sibi socium adscivit *Joannem* ejusdem congregationis monachum. Confectæ versionis plura, quæ vidi asservantur volumina Mss. in-4.

Eamdem *Summam* carminibus Armenicis expressit, sex in partes tributam, D. Caciatur Arzerumensis, doctor theologus, qui Venetæ Armenorum Ecclesiæ plures annos præfuit. Primus tomus et secundus primæ partis prodierunt Venetiis anno 1729, typis Antonii Bortoli; lucemque vidit tomus primus secundæ partis anno 1734. Cæteri desiderantur.

Mutilum laudati monachi S. Antonii servant Ms. codicem, qui antiquiorem, ut aiunt, præstat ejusdem *Summæ Theologicæ* versionem Armenicam. An fuerit Bartholomæi, cognomento Parvi ex ordine nostro, Armenorum apostoli? Viri sanctissimi, ad Armenorum reconciliationem à Joanne XXII, anno circiter 1320 missi, vitâque mortali anno 1333 functi in monasterio *de Chornâ*, elogium consule apud Echardum. Armenicam *Summæ contra Gentiles*, et *Summæ Theologicæ tertiæ partis* versionem eidem attribuit Ambrosius de Altamurâ in bibliothecæ Dominicanæ Centuriâ II, ad annum 1333. Hæc sibi si constent, novis accedit pro Summâ Theologicâ, genuino Aquinatis fœtu, adversùs imperitam Launoii censuram fide omni dignissimus testis.

Vulgares etiam apud Europæos linguæ ad idem opus exprimendum adhibitæ fuerunt ab interpretibus auctori sanctissimo addictis. Manuscriptam Hispanam *primæ Partis* versionem ex Antonio Augustino, et ex Tamaio refert Echardus Tomo 2 Scriptorum ord. Prædic., pag. 339, inter anonymos seculi sextidecimi. Gallicas aliquot, sive integras versiones totius operis, sive epitomes, earumque auctores, aut editores recenset Antonius Touron in Aquinatis vitâ, lib. 6, capite 9. Mirum verò laborem hujusmodi ab Italorum nemine, quem sciam, susceptum fuisse. Translationem Sinensem loco citato Touronius memorat, quæ confecta à P. Ruglo Siculo dicitur in Catalogo Patrum Societatis Jesu, qui post obitum S. Francisci Xaverii in imperio Sinarum fidem propagaverunt, Parisiis edito, 1686, in-8.

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS

Dissertatio,

DE PRÆCIPUIS SUMMÆ THEOLOGICÆ EDITIONIBUS, CUM MENDORUM CORRECTIONE; DEQUE GENUINO EJUSDEM TEXTU, NUNQUAM ET NUSPIAM DEPRAVATO.

CAPUT PRIMUM. — *Typographiæ menda, aliaque id genus indicantur, quæ in vetustas ac Romanam anni* 1570 *editiones irrepserunt. In eâ mendis expurgandâ Francisci Garciæ studium; ejusdemque vitia nonnulla. Dominici Nicolini typographi Veneti oscitantia: diligentia verò Cosmæ Morelles.*

1. Haud operæ dispendium ullum, sed pretium utique fuerit, *Theologicæ* à sancto Thomâ Aquinate elucubratæ *Summæ* præcipuas editiones, quæ prodierunt, recensere, menda etiam indicare, quæ sive prelo errante, sive librariorum oscitantiâ, in operis præstantissimi textum irrepserunt; atque demùm frequentiùs adhibitas à viris peritissimis palàm facere castigationes; quin inde opponi quidpiam jure queat, quod invectæ interpolationis corruptionisque suspicionem ullam ingerat. Nonnullos ergo vanos homines, qui corruptam vitiatamque divi Thomæ *Summam*, quam recentiores præsertim exhibent editiones, ut palàm clamant, aut clàm mussitant, cohibendos aggreditur hæc nostra dissertatio.

Ab artis typographicæ incunabulis plurimæ, ac fermè innumeræ prodierunt operis præclarissimi editiones; quarum aliæ per partes, integrum illud simulque totum præstant aliæ. Præcipuas recenset diligentissimus Jacobus Echardus, nominibus typothetarum, locisque et annis editionum, ac voluminum formis adnotatis; doctisque viris commemoratis, qui easdem labore multo, summoque studio accurârunt. Post vetustas quàmplures, sive nitidis, sive gothicis (ut aiunt) characteribus vulgatas, Romana prodiit anno 1570, tum *Summæ Theologicæ*, tum omnium et singulorum Angelici doctoris operum editio in-folio, tomis 17 comprehensa, jussu Pii V, pontificis maximi; operam suam conferentibus, *ut expurgata undique, prorsusque splendida redderetur*, Vincentio Justiniano, et Thomâ Manriques, eximiis Prædicatorum ordinis alumnis.

Votis, curisque adhibitis haud benè cessit, cùm eadem scateat non paucis mendis Romana editio; purioresque fermè sint, quæ jam antea prodierant. Menda nempe intelligo, quæ vel incuriam typothetarum, vel eorum qui manuscriptos codices transcribebant, oscitantiam aut imperitiam, causam habent. Rem nonnullis patefacere exemplis liceat, Romanâ Summæ Theologicæ editione collatâ cum vetusto exemplari, quod præsto est, gothicis characteribus « Vene- « tiis impresso per Antonium de Stratâ de Cremonâ, anno « ab Incarnatione 1489, die 24 decembris. » Qu. 1, art. 5, in c., legitur in Romanâ: « Practicarum verò scientiarum

« illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur. » Sphalma videtur esse quo caret Veneta, in quâ legitur : « Quæ ad ulteriorem finem non ordinetur. » Quæst. 3, art. 8, in c., sic habet illa in fine secundæ rationis : « Unde Deus « potest esse pars alicujus compositi ; » at verò, et catholico sensu Veneta : « Unde Deus non potest esse pars alicujus « compositi. » In illâ quæst. 4, art. 1, arg. 1, sic habetur : « Non convenit esse factum, sed Deo ; » in istâ : « Sed Deo non « convenit esse factum, » genuinâ scilicet verborum structurâ retentâ. Quæst. 5, art. 5, ad 2, corruptam lectionem præstat Romana : « Sicut albedo non dicitur ens, quia « ipsa in aliquo sit ; sed quia ipsa aliquid est secundùm « quid, ut album ; » at germana lectio occurrit in Venetâ : « Sicut albedo non dicitur ens, quia ipsa aliquo sit ; sed ens « (dicitur), quia ipsâ aliquid est secundùm quid, ut album. » In priore sententiæ membro, pronomen *ipsa* in recto accipiendum est, in obliquo et ablativo casu in posteriore. Quæst. 7, art. 4, in c., sic habet Romana : « Quia augmen- « tum multitudinis consequitur divisionem multitudinis ; » sphalmate rejecto, sic legitur in Venetâ : « Quia augmen- « tum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. »

Plurima passim occurrunt id genus errata ; quorum plerisque, non omnibus, carent priores vetustæ editiones ; inter quas memorare etiam liceat, quæ typis prodiit *per Magistrum Albertum de Stendael anno Domini M.CCCC.LXXIII. die V mensis octobris*. Laudata Veneta superior editio reliquas *Theologicæ Summæ* partes gothicis, ut adnotavimus, characteribus præstat ; non eodem tamen anno impressas, nec eodem typographo. Pars prima secundæ partis prodiit *per Joannem Rubeum Vercellensem, anno ab Incarnatione Domini* 1497, *die ultimo julii*. Liber secundus partis secundæ, ejusdem *Joannis Rubei Vercellensis curâ*, 5 *idus sextiles* 1496. Tertia denique pars cum supplemento, *per Philippum Pinzium Mantuanum anno salutis Dominicæ* 3493, *die* 12 *septembris*.

2. Hanc Romanam editionem, ne fucum ipsa lectoribus faceret, ac in posterum *Summa Theologica* ut mendis expurgata prodiret, corrigendam aggressus est Franciscus Garcia natione Castellanus in Hispaniâ, professione Valentinus in provinciâ Aragoniæ ordinis Prædicatorum. Libellum *Tarraconæ apud Philippum Mey anno* 1578 vulgavit, Antonio Augustino archiepiscopo Tarraconensi dicatum, cui titulus : « Emendatio eorum erratorum quæ librariorum, aut « typographorum incuriâ in Summâ Theologicâ S. Thomæ « hactenùs admissa reperiebantur. » Quid ipse præstiterit, quibusve subsidiis optatissimam perfecerit emendationem, in Prologo narrat his verbis : « Selegimus ergo ex omnibus « exemplaribus illud, quod emendatius reputatur, et pro- « fectò est ; illud scilicet, quod *modò Romæ* (anno 1570), « fuit excusum ; ut illo penitùs repurgato, ad illius rectitu- « dinem et normam alia possent repurgari omnia. In istâ « emendatione hanc rationem secuti sumus. Doctrinam tra- « ditam in divo Thomâ priùs exactè intelligendam curaba- « mus.... Et sic ubi obscuritas, aut improprietas, aut disso- « nantia, quæ à vero et germano litteræ sensu, et à S. do- « ctoris præclaro ingenio abhorrere videretur, occurrebat ; « statim exemplaria diversa consulebamus, præsertim quæ- « dam manuscripta, quæ in bibliothecâ Tarraconensi re- « perta sunt, antiquissima quidem illa, et quæ de primis « archetypis esse videbantur. In consultationem quoque « adhibebantur interdùm Tabula Bergami, Pantelogia Rai- « nerii, aliorumque veterum libri, qui verbum è verbo ex « operibus divi Thomæ sumpti fuêre ; in quibus aliquando « lucem aliquam inveniebam ad veram et germanam lectio- « nem reperiendam... In 1-2 præsertim corrigendâ, Com- « mentaria Conradi multùm lucis nobis attulisse, constat. « In eâdem præterea, pariter et 2-2 repurgandâ, ad *Specu- « lum Morale* Vincentii Bellovacensis confugiebamus ; ex quo « apertissimum est, S. Thomam, mutuâsse fermè omnia quæ « in duobus codicibus de virtutibus et vitiis scripta reliquit. »

Garciæ studium nemo impensiùs non commendet ; quo sanè factum, ut codicum Tarraconensium fide, editorumque plurium exemplarium collatione, doctrinæ Thomisticæ peritiâ ac optimâ crisi, plurimùm germanæ puritatis, quæ ab ipso prodiit auctore, *Summæ Theologicæ* redderetur. At ipse verò, ut in aliâ luculentissimis argumentis ostensum est dissertatione, gravissimè, turpissimèque allucinatus est, seu cùm *Speculum Morale* à Vincentio Bellovacensi fabrefactum censuit ; seu cùm ipsum ornatissimum virum vitâ mortali anno 1240 functum putavit, qui ante annum 1264 ad plures non abiit ; seu cùm ex eo demùm sanctum Thomam *primam Secundæ* et *secundam Secundæ*, nobilissimas Theologicæ suæ Summæ partes, utramque ferè integram, deflorâsse, aut mutuâsse, primus et imprudens proferre ausus est. In eo rursùm Garcias labitur, cùm ait : Sancti Thomæ Summam ad manuscriptos *Speculi Moralis* codices, typisque edita exempla corrigi oportere. Imò res esse contra omninò debet, ut verissimè Echardus animadvertit : « me namque falsarius auctores quos depecu- « latus est identidem interpolat, et sua quædam immiscet ; « unde Summa Theologica fœdaretur, et maculis oppleretur « potiùs, quàm expurgaretur, si ad Speculi Moralis lectio- « nem exigeretur. »

Quæ tamen, tametsi reprehensione digna sint, justâ demùm ac debitâ Garciam laude fraudare non debent ; illudque luce clariùs constat, propositis ab eo mendationibus germanam quàmplurimis in locis restitui *Summæ Theologicæ* lectionem, quæ in editione Romanâ aliisque vetustis scatebat mendis. Sphalmatum exempla nonnulla jam attulimus, quæ in libello Garciæ corrigenda jubentur. Pauca subjicio ex laudatâ Venetâ editione, pariter et Romanâ, quæ in eodem libello notantur, et emendantur. Primâ parte, qu. 1, art. 10, arg. 2, legimus : « Scriptura, quæ Testa- « mentum vetus vocatur, quadrifariàm traditur, scilicet « secundùm historiam, secundùm etymologiam, secundùm « analogiam, secundùm allegoriam. » Corrige vocem alteram, et lege : *Secundùm ætiologiam*. Quæst. 8, art. 3, in arg. Sed contra, *Gre.* seu *Gregor. dicit super Cantica canticorum*. Corrige, *Glossa*, etc. Quæst. 60, art. 5, ad 4 : « In quantum verò est bonum, beatificans naturaliter omnes « supernaturali beatitudine. » Corrige, *beatificans universaliter omnes*, etc. Primâ 2, quæst. 2, art. 7, in fine corp., sic habet Veneta editio : « Unde dicendum, quòd beatitudo « est aliquid extra animam. » Tarraconensis codex, emendatioresque editiones legendum præbent : *Unde dicendum est, quòd beatitudo est aliquid animæ ; sed id, in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam*. Art. 8, in utrâque editione : « Qui est universale subjectum beatitudinis « omnium bonorum ; » ubi pro *subjecto* reponi oportere nemo non videt, *objectum* ; vocemque *bonorum* retinent alia exempla ; habent alia *beatorum*. Hæc verò satis.

3. Garciæ labores commendatione plurimâ dignos aut ignoravit, aut neglexit Dominicus Nicolinus in suâ Venetâ operum divi Thomæ editione anno 1593, 1594, quæ omnibus inquinata mendis est, quibus editio Romana scatet. At viri diligentissimi correctiones admisit, approbavitque Cosmas Morelles, qui patriâ Catalanus, et alumnus cœnobii S. Honufrii prope Valentiam Aragoniæ ordinis Prædicatorum, novam operum S. Thomæ editionem curavit Antuerpiæ (vel potiùs Coloniæ) typis Joannis Keerbergii anno 1612, tomis 18, in-fol. Hæc disserit ille in Præfatione : « Ad corrigendum « verò Summæ Theologicæ loca plurima, excitavit me Cor- « rectorium industriè elaboratum atque editum à perdocto « viro F. Francisco Garciâ, quondam apud Tarraconenses « publico Theologiæ professore, et postea Valentiæ gymna- « sii prædicatorii regente. Cujus viri correctionem, etsi non « in omnibus locis ab ipso designatis, pro majori tamen « parte in principalioribus, cum manuscriptis tamen ple- « risque vetustioribus exemplaribus consonam deprehendi. » Hinc patet, Garciæ lectionibus, quas ipse ex Tarraconensi præsertim codice sumpsit, quasve in suis Mss. vetustioribus exemplaribus legebat Morelles, fidem plurimam conciliari.

CAPUT II. — *Nova Romæ à Gregorio Donato curata editio. Lovaniensium Doctorum, et Duacensium emendationes, et notæ : quarum aliquæ ad examen vocatæ. Parisiensis Joannis Nicolai accuratior editio : quid in eâ videri possit minùs laude dignum, indicatur. Reginaldi Lucarini emendationes aliquæ expensæ, et correctæ.*

1. Spartam hanc novis curis ornari posse existimavit exornavitque Gregorius Donatus Romanus, Romanæ ordinis Prædicatorum Provinciæ alumnus, et Hyacinthi Petronii S. Apostolici Palatii magistri socius, novâ romanâ editione sumptibus Andræ Brugiotti, apud Bartholomæum Zannetum anno 1619, accuratâ, in tomos 12, in-12, distributâ. In Epistolâ ad *sinceræ veritatis candidum amatorem*, quæ Romæ data legitur die 15 octobris anno 1618, hæc habentur : « Ipsissimæ Angelici auctoris menti, tuæque utilitati consu- « lendum duxi ; quod factum est castigatissimâ emenda- « tione. Nullus quippe codex, aut vetustate eximius, aut fide « insignis, in Italiâ, Galliâ, Hispaniâ, Germaniâque fuit uni- « versâ, qui Romanam hanc tertiam plenissimè non adjuverit « editionem. Habes hìc puram Thomæ mentem, cui nihil « extraneum admixtum, nihil detractum auctumque. Subre- « ptitia nonnulla eliminavimus ; si qua deerant, adjecimus. »

Hæc eadem recusa prostat editio Amstelodami sub ementitis Coloniæ Agrippinæ typis Cornelii ab Egmond 1639, vol. 12, in-12, et ibidem, 1640, tom. 5, in-4, quas notat Echardus : et Lugduni sumptibus Joan. Baptistæ Barbier 1688, vol. 10, in-12. Errata plura, quæ non vidit, aut non adverterat Garcias, et in editione prostant Cosmæ Morelles, correcta in hâc Romanâ editione sunt, et expurgata. Exempla profero nonnulla. Primâ parte, quæst. 5, art. 3 ad 4, hæc habentur verba : « Sunt autem mathematica separata secun- « dùm rationem tantùm, prout abstrahunt ut à motu, et à « materiâ ; » quæ emendata leguntur in editione Donati, *prout abstrahuntur à motu et à materiâ*. Quæst. 8, art. 4

in c., legit Donatus, *sicut si homo est albus dente;* legunt alii, *secundùm dentem;* et in editione Cosmæ Morelles, *albus dente.* Primâ 2, quæst. 1, art. 7, in c., sic habet postrema laudata editio : *Habens effectum benè dispositum;* rectè verò Donatus, *habens affectum benè dispositum.* Id genus plura innotescunt editiones diligentiùs invicem comparanti et expendenti.

2. Operam suam, studiumque per hæc tempora contulêre doctores Lovanienses et Duacenses, ut omnibus expurgata nævis, quorum genus et conditionem exemplis hactenùs patefecimus, *Summa Theologica* divi Thomæ prodiret. Thomas Madalena in suâ *Crisi Thomisticâ*, de quâ inferiùs agendum, Lugdunensem anni 1663 editionem laudat, in quâ « Observationem theologorum Lovaniensium et Duacensium « circa litteram divi Thomæ » typis editæ exhibentur; quarum aliæ codice Tarraconensis à Garciâ adhibito, et codice Cameracensi ab eisdem theologis collato innituntur; ab ipsâ Theologorum conjecturâ et crisi prodeunt aliæ. Parisina mihi præstò est editio, quæ sumptibus Dionysii Moreau prodiit partim anno 1648, partim anno 1652, « quorumdam « theologorum Lovaniensium operâ mendis repurgata, eo-« rum criticis observationibus » in calce uniuscujusque voluminis munita. Lugdunensis etiam præstò est anni 1677 editio, in quâ sic lego : « Summa sancti Thomæ Aquinatis, di-« vinæ voluntatis interpretis, ordinis Prædicatorum..., in « tres partes ab auctore suo distributa. Post Lovaniensium « atque Duacensium theologorum insignem operam, novis « adhuc mendis castigata, » etc.

De notis hujusmodi, quas laudati theologi apposuêre, latiore agunt calamo Joannes Nicolaius in suæ Parisinæ editionis Præfatione, et Thomas Madalena in Crisi Thomisticâ. Plurimas nempe laudant, rejiciunt alias, aliasque veluti superfluas insuper habent. Primâ p., q. 11, art. 3, in c., legit Donatus : « Si ergo essent plures dii, oporteret eos di-« ferre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si « autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic « ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter per-« fectus. *Nitidam lectionem obscurant theologi Duacenses :* « et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfe-« ctus : si autem esset perfectio, alteri eorum deesset. » Interpunctionem mutant Lovanienses, hoc modo : « Si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset, » etc., q. 61, art. 2, ad 2, in editionibus, Romanâ Pii V, Antuerpiensi Cosmæ Morelles, et Romanâ Gregorii Donati, hæc habentur : « Non tamen est (*Angelus*) supra tempus, quod est nume-« rus successionis esse ejus post non esse; et etiam quod « est numerus successionis, quæ est in operibus ejus (ubi « perperàm theologi expungenda jubent), quod est nume-« rus successionis esse ejus post non esse. » Secundâ 2, qu. 24, art. 10, ad 2, in his verbis : *Est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper diminuitur per charitatem;* negantem particulam desiderari censent theologi, legendumque monent, *quia non semper diminuitur per charitatem.* Qu. 68, art. 4, ad 2, sic habent frequentiùs editiones : « Et « ideò accusatus si innocens fuerit, potest ei injuriam suam « remittere, maximè si non calumniosè accusaverit, sed ex « animi levitate. Si verò ab accusatione innocentis (al. no-« centis) desistat propter aliquam collusionem (al. confu-« sionem) cum adversario, facit injuriam reipublicæ. (Quo « loco theologi Duacenses legunt :) Si verò ab accusatione « innocentis desistat propter aliquam confusionem, potest « ei remitti ab eo, qui accusatur; si autem ab accusatione « nocentis desistat propter aliquam collusionem, » etc. Ubi doctiores observant, intrusa verba neque vetustâ editione, neque Ms. codicis fide niti, neque loco sacræ Scripturæ ex decimo nono capite Deuteronomii allegato consonare. Pauca diligens lector sedulò expendat loca, quæ protulimus, ut ex uno exemplo discat omnia, similemque aliorum conditionem pernoscat.

3. Nondùm satis emaculatum in lucem prodiisse visum est præstantissimum opus. Novam curavit Parisiis anno 1663 editionem, Societatis typis in-fol. Joannes Nicolai; quem virum clarissimum debito elogio non semel nostris in dissertationibus exornavimus. Titulus est : « Summa Theolo-« gica S. Thomæ Aquinatis, quinti Ecclesiæ Doctoris, jure « merito Angelici, post anteactas omnes ubicumque terra-« rum ejus editiones accuratiùs recognita : et tum à mendis « expurgata, tum restitutis quorumlibet auctorum veris et « legitimis indicibus, et innumeris Patrum, conciliorum, « Scripturarum ac decretorum testimoniis, ad materias « controversas vel ad moralem disciplinam pertinentibus, « in margine locupletata; notisque historicis ac dogmaticis « undequàque editis aucta, ornata, illustrata, ut paulò « post subjecta, Præfatio pleniùs indicabit.» Hæc eadem iterùm lucem vidit editio Lugduni, typis Anisson, Possuel, et Rigaud, anno 1685, fol. charactere nitido et eleganti; et ibidem sumptibus Anisson, et Possuel, anno 1701, et 1702 in-12, typographicis mendis textum se repurgâsse profitetur Nicolaius in Præfatione : historicam alicubi sinceritatem veritatemque restituisse, hiatus plures et lacunas implêsse ad supplendam seriem textûs : prætermissas non semel supplevisse aliquorum argumentorum solutiones, undecumque prætermissio illa videri possit contigisse; verosque demùm indices Patrum, conciliorum, Scripturarum, glossarum, decretorum, vel legum civilium, imò et profanarum auctoritatum reposuisse.

Diligentiæ à Nicolaio in hâc editione adhibitæ specimen habet lector in ejusdem Præfatione, ubi nonnulla offeruntur exempla. Ad veritatem historiæ restitutam pertinent, quæ sequuntur. Secundâ 2, qu. 2, art. 7 ad 3, *ex historiis Romanorum* adinventio refertur cujusdam sepulcri, et aureæ laminæ cum epigraphe, *tempore Constantini Augusti et Helenæ matris ejus.* Quo loco *Irenem* reponit Nicolaius, matrem Constantini sexti. Vide Theophanem apud Baronium ad an. 780, num. 8. Item q. 108, art. 1, ad 4, hæc habentur : « Et Sylvester papa excommunicavit eos, qui « eum in exilium miserunt; *ubi* Silverium *lege.* » Demùm q. 189, art. 1, arg. 3, rejectâ aliarum editionum lectione, *sicut Gregorius scribit Anglorum episcopo*, hanc vir peritissimus reponendam jubet : *sicut Gregorius scribit Siagrio Gallorum episcopo.* Quæ utique subjiciuntur verba, partim legere est, sin omnia, libro 9, epistolâ 106, ad Syagrium, Etherium, Virgilium, et Desiderium episcopos. Laudatam consule Epistolam in novissimâ operum sanctissimi pontificis editione.

Additamenta verò, quæ supplenda censuit doctissimus editor, loco exempli hæc accipe. Primâ p., Q. 1, art. 5, in c., ubi « practicarum scientiarum illa dignior dicebatur, « quæ ad ulteriorem finem non ordinatur, adjecta leguntur « verba : Sed ad ipsam aliæ, sicut ad finem ordinantur. » Secundâ 2, q. 136, art. 3, ad 1, sic habent editiones : « Et « ideò pronior est homo ad sustinenda mala, in quibus con-« cupiscentia delectatur præsentialiter; addit ille : Propter « bona, in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter « (quod additamentum exposcit series textûs), quàm tole-« rare mala propter bona futura quæ secundùm rationem « appetuntur. » Prætermissæ demùm solutionis ad argumenta præstò exemplum est 1-2, q. 102, art. 6, ubi solutio ad 10 desideratur in editione Romanâ anni 1570, et Antuerpiensi anni 1612. Hanc supplevit primus Franciscus Garcias; eademque nitidiore stylo legitur in Romanâ editione Gregorii Donati, lineolis inclusa, cum adjectâ marginali admonitione; quam demùm et ipse adoptavit Nicolaius.

Curatam ergo à viro clarissimo editionem cæteris « accu-« ratiorem vocat Jacobus Echardus; præsertim quantùm ad « indices, ubi sanctus doctor in articulo aliquo ad alium « ejusdem Summæ articulum remittit. » Maluisset idem Echardus, « ut quædam sua vir doctus ipsis divi Thomæ arti-« culis uno contextu non addidisset; (sed ea) vel alio cha-« ractere, vel in inferiori margine extra contextum » *poni curâsset. Unde diligentem demùm lectorem admonet ut* « ad « asteriscos attendat in principio et fine assumenti positos; » quos attamen admoneo ego, nimiâ typographi incuriâ prætermissos in Lugdunensi laudatâ editione anni 1701 et 1702. Sed et multò nimius videri Nicolaius potest in solutione ad 3, quæ habetur 2-2, q. 11, art. 2, quam scilicet prolixo adauxit additamento, Hieronymi et Cyrilli Alexandrini testimoniis adjectis : quæ, tametsi aptissima sint, è calamo tamen divi Thomæ non prodierunt.

4. Paucis post hanc editionem annis, anno videlicet 1666, lucem Romæ apud successores Vitalis Mascardo viderunt *Animadversiones quædam* Reginaldi Lucarini, sacri Palatii Apostolici magistri, in textum operum S. Thomæ Doctoris Ecclesiæ. Dolet ipse in Præfatione, Romanam anni 1570 editionem non paucis, errante prelo, inquinatam mendis prodiisse; studiumque se, operamque suam collocâsse testatur, ut quæ sibi in Summâ Theologicâ præcipuè impressionis Venetæ apud Dominicum Nicolinum 1564 (lege 1593) sphalmata occurrerunt, vel corrigeret, vel suppleret; variasque demùm admonet lectiones apud sapientes, quas collegerat, in suo libello communicâsse.

Dolendum, illustrem virum moliri novum correctionis opus voluisse, quod jam præstantissimi laudati Editores perfecerant; ipsorum labores dignissimos commendatione vel ignorâsse vel paulò confidentiùs neglexisse. De libello ejus proferre satius erit judicium, quod Raimundus Capisuccus tulit in Controversiis Theologicis selectis Romæ typis editis anno 1670. Hæc habet ille controversiâ 24 de Propitiatorio, pag. 572 : « Non video, inquiens, cur errorum existentium in « textu Summæ Theologicæ Venetæ impressionis apud Do-« minicum Nicolinum anno 1564 (1593) catalogum illum pro-« ferre debuerit hic auctor; cùm errores illi ferè omnes « jam correcti sint in aliis editionibus, Romanâ scilicet, Lova-« niensi, Coloniensi, Parisinâ, ante illius Manualis (titulus « est operis, cui Animadversiones Lucarini adjectæ sunt) edi-« tionem; nam hoc Manuale prodiit anno 1666. Nec enim ap-

« paret, quid utilitatis lectoribus, aut laudis Angelico ma-« gistro, ejusque doctrinæ hujusmodi antiquorum errorum « refricatio afferre possit. Refert quidem et Gregorius Do-« natus in principio Primæ Partis Summæ divi Thomæ editio-« nis Romanæ anni 1619, errores, qui olim in eamdem *Sum-« mam* irrepserant; sed eos ipsos emendatos monet, collatis « undequàque ipsius *Summæ* variis codicibus, tum antiquis « manuscriptis, tum in ipsâ typographicæ artis infantiâ im-« pressis. At Lucarinus errores antiquos recenset, et cor-« rectionis jam adhibitæ non meminit; imò corrigendos mo-« net etiam illos, qui correcti sunt in editione Romanâ anni « 1619, quod certè illi notum fuit, vel notum esse debuit. « Alios etiam errores profert, qui reverà errores non sunt; « illisque correctiones nullatenùs ferendas præscribit.... « Plura etiam corrigit, quæ utroque modo æquè benè legi « possunt. »

Errantem Lucarinum in locis, quæ corrigenda censet, vel pauca produnt, quæ profero exempla. P. 1, q. 13, art. 5, ad 1 : « Agens verò univocum non est causa universalis totius « speciei.... sed est causa particularis respectu hujus indi-« vidui, quod in participatione speciei constituit. » Legendum, ait ille, *consistit;* apertissimo scilicet sphalmate. Sententia namque Thomæ est : Agens univocum non agere in ipsam rationem speciei, sed individuum *constituere* in participatione speciei. Q. 34, art. 1, ad 2 : *Per eumdem modum potest intelligi, quòd dicere Deo sit cogitando intueri*. Aliam ipse præfert lectionem, *dicere de Deo;* absurdam sine dubio, et Angelico doctori repugnantem, qui hæc addit : *In quantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei*. Hinc vox illa, *Deo*, in dandi casu accipi debet, verborumque Thomæ sensus est : *Dicere*, seu producere Verbum, quod convenit *Deo*, est *cogitando intueri*. Q. 46, art. 2, ad 1 : *Non enim mundum temporis volunt* (quidam) *habere, sed suæ creationis initium*. Reponit ille *mundum tempus;* hoc est, volunt quidam, mundum non habere tempus. Non ita Augustinus, cujus verba adhibet Aquinas, qui libro 11 de Civitate Dei, capite 4, num. 2, sic ait : « Qui autem à « Deo quidem factum *mundum* fatentur; non tamen eum vo-« lunt temporis habere, sed suæ creationis initium, ut modo « quodam vix intelligibili semper sit factus. » Minùs attenti, et ipsi Patavini editores vocem *temporis* mutârunt in *tempus*, 1-2, q. 12, art. 5 ad 3 : « Bruta animalia moventur ad « finem, non quasi considerantia, quòd per motum suum « possint consequi finem, quod est propriè intendentis, sed « quasi concupiscentia, naturali instinctu moventur ad fi-« nem. » Quo loco legi jubet Lucarinus : *Sed quasi concupiscentes finem, naturali instinctu moventur ad finem*. At *animalia bruta* si dicas *concupiscentes finem*, Priscianum egregiè verberas; itaque retine, *concupiscentia*, ac subintellige, ut pervium est, *finem*.

Generis alterius lectionum, quas prorsus inutiles Capisuccus habet, duo, quæ sequuntur, exempla accipe. P. 1, q. 46, art. 1, corp. : *Nihil potest præter Deum ab æterno fuisse;* et q. 50, art. 5, ad 3 : *Omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur à Deo*. Loco priore aliam Lucarinus lectionem affert, *nihil oportet præter Deum;* et loco altero, *nisi conservarentur à Deo*. Nullius nempe momenti obtrudit lectiones.

CAPUT III. — *Accuratissimæ editiones Patavinæ duæ : quæ invicem comparantur, et expenduntur. Emendatiores curari adhuc possunt. Novissimæ correctiones Thomæ Madalenæ ordinis Prædicatorum, cum Animadversionibus.*

1. Patavina sequitur editio, quæ anno 1698 prodiit ex typographiâ *seminarii*, quinque voluminibus comprehensa in-folio. In Præfatione ad lectorem hæc sunt typographi monita. 1° Multa exemplaria diligentiùs collata esse, ut quæ in singulis dispersa venustatem aliquam singulis editionibus afferrent, ea in hanc simul collecta universa, illam præ cæteris illustriorem redderent, atque ornatiorem. 2° Tantùm in erroribus corrigendis operæ ac laboris positum, quantùm ab homine navo atque industrio afferri potest; multòque certè in hâc editione futura pauciora, quæ corrigi debeant, quàm in quibusvis vel peregrinis editionibus; neque tamen omnia sublata. 3° Summorum pontificum, conciliorum, sanctorum Patrum, aliorumque denique scriptorum omnium testimonia, quorum plurima mendosis ad marginem notis in omnibus propemodùm editionibus legebantur, ad suos fontes revocata, laborem in quatuor maximè post primum votes luminibus alleviante Joannis Nicolai diligentiâ. Quæ disserit typographus, accuratissimè præstita fuisse, inficiabitur nemo qui hanc sedulâ manu tractaverit, ac attentis lustraverit oculis, expenderitque editionem; quam reverà illustrem ornatamque reddiderunt Patavini editores, germanis à Francisco Garciâ restitutis lectionibus adhibitis, collatisque vetustis ac recentibus insignioribus editis exemplaribus, locorumque indicibus (quantùm patitur humana diligentia) ad suos fontes revocatis. Si quæ variæ occurrebant lectiones, divi Thomæ menti, ac doctrinæ contextui consonæ; eam retineri in textu visum est, quæ convenientior credebatur; in marginem alia alio charactere rejecta est. Si quæ demùm suppleri aliquando oportuit, quæ desiderabantur; hæc asterisco vel cruculæ signo adnotata sunt, ut à germano sancti doctoris textu quæcumque distinguerentur assumenta; alia demùm, utpote superflua, prætermissa.

Iterùm Patavii typis ejusdem seminarii anno 1712 prodiit Theologica Summa, in duodecim distributa volumina in-12. Quid operæ ac industriæ secundis curis præstitum fuerit, typographus narrat. 1° Ad internum nitorem operis quod attinet ac perfectionem, nec antehàc in priore anni 1698 editione Patavinâ, nec ab aliis unquàm plus operæ ac studii emendationi ejus tributum. 2° Nullam non adhibitam diligentiam, ut non verba modò divi Thomæ, sed ipsa illa per divum Thomam aliunde accita, fidei suæ restituerentur. 3° Id porrò maximè accuratum, ut optima et probatissima ubique lectio retineretur; tum si qua dubia visa est, adderetur altera; cæteræque, unde nullus est usus, omninò rejicerentur. 4° Idque non pro genio ingenioque à Patavinis editoribus præstitum, sed inito diligentiore vetustorum exemplarium examine, consultisque præstantissimorum virorum lucubrationibus, quas editas ad id perficiendum correctionis opus jam memoravimus. Majoris adhibitæ in hâc editione à Patavinis diligentiæ pauca satis fuerint exempla. P. 1, qu. 5, art. 5, c., editio prior sic habet : « Ad hoc quòd « aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quòd formam « habeat, et quæ consequuntur ad istam; » at posterior : « Et ea quæ præexistunt, et ea quæ consequuntur ad istam; » ut in editione Gregorii Donati, ac Lovaniensium theologorum, et Duacensium. Q. 15, art. 1, c., in priore editione : « Mundus factus (dicitur) à Deo per intellectum agentem; » in alterâ : « A Deo per intellectum agente. » Q. 46, art. 2 ad 1, in illâ : « Non enim mundum tempus volunt habere; » in istâ : « Non enim mundum temporis (initium scilicet) vo-« lunt habere, » ut apud Augustinum, lib. 11 de Civit. Dei, cap. 4. Sed hâc præclarâ in editione quis ægrè non ferat cruculas, lineolas, asteriscos, ubi supplementa occurrunt, prætermissos fuisse, ut 1-2, q. 102, art. 6, ad 10. Quo loco admonet Seraphinus Capponi à Porrectâ, solutionem illam ad argumentum decimum (quæ à sancto doctore data fuerat, negligentiâ nonnullorum) excidisse; at dubio procul quæ modò legitur, non ipsum Aquinatem, sed Garciam et Donatum auctores habet; unde asterisco aut lineolis insignienda fuerat, ne pro germano divi Thomæ textu acciperetur.

2. Neque tamen in his Patavinis editionibus inficias iverimus, adhuc aliqua exstare menda, quæ diligentioribus curis detergenda forent. Sphalmatum hujusmodi, ne velle videamur fucum facere, accipe exempla. 2-2, q. 11, art. 2, ad 2, hæc habentur in editione Patavinâ fol. anni 1698 : « Unde « Leo papa in quâdam Epistolâ ad Procerum (al. Proterium) « episcopum Alexandrinum dicit, *Quòd inimici Crucis Chri-« sti*, » etc. In aliâ editione anni 1712, in-8, legimus : « Unde « Leo papa in quâdam Epistolâ ad Proterium episcopum « Alexandrinum (quæ Epistola nunc non exstat), dicit quòd « *inimici Crucis Christi*, » etc. Vox illa, *Procerum*, utpote corrupta, omninò rejicienda; Leonis verò Magni Epistola, ad illum Alexandrinum episcopum data, perperàm dicitur *nunc non extare*, cùm eam tot ante annos ex insigni codice Dominici Grimani patriarchæ Aquileiensis, et S. R. E. cardinalis, typis vulgaverit Paschasius Quesnelius. Allata ab Aquinate verba habentur capite 2.

Item 3 p., q. 68, art. 3, arg. 1, in utrâque editione legitur : « Dicit enim Leo papa (Ep. 4, c. 5) : *Duo tempora*, « *Pascha et Pentecoste, ad baptizandum à Romano pontifice* « *legitimè præfixa sunt. Unde dilectionem vestram mone-« mus, ut nullos alios dies huic observationi misceatis*. » Admonendum fuerat, postrema tantùm apud sanctum Leonem in Epistolâ 4, nunc 16, verba legi; cætera ad titulum pertinere Canoni præfixum, ut colligere facillimè quisque potest ex concilio Moguntino I, anno 847 celebrato, capite 3. Denique 2-2, q. 147, art. 7 : *Sed contra*, in edit. in-fol. : « Con-« cilium Chalcedonense dicit : *In Quadragesimâ*, » etc. (habetur de Consecrat., dist. 1, c. 50, *Solent*). Et in alterâ editione : « Habetur in quodam concil. capitulari incerti au-« ctoris, loci et temporis. » Admonendum fuerat, *concilium Cabillonense* legi apud Ivonem et Gratianum, ipsumque sanctum Thomam, 4 Sent. dist. 15, q. 3, art. 4, in arg. *Sed contra;* qu. 3 reponi verò demùm oportere, ex Capitulari, non *incerti auctoris, loci et temporis*, sed Theodulphi Aurelianensis anno 797.

3. Emendatiorem præterea, purioremque curari posse editionem, correctiones evincunt propositæ à Thomâ Madalenâ ordinis Prædicatorum, natione Hispano, provinciæ Aragoniæ alumno, conventûs Alcanitiensis priore. Opusculum prostat abs viro doctissimo editum Cæsaraugustæ, apud hæredes Emmanuelis Romanæ Universitatis typographi, anno

1719. In fronte titulus legitur his verbis : *Crisis Thomistica, et novissima litteralis emendatio, Summæ Theologicæ Angelici doctoris sancti Thomæ Aquinatis adjicienda.... juxta antiqua volumina manuscripta, quæ divus Vincentius Ferrerius tradidit conventui Alcagnicii ordinis Prædicatorum.* Adnotat Madalena in Præfatione, codicem prædictum Mss., quatuor in volumina distributum esse; et in cujusque voluminis fronte hæc verba antiquo charactere scripta legi : *Istum librum dedit conventui Alcagnitii venerabilis Pater F. Vincentius, sacræ Theologiæ magister et confessor domini papæ Benedicti XIII.* Ætatem voluminum non eamdem esse; in primo quippe libro, seu primâ parte, Thomas appellatur *sanctus*, in aliis tribus *dicitur simpliciter frater Thomas*; ut hæc posteriora volumina tria ante sacram ejus apotheosim manu fuerint exarata. Atqui verò Summam Theologiæ anno 1663, « prelo Lugduni mandatam, in quâ observationes theologorum Lovaniensium et Duacensium circa litteram divi Thomæ objiciuntur, adhuc vitio preli ita mendis abundare, ut ipsa theologorum emendatio sit novæ correctionis indiga. » Hanc auspicatò peragi ac perfici posse ope codicis manuscripti Alcanitiensis. Novam denique editionem, quæ Joannis Nicolai adnotationibus, aliisque locupletata anno 1698 prodiit Patavii, consultò prætermitti, « ne repetitione variarum editionum abiret opusculum in volumen; et præsertim quia sensus et ordo litteralis divi Thomæ potiùs ex manuscriptis exemplaribus, quàm ex editionibus subsistere debet. »

Nemo laude plurimâ non celebret Madalenæ studium, qui germanum Thomæ textum in Summâ Theologicâ, manuscriptorum codicum bonæ notæ fide et auctoritate, restitui curavit, ac frequentiùs restitutum comprobavit. Non ita fortassè videri dignus commendatione auctor potest, quòd Patavinam editionem, quæ in ejus, ut ait, *venerat manus*, prætermiserit; ac sphalmata, quæ in eâdem correctâ habentur, iterùm sub oculos corrigenda ponat. Similium emendationum, quæ supervacaneæ sunt, exempla affero. P. 1, qu. 6, art. 3, ad 1 : *Unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantùm*; non, *seu indivisionis*. Qu. 8, art. 4, ad 6 : *Anima ejus esset ubique, primò quidem, sed per accidens*; absque negante particulâ, *non primò*, ut ex collatione textûs apertè colligitur. Q. 14, art. 9, ad 2 : *Cùm Deus sit ipsum esse*; non, *scit ipsum esse*. 1-2, q. 4, art. 1 ad 3 : *Delectatio sensûs, contraria rationi, impedit æstimationem prudentiæ magis quàm æstimationem speculativi intellectûs*; quo loco aliquibus in editionibus desiderantur ea verba : *Æstimationem prudentiæ magis*. Q. 5, art. 5, in arg. 1 : *Quàm id, per quod finem ultimum consequitur*; ubi alia mendosa lectio : *Quàm id, quod per finem*. 2-2, quæst. 19, art. 1, c. : *Potest nobis malum culpæ provenire*; non, *pœnæ*. Qu. 24, art. 10, ad 1 : *Potest enim* (charitas) *habere causam augentem*; non, *agentem*; unde subdit Thomas : *Sed non potest habere causam minuentem*. 3 p., q. 27, art. 1, ad 3 : *Non tamen fuit liberata.... nisi per Christi hostiam*; non, *ostium*. Q. 29, art. 2, c. : *Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitum conjugalem*; perperàm in aliquibus editis, *per consensum*. Q. 31, art. 3, ad 4 : *Benedictio facta est super Jehu*, non, *Jesu*. Hæc satis; quæ, et quàmplura ejusdem generis veluti corrigenda, proponi non debuisse videntur; utpote in editionibus Donati, Nicolai, et Patavinâ, diligenti instituta codicum manuscriptorum ac editionum vetustarum collatione, jam emendata.

Neque tamen vanos duxerim, inutilesque Madalenæ labores, ac si laudabile nihil ad aliorum vigilias adjecerit. Plures imò in ejus opusculo aut emendationes, aut lectiones variæ prostant, ex codice illo Alcanitiensi desumptæ; quibus aut expurgari mendis potest Summæ Theologicæ textus, aut si quando involutus et obscurus apparet, reddi nitidior. Rem nonnullis patefacio exemplis. P. 1, q. 10, art. 5, c. : « Quædam verò recedunt minùs à permanentiâ essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentiâ. Sicut patet in corporibus cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundùm locum. Et similiter patet de Angelis, quòd scilicet habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundùm electionem, quantùm ad eorum naturam pertinet, et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo. » Tolle cum Alcanitiensi codice verba illa, « quantùm ad eorum naturam pertinet; » ac nitida remanet, plana, facilisque lectio. Q. 18, art. 3, c. : « Inveniuntur igitur quædam, quæ movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, qui inest eis a naturâ; sed solùm quantùm ad executionem motûs. Sed forma, per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis à naturâ, » sententiam clariorem habes, si cum eodem legas : « Inveniuntur igitur quædam, quæ movent seipsa solùm quantùm ad executionem motûs; sed forma, per quam agunt, » etc. Qu. 19, art. 1, ad 3 : « Voluntas, cujus objectum principale est bonum, quod est extra voluntatem, oportet quòd sit mota ab alio; » ubi germanam lectionem, sui codicis ope, sic restituit Madalena : « Quod est extra volentem. » 1-2, qu. 13, art. 5, c. : « Ratio eligendi aliquid est, ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem. » Sincera videtur Madalenæ lectio : « Ratio eligendi aliquid est ex hoc, quod ducit ad finem. » Quæst. 102, art. 3, ad 7 : « Prohibitum erat, ne mercedem prostibuli, aut pretium canis in domum Dei offerrent. » Codex Alcanitiensis, « pretium canis » habet; ut nempe legitur in 23 capite Deuteronomii vers. 18. Ibidem, art. 4, ad 6 : « Arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quædam tabula lapidea, quæ dicebatur Propitiatorium, super alas Cherubim. » At Propitiatorium, *de auro mundissimo*, fabrefactum, luculentissimè testatur sacra Scriptura, Exodi cap. 25, vers. 18, et cap. 37, vers. 6. Mendo itaque, quod in edita plura Summæ Theologicæ exemplaria irrepsit, Alcanitiensis aliique codices carent, in quibus ita legitur : « Super arcam erat quædam tabula, quæ dicebatur Propitiatorium. » Hàc de re latiùs et uberiùs infra 2-2, quæst. 1, art. 5, ad 1 : « Infideles eorum, quæ sunt fidei, ignorantiam habent, quia nec vident, nec sciunt ea esse credibilia. » Longè nitidior in codice sæpè laudato occurrit lectio : « Quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia.. » Quæst. 2, art. 9, ad 3 : « Unde non leviter credit, cùm habeat sufficiens inductivum ad credendum; et ideò non tollitur ratio meriti. » Sensum, textumque legitimum exhibet codex : « Unde non leviter credit; tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum, et ideò non tollitur ratio meriti. »

CAPUT IV. — *Neque indicata menda plura quæ irrepserant, neque adhibitæ à viris peritissimis emendationes, ullam unquàm in præstantissimum Summæ Theologicæ opus corruptionem invexêre. Joannis Bromiardi sententia quædam expenditur.*

1. Laudabiles jam curæ innotescunt, quas viri præstantissimi per succedentia tempora suscepêre, ut Summa Theologica divi Thomæ, quantùm humana conferre industria poterat, expurgata mendis prodiret; textumque præstaret, qui sanctissimi auctoris genuinus et germanus videtur. Quid ergo? Num sincera ac primæva verborum sententiarumque lectio, quam dictaverit scripseritque Thomas, dubia fuerit, non explorata? Absit. Errorum qui irrepserunt, et emendationum quàmplura consultò dedimus exempla; queis compertum exploratumque fiat, nihil ex ipsis mendis, quibus edita egregii illius operis exempla scatebant; nihil ex emendationibus, quas docti solertesque editores adhibuerunt, quod attinet ad sensum, et sententiam, et doctrinam, cepisse illud unquàm detrimenti.

Sunt enim sphalmata plura, quæ prelo errante, vel incuriâ typographorum exciderunt. Sunt alia, quæ librariorum oscitantiam aut imperitiam causam habent; quippe qui minùs attento corporis oculo, minùsque intentâ mentis acie codices manuscriptos legebant, notisque præsertim compendiariis decepti vocem alteram pro alterâ scripserunt. Quo duplici quidem mendorum genere, nitor quidem textûs inficitur; doctrinæ sensus et sententia auctoris non immutantur. Sunt etiam variæ quædam lectiones, quæ in ipsis manu exaratis codicibus exstant; alteramque præstant edita nonnulla exempla, alteram alia pro codicum varietate, quos illi adhibuêre qui editiones accurârunt. An ergo lectionum hæc discrepantia variam inferebat alicubi sententiam, atque repugnantem? Minimè gentium. Exemplo res clara, et perspicua fiat. Part. 1, qu. 1, art. 1, c., sic habent edita et manuscripta exempla quædam : « Practicarum verò scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur; » habent alia, « quæ ad altiorem finem ordinatur; » et rursùm alia, « quæ ad ultimiorem finem ordinatur. » Alia nempe lectio præ aliâ nitidior est, non invicem pugnant illæ. Quæst. 14, art. 5, ad 1 : « Dicendum, quòd Dominus et Creator, et hujusmodi important relationes ad creaturas, secundùm quòd sunt in seipsis; sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundùm quòd sunt in Deo; quia secundùm hoc est unumquodque intellectum in actu, quod est in intelligente; res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est quòd Dominus et Creator, et hujusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundùm quòd sunt in seipsis; et ideò hujusmodi relationes variè de Deo dicuntur secundùm varietatem creaturarum. Sed scientia, et amor, et hujusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur in Deo esse; et ideò invariabiliter prædicantur de Deo. »

sunt verò codices, sunt etiam edita exempla, in quibus una duntaxat responsio legitur, quæ secundo loco prostat; at responsa illa duo in aliis editionibus distinguuntur, quorum alterum non repugnat alteri, sed illud declarat.

In secundâ Parte Partis secundæ, quæst. 10, art. 3, ad 3, sic legitur : « Pro alio peccato, putà pro adulterio, si committatur à fideli et ab infideli, cæteris paribus, graviùs « punitur, quia graviùs peccat fidelis quàm infidelis. » Mutilum textum, absque ullâ sententiæ corruptione, exhibeat edita aliqua exempla : « Cæteris paribus, et graviùs peccat « fidelis quàm infidelis. » Quæst. 134, art. 3, ad 1 : « Et magnificentiam, quæ respicit magnum pecuniæ usum ; » ubi nitidior alia videtur lectio : « Quæ respicit magnum in pe- « cuniæ usu. » Variantes plurimas id genus lectiones notârunt Patavini editores, aliasque præstat ex codice Alcanitiensi Thomas Madalena ; quas in argumentum si quis assumat, ut ancipitem ac dubiam sancti Thomæ mentem ejusque doctrinæ sententiam objiciat, is nihil certè sapiat, imò desipiat oportet.

In ipsis Mss. codicibus, quos hactenùs lustrârunt Summæ Theologicæ editores, quidpiam excidisse primigenii textûs, ultrò et candidè fateor, v. g., solutionem ad aliquod argumentum, ipsum interdùm prolusorium, quod vocant argumentum *Sed contra*; ac mutila hujusmodi loca, quæ paucissima sunt, indigitârunt Garcias, Madalena, aliique nostrates. Hinc verò factum ut Supplementa alicubi adjecta fuerint. Exemplum præstò est 1-2, quæst. 102, art. 6, ubi quæ responsio ad 10 desiderabatur, à Garciâ et à Donato suppleta legitur. At ipsum assumentum inter asteriscos, aut lineolas, incluserunt diligentes ac sinceri editores, ut ipsum crederet nemo partem esse primigenii textûs; quanquàm illud, et alia id genus supplementa, ex ipsâ Aquinatis doctrinâ desumpta sunt. Sed in eo demùm Joannis Nicolai et Patavinorum editorum maximè desudavit industria ac diligentia, ut scriptorum allegata testimonia suos ad fontes revocarentur. Indices corruptissimi in vetustis editis exemplis occurrunt; quorum vitium (si partim exciderit ex ipso Thomæ calamo, qui non omnia mutuari ex ipso fonte potuit), repeti sine dubio debet, majorem quod attinet ad partem, ex librariorum oscitantiâ et imperitiâ typographorum. His detergi et expurgari Summam Theologicam mendis, non illam est interpolari, sed ornari et illustrari.

2. Insigne corruptionis, quod afferri solet, argumentum præterire piaculum foret, quod ex quodam Joannis Bromiardi Ordinis Prædicatorum loco desumitur. In Summâ prædicantium V, *Maria*, num. 10, ait ille : « Ipsa verò tam emi- « nenter sanctificata fuit, quòd nec *mortaliter*, *nec veniali-* « *ter* peccavit; sicut patet per sanctum Thomam in tertiâ « parte de Christo, quæst. 37, art. 6. In eâdem etiam quæ- « stione art. 2, ponit ejus sanctificationis excellentiam, « quantùm ad temporis prioritatem, in hoc quòd sanctificata « fuit *in suâ animatione, id est, in conjunctione animæ cum* « *corpore* in utero matris suæ, *et non ante* ; quia *sanctifica-* « *tio, et mundatio fit per gratiam, cujus subjectum est ani-* « *ma*; nihil enim est capax gratiæ, nisi anima rationalis. » Utor ego Venetâ editione apud Dominicum Nicolinum anni 1586, in-4.

Quod primo loco tradit Bromiardus de Virginis Deiparæ immunitate ab omni culpâ, lethali ac levi, jam Thomas luculentissimè docuerat in Tertiâ laudatâ Summæ Theologicæ parte : non 37, sed 27 quæstione ; non articulo 6, sed 4, ubi inquirit : « Utrùm per hujusmodi sanctificationem fuerit « consecuta, ut nunquàm peccaret. » Hanc verò vicesimam septimam Tertiæ Partis quæstionem conferre mihi libuit cum vetustis pluribus editionibus, maximèque cum Venetâ anni 1493, easque omnes cum recentibus omninò consonas deprehendi; quin adjectum quidpiam, aut imminutum, aut demùm immutatum suspicari quis valeat. At obstare videntur allata Bromiardi verba. Nihil meherclè minus.

Quæ namque tradere loco citato pergit ille, partim in articulo 2 ejusdem quæstionis prostant; partim de suo adjecit ipse, vel alius quispiam Bromiardi interpolator. Inquirit Aquinas, « utrùm Beata Virgo fuerit sanctificata ante ani- « mationem? » Quæstionem dirimit : « Dicendum, inquiens, « quòd sanctificatio Beatæ Virginis non potest intelligi ante « ejus animationem. » Primæ rationis momentum sic habet : « Quia sanctificatio, de quâ loquimur, non est *nisi* « *emundatio à peccato originali*; sanctitas enim est perfecta « munditia, ut Dionysius dicit in 12 cap. de divinis Nomini- « bus. Culpa autem non potest emundari, *nisi per gratiam*, « cujus subjectum est *sola creatura rationalis* : et ideò *ante* « *infusionem* animæ rationalis Beata Virgo sanctificata non « fuit. » Hæc eadem apud Bromiardum transcripta leguntur, sed interpolata. Thomas ait : *Sanctificatio, de quâ loquimur* (de quâ scilicet art. 1 egerat ipse), *non est nisi emundatio à peccato originali... culpa autem non potest emundari, nisi per gratiam*. Tres, quatuorve assumit voces Bromiardus, cæteras omnes prætermittit : *Sanctificatio*, inquiens, *et emundatio fit per gratiam*. Addit Aquinas : *Gratiæ subjectum esse solam creaturam rationalem*. Idem tradit Bromiardus amplioribus verbis : *Cujus subjectum est anima ; nihil enim est capax gratiæ, nisi anima rationalis*. Concludit Thomas : *Et ideò ante infusionem animæ rationalis, Beata Virgo sanctificata non fuit*. Non ita Bromiardus, qui tum adnotat, sanctificatam Deiparam fuisse *non ante ejus animationem* : tum addit, hanc ejusdem peractam sanctificationem *in suâ animatione, id est conjunctione animæ cum corpore*. Invicem diligentiùs textum articuli 2 compara cum verbis Bromiardi; non illum interpolatum, corruptumque dixeris; sed ista ita composita, ut perperàm ac malâ fide textum exprimant.

Textum istum fido calamo ejusdem penè verbis descriptum legimus apud vetustum auctorem opusculi, quod Aquinati tributum prostat num. 60. Sic habet ille, articulo 3 : « Triplex est hujus sanctificationis effectus. Primus est cul- « pæ originalis expiatio, quia sanctificatio est motus ad san- « ctitatem. Sanctitas autem, ut dicit Dionysius de Divinis « Nominibus, est ab omni immunditiâ libera et perfecta, et « omninò immaculata munditia. Hæc autem sanctificatio non « potest intelligi ante animationem ; tum quia sanctificatio « est emundatio à culpâ ; culpa autem non expellitur, nisi « per gratiam gratum facientem ; cujus objectum (subje- « ctum) non est, nisi creatura rationalis ; tum etiam quia « cùm sola creatura rationalis sit susceptiva culpæ, ante « infusionem animæ proles concepta non est culpæ ob- « noxia. » Hinc certò disce, qualis olim fuerit ac semper extiterit sancti Thomæ textus, quem corruptum, superis invitis, vellent ac jactant censores morosiores aliqui.

Venetam Bromiardi editionem aliæ præcesserunt, Lugdunensis 1522, in-4, Norimbergensis 1518, et 1485, fol., et alia antiquior absque loco, et anno, et nomine typographi ; quibus in omnibus corruptissimus occurrit index tertiæ Partis quæst. 37, art. 6 et 2. An ita oscitanter Thomæ locum, quem exscribebat, indicaverit Bromiardus? Florebat vir illustris cadente seculo quarto decimo, ac vidit seculi insequentis annum tertium decimum, si Ludovico Valleoletano fides. De loco, quem expendimus, sic habet Jacobus Echardus in ejus Elogio : « Nullum mihi dubium, quin inter- « polatus fuerit in editionibus laudatis. Id enim sibi per- « miserunt, præsertim in Germaniâ, in incunabulis typo- « graphiæ, ob decretum concilii Basileensis, ut videre est in « Summâ sancti Raymundi, in Roberti Holkotii commentario « super librum Sapientiæ, in aliis. » *Quod an rectè factum* (rursùm ait ille in Elogio laudati Holkotii), *penès summum pontificem judicium esto. Id non permiserat tamen Index romanus in auctoribus, Bulla Sixti IV, anterioribus; intactos manere jubens*. Hinc edita demùm referre exempla, nihil prodest ; ad antiquos codices manuscriptos recurrendum est, ut quid illi scripserint hocce in argumento auctores, certò innotescat.

CAPUT V. — *Propitiatorium Arcæ in quodam Summæ loco dicitur lapideum, prelo errante. Theophilus Raynaudus refellitur.*

1. De mendo certo compertoque agendum est postremo loco, quod aliquas in editiones Primæ Secundæ irrepsit ; ubi arcæ Propitiatorium dicitur lapideum. Illud nimiâ confidentiâ exaggerat Petrus à Valle clausâ, seu eo sub nomine latens Theophilus Raynaudus ; ac si ex mente et calamo sancti Thomæ exciderit. Id verò ad examen vocandum est. Verba refero, quæ habentur in diatribâ VI de Immunitate Cyriacorum : « Dixerat sanctus Thomas 1-2, qu. 102, art. 4, ad 6 : « *Propitiatorium fuisse lapideum*. Hoc Thomas de Lemos... « in romanâ editione Summæ, absque ullâ veterum codi- « cum fide, ex suo cerebro mutavit, factâ *lapidis* mutatione « in *lignum*... Quamvis quod Lemos erasit, falsum esset ; et « quod ipse substituit, sit verissimum ; tamen mentitur qui « ait, sanctum Thomam in re propositâ dixisse veritatem, ut « ei Lemos falsarius attribuit. » Fateor ergo, pleraque prostare mendo vitiata typis edita exempla, in quibus loco citato, ita legimus : *Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quædam tabula lapidea, quæ dicebatur Propitiatorium, super alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur*. At hocce mendum Thomæ Aquinati auctori adscribendum esse, id est quod nihil hæsitans et intrepidus inficior.

Tabulam hanc, non lapideam, verùm *de auro mundo*, et *de auro mundissimo* constructam, luculentissimè testatur sacer Exodi liber capite 25, vers. 17, et capite 37, vers. 6. An ita perfunctoriè et oscitanter divina lustrâsse eloquia sanctum Thomam putaveris, ut imperitissimè *lapideam* existimaverit tabulam illam, quæ erat *Propitiatorium* ? Calumniam amolitur omnem ipse Thomas lectione 1 in caput 9 ad Hebræos, ubi hæc habet disertissima : *Inter duas au-*

tem alas, quibus tangebant se, erat tabula aurea.... et erat supereminens; quæ dicitur Propitiatorium. Causa finita est. Dignum verò animadversione, commentarios in hanc ad Hebræos Epistolam elucubratos ab Aquinate eo videri tempore, quo priores partes Theologicæ Summæ scribebat, vel etiam postea, ut ex lectione 1 ad caput 4 certò colligimus, ubi ait: « De distinctione autem istorum dierum (in creatione mundi) diversimodè loquuntur sancti; aliter enim « accipit Augustinus ab aliis sanctis, sicut patet Primâ Parte « Summæ (qu. 74, art. 2 et 3). » Et iterùm: « Est enim in « ipsis (operibus Dei) duplex perfectio, una secundùm par- « tes mundi, quæ sunt cœlum et quatuor elementa; et hæc « attenditur penès earum essentiam, sicut habetur in Pri- « mâ Parte Summæ. » An ergo suî immemor scripserit in Summâ Thomas, *Tabulam illam fuisse lapideam*, quam alibi eodem circiter tempore verissimè vocat *auream?*

Typis edita exempla contra auctoris mentem vitiata prodiisse, negaverit prudens cordatusque nemo. An aliqui fuerint codices manuscripti, ex quibus illa profecta sunt, imperiti librarii vitio depravata? An erraverint illi, qui codices vetustos transcribebant tradebantque typographis descripta folia? Servantur utique vetusti plures in Bibliothecis, qui labe illâ sunt immunes: Salmanticensis apud Bartholomæum à Medinâ; Alcanitiensis apud Thomam Madalenam; Parisiensis apud Joannem Nicolaium; Vaticani apud Gregorium Donatum; Coloniensis aliique apud Thomam Gravinam, in quibus aut vox illa (*lapidea*) desideratur, aut legitur *aurea*. Addo Venetum optimæ notæ in Bibliothecâ SS. Joannis et Pauli asservatum, in quo vox eadem (*lapidea*) non comparet. Initium codicis est: *Incipit Prima Secundæ Fratris Thomæ de Aquino de Ordine Fratrum Prædicatorum;* ubi titulus ille, *Fratris*, ætatem codicis indicat ante sacram ipsius Thomæ apotheosim. Ad hæc, labis illius, quâ sive codices manuscripti, sive typis edita exempla vitiata inveniuntur, origo fortassè fuerit, quam pandit laudatus Nicolaius. Loco nempe citato sic ait S. Thomas: « In taberna- « culo tria continebantur: scilicet arca Testamenti, in quâ « erat urna aurea habens manna; et virga Aaron, quæ fron- « duerat, et *tabulæ* in quibus erant scripta decem præcepta « legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui « se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quæ- « dam *tabula* (lapidea, in mendosis editionibus, vel etiam « codicibus) quæ dicebatur *Propitiatorium.* » Fieri potest ut vox, *lapidea*, in margine scripta è regione *tabularum*, in quibus decem præcepta legis exarata fuerant, ab imperito librario vel typographo in textum recepta fuerit, ac *tabulæ* illi, quæ dicitur *Propitiatorium*, imperitè ac falsò attributa.

2. Jam error Thomæ Aquinati impactus in auras abit. Quid est verò, quod Raynaudus refert, Thomam de Lemos in editione romanâ quidpiam mutavisse? Nec romanam, nec aliam alicubi Summæ Theologicæ editionem accuravit unquàm Lemosius. Romanæ quidem anni 1570 fol. non Summæ duntaxat, sed omnium Aquinatis operum editioni præfuêre Vincentius Justinianus ac Thomas Manriquez, ut præfixum docet Pii V, romani pontificis, diploma; ac romanæ ann 1619, quæ solam Summam præstat, suam adhibuit diligentiam Gregorius Donatus. Pergit Raynaudus: *Ex suo cerebro* (ille qui romanæ præfuit editioni) *mutavit; factâ lapidis mutatione in lignum.* Imò suo ille ex cerebro hanc profert mutationem, quæ frustra in utrâque recensitâ editione romanâ quæritur, nec in aliis editis exemplis adhuc inventa est.

Fuerunt sacræ Scripturæ interpretes apud Tostatum ad caput 25 Exodi qu. 17, quorum erat sententia: « Arcam « habuisse coopertorium suum, quod esset de lignis setim, « secundùm quòd ex illis compacta erat arca, et esset deau- « ratum intùs et foris, sicut tota ipsa arca; et *Propitiato-* « *rium* non fuisse coopertorium arcæ, sed quamdam tabu- « lam auream positam ultra coopertorium arcæ inter duos « Cherubim, quasi ipsi Cherubim tenerent ipsam tabulam « Propitiatorii in manibus suis. » Frequentiùs verò docti interpretes existimant Propitiatorium non distingui ab ipso arcæ operculo; quod alii tamen arbitrantur, adnotante Calmeto, veluti in aera suspensum, super alas Cherubim detentum fuisse, quin tangeret arcam; ipsi arcæ quam clauderet, ac tegeret, immediatè superpositum alii, in cujus finibus duo Cherubim aurei consurgerent, unum cum ipso operculo constituentes opus. Aut illa sententia, quam refert Tostatus, aut prior alia quam memorat Calmetus, placuisse divo Thomæ videtur, qui 1-2, qu. 102, art. 4, ad 6, docet: *Super arcam fuisse quamdam tabulam, quæ dicebatur Propitiatorium, super alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur*; et lectione 1, ad caput 9 ad Hebræos: *Inter duas alas, quibus tangebant se Cherubim, fuisse tabulam auream... supereminentem, quæ dicebatur Propitiatorium.*

At quæcumque demùm seligi debeat interpretatio; *lignea* nunquàm, nisi falsò et imperitè, dici potest illa tabula, quæ *Propitiatorium* vocabatur, sive ab arcæ operimento distincta, sive ipsum operimentum fuerit, aut suspensum in aera, aut immediatè tangens, et tegens arcam. Attamen supinum adeò errorem Thomæ Lemosi, locum Thomæ Aquinatis interpolanti, tribuit Raynaudus, ipsumque amplecti ipse videtur. Nimiùm certè obscura sunt et implexa verba ejus. Ait enim: « Quamvis quod Lemos erasit (*lapidea*) esset falsum; « et quod ipse substituit (*lignea*) sit verissimum; tamen « mentitur qui ait, sanctum Thomam in re propositâ dixisse « veritatem, ut ei Lemos falsarius attribuit. » Veritatem *in re propositâ* ab Aquinate dictam, patefecimus: eidemque quidpiam in eàdem re propositâ ab Lemosio tributum, ipsius Raynaudi somnium est. Imò aut ipse turpissimè labitur, si *Propitiatorium* fuisse *ligneum* credat; aut certè scribit, loquiturque imperitissimè. Falsum quippe est *tabulam* illam, quæ erat *Propitiatorium*, fuisse *lapideam; cur* ergo ita loqueris, *quamvis esset falsum?* Æquè abludit à vero, *tabulam* eamdem fuisse *ligneam; cur* ergo ita scribis, *quamvis sit verissimum?* Sùs deque miscentur omnia.

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS

Dissertatio,

DE SECUNDA SUMMÆ THEOLOGICÆ PARTE, QUAM MINIME SANCTUS THOMAS EX ALIO SCRIPTORE, SED ALTER EX AQUINATE DEFLORAVIT: DEQUE SPECULI MORALIS, NOMINE VINCENTII BELLOVACENSI INSIGNITI, VERO AUCTORE, EJUSQUE ÆTATE.

CAPUT PRIMUM. — *Franciscus Garcias primus asseruisse videtur Sanctum Thomam suam Summæ Theologicæ secundam partem deflorâsse ex Speculo Morali. Validissima repugnant generalia argumenta. De emortuali Vincentii Bellovacensis anno. Num ejusdem Bellovacensis dici debeat œtus Speculum Morale, dubium ingerunt gravissimi Scriptores.*

Summam Theologicam, germanum esse fœtum sancti Thomæ Aquinatis, minimèque ab alio aut aliquibus consodalibus post sacram ejusdem apotheosim, sive post annum æræ vulgaris 1323 collectam confectamque fuisse perspicuis et invictis argumentis contra Joannem Launoium confecimus. Invidiosa quæstio sequitur, cujus movendæ excitandæque occasionem præbet *Speculum Morale*, sub nomine Vincentii Bellovacensis Ordinis Prædicatorum insignis alumni vulgatum; in quo partes illæ duæ *Summæ Theologicæ*, quas *Primam Secundæ*, et *Secundam Secundæ* appellare solemus, ferè integræ, iisdemque verbis leguntur. Hinc orta controversia, ingentibus moliminibus hactenùs agitata, quisnam ab altero acceperit; an ex Vincentio transcripserit Thomas, an ille ex isto?

Franciscus Garcias Hispanus, cœnobii nostri Valentini in provinciâ Aragoniæ alumnus, in libello, quem Tarraconæ apud Philippum May anno 1578 typis edidit sub titulo *Emendationis erratorum, quæ librariorum aut typographorum incuriâ in Summâ Theologicâ sancti Thomæ hactenus admissa reperiebantur*; primus videtur, et imprudens, in Præfatione scripsisse: *Apertissimum esse*, ex Speculo Morali Vincentii Bellovacensis *mutuâsse S. Thomam fermè omnia, quæ in his duobus codicibus* (Primâ 2 et Secundâ 2) *de virtutibus et vitiis scripta reliquit.* In hanc sententiam ivit Petrus de Alva et Astorga suis in opusculis: *Nodus indisso*

lubilis; *Sol veritatis; Judicium Salomonis;* mentemque suam his fermè verbis frequentiùs aperit, non aliter Primam Secundæ, et Secundam Secundæ esse doctoris Angelici, quàm Commentarii in epistolam ad Romanos Hieronymi sint (verum interpretem Rufinum Aquileiensem nesciebat Alva), qui eos fatetur ex Origene se transcripsisse; nec aliter, quàm libri in Hexameron sint sancti Ambrosii, qui integros transtulit ex Basilio, easdemque duas demùm partes Theologicæ Summæ ex Vincentii Bellovacensis Morali Speculo surreptas esse.

2. Tam apertum plagii crimen, imò vel ipsam suspicionem ejus, removere ab Aquinate nisi sunt docti quique, prudentesque viri. Militant pro doctore Angelico tot alia opera ejus, proprio marte confecta; militantque Summæ Theologicæ pars prima, et pars tertia, selectissimâ eruditione, solidissimis documentis, methodo perspicuâ, subtili ratiocinatione refertæ, vim maximam ingenii ejus præferentes ad opera parturienda aptissimam. Summam integram expende, partesque in dubium vocatas confer cum indubiis. Idem in opere toto stylus apparet, ac individuam partium omnium inter se connexionem nemo non deprehendit; se articuli omnes ac singuli eodem ex fonte scaturiisse palam demonstrant; fulget æquè in hisce partibus ac in aliis elucubrationibus eminentissima Thomæ sapientia; ordo, dictio, nitor, brevitas, soliditas, notæque cæteræ unum indicant parentem.

Accedunt validissima argumenta, quæ sententiam ferè præjudicatam evincunt contra Vincentium, aut alium Speculi Moralis auctorem. Constat quippe omni semotâ dubitatione, Thomam allegari aliquibus in locis à Vincentio, ejusque non paucos articulos totidem verbis describi. Nempe in Speculo Naturali lib. 22, cap. 74, legimus: *Qualiter Angelus animam docet, Thomas de Aquino,* quo loco surrepta sunt verba et documenta, quæ ipse Aquinas habet in quæstione 11 de Veritate, articulo 3. Item capite 82 hæc habentur: *Quid sit Prophetia, Thomas;* ex quo scilicet defloravit Vincentius, quæ disserit omnia de eodem Prophetiæ argumento, ad caput usque 95, eaque licet cuique legere quæstione 12 de Veritate, articulo 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13. Denique capite 101: *Qualiter raptus sit ad id, quod est supra naturam, Thomas de Aquino,* usque ad caput 110, prostant quinque quæstionis 13 de Veritate articuli, verbo tenùs descripti. Suas porrò *de Veritate* quæstiones ab Aquinate habitas Parisiis post annum 1257, quo scilicet Vincentius adhuc vitam agebat, florebatque, aliâ Dissertatione jam ostendimus.

Se denique non auctorem Speculi, quod in tres duntaxat partes tributum docemus infrà, sed collectorem et consarcinatorem candidè ac verè fatetur Bellovacensis. « Mihi « omnium Fratrum minimo (inquiens in Prologi capite 1), *plu-* « *rimorum libros* assiduè revolventi, ac longo tempore stu- « diosè legenti, visum est tandem, accedente etiam majo- « rum meorum consilio, *quosdam flores* pro modulo ingenii « mei *electos* ex omnibus ferè, quos legere potui, sive « nostrorum, id est catholicorum doctorum, sive gentilium, « scilicet philosophorum et poetarum, et ex utrisque histo- « ricorum, *in unum corpus voluminis* quodam compendio « et ordine summatim redigere. » Iterùm capite 4, pro sui animi candore sic habet: « Præsertim cùm hoc ipsum « opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potiùs, « ex quorum dictis ferè totum illud contexui; nam ex meo « pauca vel nulla apposui; ipsorum igitur est auctoritate, « nostrum autem solâ ordinatione. »

3. Hinc Vincentii ac Thomæ consilium cùm pateat in libris conscribendis, nemo non videat, si cui plagium, illi potiùs, quàm isti affingendum est. At gravis illa ac difficilis militat oppositio, quomodò Vincentius, qui antiquior est Aquinate, Theologicam Summam extremis vitæ istius annis confectam expilare potuerit? Vitâ migrâsse Bellovacensem anno 1240 putabat Franciscus Garcias; ad annum 1256 obitum ejus producit Antonius Senensis, quem plures alii bibliographi exceperunt. Errant omnes; manifestumque errorem evincunt quæstiones de Veritate, à Thomâ post annum 1257 pertractatæ, in Speculo Naturali insertæ.

Jacobi Echardi Sententia est, non ante annum 1263 ad patres abiisse Vincentium, neque ultra annum 1264 vitam ejusdem prorogari posse; quo nempe tempore Summam suam Theologicam non ediderat Aquinas, testimonium ferente Ptolomæo Lucensi in Histor. Eccl. lib. 22, cap. 19, per hæc verba: *Hujus* (Clementis IV, summi pontificis) *tempore* (à die 5 mensis februarii anni 1265, quo ad summum sacerdotium evectus est), *dictus doctor scripsit Summam, quam in tres partes divisit...... Istius ergo Summæ tres partes quasi scripsit tempore istius pontificis, vacationis sequentis* (à die 29 novembris anni 1268, ad annum 1271, diemque 1 septembris, quo Gregorius X, cùm absens foret, electus fuit; vel ad annum insequentem 1272, diemque 27 martii, quo thiaram pontificiam ipse accepit). Quâ positâ utriusque, Bellovacensis et Aquinatis chronographiâ, nodus intricatissimus apparet, quem neque Alexandri gladius secare possit.

Hinc aliam ineunt alii chronographiæ rationem, Bellovacensis vitam producentes ad annum 1274 et ultra; quo tempore biennium et ampliùs elapsum erat post confectam ab Aquinate Summæ suæ Theologicæ Primam Secundæ, et Secundam Secundæ. Hinc prædicto biennio, vel etiam latiore spatio temporis, quo Vincentius aut synchronus fuit Aquinati adhuc vitam agenti, aut illi superstes, potuisse ab illo partem Summæ istius transcribi, ac inseri Morali Speculo, prima est responsio Vedastinorum Ordinis S. Benedicti monachorum in Duacensi operum Bellovacensis editione anno 1624.

Ab emortuali ejusdem Bellovacensis anno 1264, non recedunt alii plerique, accuratiore calculo chronographiæ rationes subducentes, Albertus, Castellanus, Ildephonsus Baptista, Alphonsus de Riberâ, Joannes à S. Thomâ, Joan. Paulus Nazarius, Vincentius Ferre, Seraphinus Piccinardus. Nodum ergo implicatissimum quomodò secent illi? Videre Bellovacensis, inquiunt, ante annum 1264 potuerit vel integram Theologicam Thomæ Summam, vel Primam Secundæ et Secundam Secundæ, in primâ contexturâ delineatas, adhuc informes et imperfectas, nondùm manu ultimâ perpolitas, ac publici juris factas. Quidni enim quæstiones ad partem moralem spectantes longè ante parâsset Aquinas, quàm operi suo eximio manum ultimam imponeret? Quidni Bellovacensis quæstiones easdem sibi communicatas defloraverit, conraseritque, ut Speculum Morale compingeret?

4. Conjecturis hujusmodi minimè sibi factum satis, fatetur Bellarminus de Scriptoribus ecclesiasticis in Elogio S. Thomæ, observat. 3. Hinc « in his angustiis, inquit, nihil mihi « occurrit, nisi Speculum illud Morale fortassè non esse « Vincentii Bellovacensis, sed *alicujus auctoris posterioris,* « qui... *secundam partem* sancti Thomæ (scilicet 1-2 et 2-2) « in compendium redigere voluerit; id quod videtur posse « confirmari ex eo quòd Speculum Morale gravius multò « esse videtur, quàm sint Speculum Doctrinale et Historiale, « quæ tria sine dubio sunt Vincentii Bellovacensis. » Paulò diversa monachorum Vedastinorum conjectura est Vincentium Bellovacensem, qui Speculum quadruplex pollicitus fuerat, morte præventum non composuisse partem illam, quæ titulo Speculi Moralis inscribenda erat; studiosum porrò aliquem post obitum ejus, ad perfectionem operis, cui Speculum Morale deerat, supplementum addidisse, ex illis quæstionibus ad mores pertinentibus confectum, quas in Primâ Secundæ, et in Secundâ Secundæ tradiderat sanctus Thomas. In hanc fertur etiam conjecturam Natalis Alexander, qui tamen putat Morale Speculum compositum fuisse, perfectumque à Bellovacensi; verisimile esse, ut nescio quo fato exciderit illud; in ejusque supplementum substituta à juniore quopiam, ac supposita fuisse excerpta ex Primâ et ex Secundâ Secundæ sancti Thomæ, titulo eisdem tributo *Speculi Moralis.*

CAPUT II. — *Genuinum Vincentii Bellovacensis opus vetustissimi optimæ notæ codices in tria Specula tributum præstant, rejecto Speculo Morali. Idem confirmant synchroni testes probatissimi. Quod etiam evincitur, initâ ejusdem Speculi Moralis comparatione cum tribus genuinis, Naturali, Doctrinali, Historiali.*

1. Ita conjecturis in obscurâ controversiâ indulgebant viri doctissimi, eâ permoti existimatione, quam doctrinæ sublimitate, ingenii acumine, ac proprio quodam operum stylo, ac nitore, sibi sanctus Thomas comparavit; cui vel levissima plagii suspicio nonnisi per injuriam affingi queat. Auspicatò demùm, diisque faventibus, factum ut Jacobus Echardus insignis Ordinis Prædicatorum alumnus, improbo labore codicibus vetustis perquisitis ac lustratis, ipsoque Speculo Morali accuratissimâ indagine expenso, luce meridianâ clariùs deprehendit, Vincentium Bellovacensem de laudato Speculo Morali edendo nunquàm cogitâsse; opus immane suum in tria duntaxat Specula, *Naturale, Doctrinale, Historiale* partitum esse; Moralis ejusdem Speculi consarcinatorem longè Bellovacensi et Aquinate recentiorem dici debere. Luculentissimum hocce de argumento vulgavit opusculum parisinis typis anno 1708, sub titulo: *S. Thomæ Summa suo auctori vindicata, sive de vener. Fratris Vincentii Bellovacensis scriptis Dissertatio;* quod etiam opus insertum legitur in Elogiis ipsius Bellovacensis, et S. Thomæ tomo 1 Scriptorum Ordinis Prædicatorum, quos post Jacobum Quetifum ipse Echardus recensuit, complevit, vulgavitque Parisiis anno 1716.

Dissertationum nostrarum ratio postulat, ut hanc celebrem relinquere intactam quæstionem non liceat. Nova non proferam argumenta, cùm omnia prævenerit, pertractaveritque doctissimus auctor. Ipsam ejus luculentissimam Dissertationem in pauciora capita contraham, ut veritas facti, quæ tandem splendidissimè illuxit, uno veluti conspectu innotescat.

Aio primum, Speculum Morale falsò hactenùs tributum Vincentio Bellovacensi sive in manuscriptis codicibus, sive in editis exemplis. Primum argumentum suppeditat vetustus optimæ notæ codex Speculi Doctrinalis, quem Parisiensis Bibliotheca Sorbonæ possidet ex legato Magistri Petri de Lemovicis, socii domûs ejusdem Sorbonæ, ut in fine ejusdem codicis adnotatum legitur. Quo vitam duxerit, ac floruerit tempore Petrus ille Lemovicensis, accuratissimè perquirit laudatus Echardus. Temporarias accipe sequentes notas. Exstat in eâdem Bibliothecâ Sorbonicâ Collectio quædam Ms. *Sermonum* quos theologi Parisienses *à festo SS. Simonis et Judæ anni* 1272, *ad festum S. Martini anni* 1273, habuerunt. Ad sermonem 34, hæc appicta legitur adnotatio: *Sermo Fratris Ægidii de Aurelianis ad Beguinas in Dominicâ 3 Adventûs; et fuit sermo peroptimus, in quo fuit Magister Petrus Lemovicensis.* Alius ibidem servatur codex, *Distinctiones bonas* continens *secundùm ordinem alphabeti à Magistro Petro de Lemovicis;* quæ nempe *Distinctiones* nihil aliud sunt, quàm varii conceptus ab eodem Petro Lemovicensi ex aliorum concionantium ore excepti, et ordine alphabetico dispositi. Verbo, *Ortus*, Christus nasci debuisse dicitur de Beatâ Virgine *anno* 1263, id est, ante annos mille ducentos, tres et sexaginta. Hæc satis cuique sunt, ut lucidè certòque tempus innotescat, quo vitam agebat florebatque Petrus de Lemovicis; simulque constet antiquitas, ac optima nota codicis Vincentiani speculi Doctrinalis.

Prologus primo voluminis loco, tum in editis, tum in Mss. exemplis, prostat in capita plura tributus; quem in eisdem editis exemplis, aliisque pluribus manuscriptis codicibus interpolatum depravatumque fuisse, ubi operis partitio exhibetur, ex laudato vetusto optimæ notæ codice luculentissimè evincitur. Partem hanc prologi à falsario vitiatam sub oculos ponere præstat.

Ex codice Petri de Lemovicis.	*Ex aliis vulgatis exemplis.*
CAPUT XVI. — « *De trifariâ* « *divisione totius operis.*	Cap. XVI. — *De quadrifariâ divisione totius operis.*
« . . . Quapropter ipsum « opus universum, quod Spe« culum majus vocabatur, *in* « *tres partes principales*, tan« quàm *in tria volumina*, vel « opuscula perfecta, et à se « invicem separata distinxi. « Quorum etiam unumquod« que *Speculi* nomine divisim « intitulavi. Prima itaque pars « continet totam *Historiam* « *naturalem;* et hæc voca« tur *Speculum Creatoris.* Se« cunda totam seriem *Doctri*« *nalem;* et hæc vocatur *Spe*« *culum Scientiarum.* Tertia « verò totam *Historiam tem*« *poralem;* et hæc vocatur « *Speculum Historiarum.* Pri« ma siquidem prosequitur « naturam et proprietatem « omnium rerum; *secun*« *da* materiam, et ordinem « omnium artium: *tertia* ve« rò seriem omnium tempo« rum. » Alia sequuntur, quæ trifariam tantùm partitionem illustrant.	« . . . Quapropter ipsum « opus universum in *quatuor* « *partes principales*, tan« quàm *in quatuor volumina* « perfecta, et à se invicem « separata distinxi. Quarum « una continet totam scilicet « *Historiam naturalem;* alia « verò totam seriem *Doctri*« *nalem;* tertia verò to« tam eruditionem *Moralem;* « quarta totam *Historiam* « *Temporalem.* Prima siqui« dem prosequitur naturam « et proprietatem omnium re« rum; *secunda* verò mate« riam et ordinem omnium « artium; *tertia* proprietates « et actus omnium virtutum « et vitiorum; *quarta* seriem « omnium temporum. » Alia sequuntur, quæ partitionem quadrifariam magis declarant.
CAPUT XVII. — *De materiâ uniuscujusque partis.*	CAPUT XVII. — *De materiâ uniuscujusque partis.*
« Igitur *primæ partis* fun« damentum est historia sa« cra, ab ipso principio usque « ad ejectionem hominis la« psi de Paradiso; cui videli« cet historiæ interseruntur « ea, quæ pertinent ad natu« ram cœli et mundi; et in « fine adjiciuntur cuncta, quæ « pertinent ad ruinam vel se« quelam peccati. Porrò fun« damentum *secundæ partis* « est reparatio lapsi. Funda« mentum verò *tertiæ partis* « est, primò quidem historia « hominis usque ad imperium « Neronis, inde verò... usque « ad diem istum. »	« Igitur *primæ partis* fun« damentum est historia sa« cra, ab ipso principio crea« tionis rerum usque ad re« quiem Sabbati; cui etiam in« terseruntur ea, quæ perti« nent ad naturam cœli et « mundi. Fundamentum *se*« *cundæ partis* est hominis « lapsi reparatio, quantùm ad « intellectum. Et fundamen« tum *tertiæ partis*, quan« tùm ad affectum, est ho« minis reparatio. *Quartæ* « *partis* fundamentum, primò « quidem sacra Scriptura à « creatione hominis... »

Invectæ depravationis partes alias notat Echardus, integri *vulgati* Prologi collatione factâ cum *Prologo*, qui prostat in vetusto citato codice Ms. optimæ notæ. Hinc duo colliguntur. 1° Vincentium Bellovacensem de Speculo Morali, quod à tribus aliis Naturali, Doctrinali, Historiali distinctum sit, elucubrando edendoque ne quidem cogitâsse. 2° Speculum idem Morale falsò hactenùs eidem Bellovacensi tributum fuisse.

Codicis hujus, qui tam insigne splendidumque suppeditat argumentum, fidem augent et confirmant duo alia Speculi Doctrinalis ac Prologi præmissi exemplaria manuscripta; in quibus *trifaria* tantùm Speculi, quod Bellovacensis concepit confecitque, occurrit partitio. Servatur alterum in ditissimâ Bibliothecâ, olim Colbertinâ; alterum videre, ac lustrare licet in Bibliothecâ majoris conventûs Parisiensis Eremitarum S. Augustini. Inquies verò, longè plures Mss. codices reperiri, eisque typis edita exempla consonare omnia, quæ vulgatum Prologum cum partitione *quadrifariâ* repræsentant. Reponam ego, editionum fidem majorem non esse fide et auctoritate codicum ita se habentium, ex quibus illæ prodierunt; codicesque hujusmodi longè notâ ac ætate inferiores esse codice laudato Sorbonico, qui manum seculi tertii decimi ad finem vergentis præfert, suæque antiquitatis ac fidei certissimum signum habet in nomine Petri de Lemovicis, quem anno 1263 et 1272 florentem adeòque synchronum Vincentio Bellovacensi videmus. Codices alios duos, Colbertinum, et Augustinianum, quemcumque ad annum referas, pro sententiâ nostrâ militare constat; idque saltem palàm ex iis fieri nemo non videt, *quadripartitam* operis Vincentiani divisionem nondùm eo tempore invectam cognitamque, atque nondùm Speculum Morale in lucem editum, quo librarius eosdem manu exarabat.

2. Codicibus ac *trifariæ* laudati Speculi partitioni, fidem maximam addunt synchroni testes. Primus adest, qui codicem Petri de Lemovicis his verbis propriâ manu scriptis adnotabat: « Iste liber est pauperum Magistrorum de Sor« bonâ, ex *legato Magistri Petri de Lemovicis*, quondàm « socii domûs hujus... In hoc volumine continetur 1° pars « Speculi Majoris, videlicet novem libri primi ipsius. Quod « quidem Speculum habet *tria* nomina secundùm *tres ejus* « *partes.* Quarum prima vocatur *Speculum Naturale;* se« cunda verò, *Speculum Doctrinale;* tertia verò pars ejus « vocatur *Speculum Historiale.* » Animadverte *tria nomina* Speculi Majoris, quod est integrum Vincentianum opus; itemque *tres ejus partes*, tresque titulos Speculi *Naturalis*, *Doctrinalis*, *Historialis.* Quartum ergo Speculum, quod *Morale* dicitur, non agnoscebat anonymus hic adnotator.

Sequitur Henricus Gandavensis, quem vitâ Tornaci migrâsse anno 1293 refert Joannes Molanus in Ms. Bibliothecâ sacrâ. Sic habet ille de Scriptoribus Eccl. capite 42: « Vin« centius ejusdem Ordinis (Prædicatorum) dicitur scripsisse « quoddam opus magni ingenii et laboris, quod prætitula« vit *Triplex* Speculum, *Historiale, Allegoricum et Morale.* » Quo in testimonio digna sunt animadversione quamplura. 1° Ex aliorum relatu (dicitur scripsisse) Vincentii nostri opus recenseri ab Henrico. 2° Famam operis viguisse, quod prætitulatum esset *Triplex Speculum*, non quadruplex. 3° Partem *Historialem* optimè laudari, non ita reliquas duas. 4° *Allegoricum* quod inscribitur Speculum, idem esse cum *Naturali;* ita dictum ob ea, quæ ipse Vincentius habet in utroque Prologo, genuino et vulgato, capite 18 inquiente: *Hoc est igitur* Speculum, quod licèt Naturale sit, *totum tamen per quasdam rerum similitudines et integumenta figurarum ad ædificationem morum referri valeat.* 5° Speculum denique *Morale* ab Gandavensi appellatum, non aliud intelligi debere, nisi *Speculum Doctrinale*, propterea quòd scientiæ in eodem ab auctore pertractatæ ad ethicam *universalem* pertinent, *Monasticam*, *OEconomicam*, *Politicam;* ad jus utrumque, *Civile* et *Canonicum;* et ad omnia generatim, quæ hominis totius, ejusque *morum* reformationem complectuntur. Hæc habe præ oculis, lector, disertissimumque deprehendes Gandavensis testimonium pro *triplici* duntaxat Speculo Vincentiano, *Naturali, Doctrinali*, *Historiali.* Quà de re adhuc infra agendum.

Tertius testis accedit Joannes Hautfuney, auctor *Tabulæ* in Speculum Historiale. In Mss. codicibus, quos plures vidit Jacobus Echardus, nuncupata legitur ea Tabula *S. tituli sanctæ Priscæ presbytero cardinali;* qui alius non est, quàm Simon de Archiaco Gallus Sanctonensis, archiepiscopus Viennæ: « Primus enim ille est (verbis utor laudati Echardi) « ab obitu Bellovacensis, cujus nomen ab S. inchoetur, et « tituli sanctæ Priscæ cardinalis fuerit, ad purpuram scili« cet evectus die 20 decembris anno 1320, à Joanne XXII, « teste Bernardo Guidonis præsente et oculato; et reverà « in codice Ms. ejusdem Tabulæ Monasterii nostri Pissia« censis legitur, Simoni. » Tabulæ præfigitur Prooemium, in quo hæc habentur: « F. Vincentius de Belvaco, cum « collegis suis Ordinis Prædicatorum... *tres Summas* egre« gias ac perutiles compilârunt... *Prima* enim dicitur *Spe*« *culum Naturale*, in quâ appropriatè tractantur Specula« bilia, per quæ exercitatur intellectus in cognitione veri. « *Secunda*, *Speculum Morale*, in quâ tractantur moralia,

« per quæ excitatur affectus in operatione boni. *Tertia*, « *Speculum historiæ*, in quâ tractantur gesta et dicta viro- « rum illustrium, per quæ confortatur memoria, » etc. Expende *tres* tantùm operis Vincentiani partes. Animadverte rursùm operis ejusdem divisionem juxta numerum trium animæ facultatum, *intellectûs, voluntatis* et *memoriæ*. Hinc collige, Speculum tunc *Morale* appellatum non aliud esse, quàm *Speculum Doctrinale*.

Codicem Ms. optimæ notæ, in quo eadem Joannis Hautfuney Tabula continetur, servat Bibliotheca Veneta SS. Joannis et Pauli, ubi descripta superiùs verba propriis oculis perlegi.

Quidni verò eo titulo *Speculi Moralis* insigniri potuerit Speculum, quod auctor *Doctrinale* appellavit? Ad morum quippe instructionem plures pertinent libri in eodem contenti. Libros aliquos, eorumque titulos accipe: « Liber quin- « tus incipit agere de practicis, sive moralibus scientiis; et « agit de monasticâ, tanquàm quæ priorem locum inter « has tenet, eo quia *vitam propriam* unumquemque *compo-* « *nere* decet; habet autem 177 capitula... Liber sextus « adhuc agit de monasticâ scientiâ, et est quasi comple- « mentum quinti libri: In illo namque generaliter agitur « de moribus vel habitibus bonis et malis, id est de virtu- « tibus et vitiis; in hoc autem primò quidem describuntur « particulariter mores hominum cujuscumque conditionis « ac sexûs et ætatis; postmodùm autem in universali de « bonâ et malâ hominum vitâ... habet capitula 134... Liber « octavus incipit agere de politicâ, quæ pertinet ad regi- « men civitatum. Agit itaque de civitatibus, earumque re- « ctoribus; et etiam *de legibus* ac de jure multiplici, de « personis publicis et privatis, de rebus quoque sacris et « non sacris; et habet capitula 152... Liber nonus agit de « actionibus, sive de illâ parte juris, quæ pertinet ad actio- « nes. Continet ergo processum causarum ac litium, et or- « dinem judiciorum; habet autem Liber iste 130 capitula... « Liber decimus agit de criminibus, sive judiciis criminum, « quæ committuntur in Deum, secundùm quòd pertinent ad « utrumque forum, seculare videlicet, et ecclesiasticum; « habet autem capitula 160... Liber undecimus agit simili « modo de criminibus, quæ committit homo in proximum, « vel etiam in seipsum; habet autem liber iste 154 capi- « tula. » Viden' magnam *Speculi Doctrinalis* partem, ad mores hominum et ad scientiam moralem attinentem, ut mirum non sit, Speculum idem appellari potuisse, appellatumque esse *Speculum Morale*.

3. Tot verò argumenta, quæ mores hominum illustrant, cùm eodem in Speculo Doctrinali versaverit Bellovacensis, de bono scilicet et malo, de virtutibus et vitiis, de criminibus, in Deum, proximum et seipsum, deque rebus sacris et non sacris; notum fit compertumque, consilium auctoris non fuisse, ut Speculum Morale ab aliis distinctum elucubraret. Hoc primum argumentum esto inter ea, quæ *insita* dicuntur, sive quæ ex ipso opere in sese spectato comparatoque cum Speculo Morali depromi possunt.

Alia duo subministrant verba utriusque Prologi, quæ habentur capite 3: « Denique quoniam, ut superiùs dictum « est, *ex diversis auctoribus* hoc opus contextum est, ut « sciatur quod cujusque sit, *singulorum dictis eorum no-* « *mina* annotavi; ac ne facilè transponerentur de locis pro- « priis, *nequaquàm in margine*..... sed *inter lineas ipsas*, « sicut fecit Gratianus in Compilatione Canonum, ea inserui. « Interdùm etiam ea, quæ ipse vel à majoribus meis, scili- « cet modernis auctoribus, didici, vel in quorumdam scri- « ptis notabilia reperi, nomine meo, id est auctoris intitu- « lavi... Ut autem hujus operis partes singulæ lectori faci- « liùs elucescant, ipsum *opus totum per libros*, *et libros per* « *capitula distinguere volui*. » Hæc postrema tene verba. Speculum *Morale* confer cum tribus aliis, *Naturali, Doctrinali et Historiali*, quæ germanos Bellovacensis fœtus agnoscit natio omnis. Hæc tria verò sunt *in libros* divisa, et libri tributi *in capita*. Non ita Speculum Morale quod in libros dividitur, in partes libri distributi sunt, et singulæ partes in distinctiones, et istæ in articulos. Cur ordinem mutavisset Vincentius, nullâ mutationis factâ alicubi mentione, nec redditâ causâ?

Priora ejusdem loci verba recole, quæ Bellovacensis bonam fidem patefaciunt, plenamque sinceritatem. Datam fidem liberat ille in triplici Speculo, *Naturali, Doctrinali, Historiali*; nihil quod suum non est, sibi arrogans; scriptorumque nomina, à quibus accepit, non *in margine* notans, sed *intra lineas* inserens. V. g., hæc et similia passim occurrunt, libro 1 Speculi Naturalis, capite 1: *De diversis mundi acceptionibus, ex libro qui dicitur Imago Mundi*; capite 2: *De duobus mundis existentibus, Hermes, qui et Mercurius, et Trimegistus, ad Asclepum*; capite 3: *Quòd mundus archetypus ipse sit Dei filius*; *Basilius in Hexameron libro primo*; capite 4: *Quid sit Deus*; *Dionysius in libro de divinis Nominibus*, et sic deinceps. Eadem fulget bona fides Bellovacensis in *Speculo Doctrinali*. Quæ pauca sequuntur, profero exempla: nempe libro, qui secundus in editis numeratur, capite 10: *de primis Philosophis, qui naturam scrutati sunt; Augustinus de Civitate Dei, libro* 8, capite 12. *De diversis Generibus philosophorum; Isidorus in libris Etymolog., libro* 8, capite 13. *De Definitionibus philosophiæ; Richardus*. Cætera conveniunt omnia. Notandumque diligenter est, capita occurrere, quibus auctoris nomen *infra lineas* non præfigitur; eademque intelligi accepta debere ex auctore proximè ante citato. Ab hâc non discedit methodo Bellovacensis in Speculo Historiali, ubi passim infra capitum lineas laudantur Acta Sanctorum, et Chronica, et scriptores alii, sacri et profani, qui sacram secularemque historiam scripsêre. Integrum modò evolve, lege ac perlege Speculum Morale. Varius passim distinctionum et articulorum stylus apparet; quæ varietas diversos absque dubio scriptores indicat, quin eorum nomina adnotentur. Superis grates; hi namque scriptores, deflorati atque transcripti, sin omnes, innotescunt aliqui, quos infra dabimus. Id jam verò satis est, ut Morale Speculum, in quo Bellovacensis bona fides desideratur, nihilque ingenii ejus agnoscitur, non ab ipso, sed à falsario consarcinatore emissum innotescat.

Atque tria utique Specula, *Naturale, Doctrinale, Historiale*, cohærent sibi invicem, sibique mutuò perhibent testimonium. In Speculo Doctrinali, quod secundum juxta mentem consiliumque auctoris locum tenet in opere, epilogus præmittitur Speculi Naturalis; siquidem à capite primo ad quintum usque, compendio colliguntur, quæ latiore calamo in Speculo Naturali pertractata sunt de lapsu hominis, ac hominis lapsi miseriâ; indeque fit gradus ad reparationem hominis per doctrinam et studium philosophiæ. Idem epilogus tum Speculi Naturalis, tum etiam Doctrinalis, primo loco apparet in Speculo Historiali. A primo capite ad 47 inclusivè compendio perstringuntur, quæ in Naturali Speculo latissimè disseruit auctor de Deo, de Angelis, de Homine, deque hominis Lapsu; et à capite octavo et quadragesimo usque ad 55, breviter agitur de reparatione hominis per pœnitentiam et virtutes, deque scientiis quæ datæ sunt homini lapso in remedium, de practicis et mechanicis artibus; ac demùm de sermocinalibus scientiis et artibus magicis; quæ omnia et singula argumenta luculentiore sermone in Speculo Doctrinali illustrantur. Atqui compendium id genus desideratur in Speculo Morali; quæve in ipso latè pertractantur, compendio nullo perstringuntur in postremo Speculo, quod est Historiale. Cùm ergo prædicto Morali Speculo desit nexus ille, quo simul Specula sua colligavit Vincentius; cùm illud etiam Speculum Morale duorum præcedentium, Naturalis et Doctrinalis, mentionem ingerat nullam: ac postremum Historiale nullum perhibeat de Morali testimonium; evidens compertumque signum est, neque de illo edendo cogitâsse Bellovacensem.

Animadversione demùm digna profero verba Prologi genuini capite 18: « Hunc autem *libellum nostrum apologeti-* « *cum* (qui nempe est ipse Prologus), propter prædictas « causas à principio operis hucusque protractum, quia « pari ratione respondet *cuilibet parti*, totum in *uniuscu-* « *jusque* capite inserendum putavi. » Interpolatis verbis eumdem sensum effert vulgatus prologus capite 19: « Hunc « autem Prologum propter causas prædictas à principio ope- « ris hucusque protractum, quia pari jure correspondet « *unicuique parti*, totum *in cujuslibet* capite inserendum « judicavi, ut simul cum totius partis capitulis adjunctis lo- « cum repleat unius libri. » Ad mentem auctoris, tribus genuinis ejusdem Speculis, *Naturali, Doctrinali, Historiali*, præfixus habetur Prologus ille, seu libellus apologeticus unus idemque; sed illum non habet nulla Speculi Moralis editio, nec nullus codex manuscriptus. Quid ita? Tanta scilicet falsarii consarcinatoris cautio non fuit, ut suppositum illud Speculum cum præmisso laudato Prologo prodire curaret juxta mentem consiliumque Bellovacensis.

CAPUT III. —*Auctores deflorati in Speculo Morali sunt Aquinate et Vincentio Bellovacensi recentiores; ac primò Petrus de Tarentasiâ, postea Innocentius papa V. Item anonymus auctor de Consideratione Novissimorum. Et Stephanus de Borbone interpolatus. Denique Richardus de Mediavillâ.*

1. Quàm longè distat ergo Speculum Morale ab ingenio, et bonâ fide, et consilio Vincentii Bellovacensis, quem Speculi triplicis, Naturalis, Doctrinalis, Historialis, verum parentem nemo nescit! Penitiori examine ipsius Speculi Moralis viscera scrutanda sunt. Opus est ex aliorum lucubrationibus surreptis, convasatisque compaginatum, nominibus eorum, fide non bonâ, suppressis. Sunt illi verò inter alios, qui adhuc latent, Petrus de Tarentasiâ, postea Innocentius papa V; Stephanus de Borbone, anonymus auctor *de Consideratione Novissimorum*; Richardus de Mediavillâ; quos tam supinâ negligentiâ et oscitantiâ transcripsit consarci-

nator, ut notas temporarias aut reliquerit, aut invexerit, quæ certò demonstrant, longè post obitum sancti Thomæ consarcinatum illud opus fuisse. Hinc evidens consurgit demonstratio, articulos illos quàm plurimos, qui in Speculo Morali et in Summâ divi Thomæ totidem verbis reperiuntur, non ab Aquinate surreptos ex alio; sed ex Aquinate falsarium quemdam recentiorem transcripsisse.

Age verò, quod aliò, invictis argumentis demonstrandum est. Primum deprædatum scriptorem profero Petrum de Tarentâsiâ. Vitam produxit ille ad annum 1276, diemque 22 junii, postquàm Sedem Petri tenuit menses quinque, diesque duos. Commentarios elucubravit *in Quatuor Sententiarum libros*, quos nemo dubitat, compendium quoddam esse doctrinæ ab Aquinate traditæ in suo in eosdem libros Commentario. Sed opus illud non scriptum, editumque à Petro ante annum 1267, evincit diligentissimus Echardus; quo nempe vir clarissimus ad Sententias suis lectionibus explanandas, Parisiis pro formâ, ut inquiebant, magisterii adsignatus fuit. Atqui verò in Speculo Morali plus viginti articuli ex eodem Tarentasiensis Commentario surrepti prostant, quos judicat singulos Echardus; unde post annum 1267 consarcinator ejusdem vitam agebat.

2. Tractatum quemdam *De Consideratione novissimorum* præstant codices Manuscripti, ac typis edita exempla. Servant illos frequentiùs Bibliothecæ; editumque prostat exemplum in typographiæ incunabulis, absque notâ loci, anni, typothetæ, in-4°, sub hoc titulo: *Sermones de Quatuor Novissimis.* Tres primi Sermones verbis totidem sunt tres primæ distinctiones libri primi *Speculi Moralis;* tresque priores partes libri secundi ejusdem Speculi, *de morte*, *de judicio*, *de inferno*, compactæ confectæque sunt ex dicti tractatûs parte secundâ, tertiâ et quartâ; ac demùm ejusdem libri secundi pars quarta, vocibus et sententiis, eadem est cum parte quintâ laudati tractatûs. Plagium jam certò et perspicuè innotescit. Superest ut quandonam scripserit tractator iste anonymus, retegatur.

Temporis notam felicissimè et auspicatò detexit Echardus in ejusdem tractatûs sermone 2 *de Judicio extremo*, ubi hæc habentur: « *Nuper* diebus istis etiam Christiani nostri « propter eorum peccata nefaria, quæ magis tacenda cen« sui, quàm pandenda, justo Dei judicio per manus infide« lium nefandorum trucidati, captivati, vel in fugam con« versi, *de Terrâ sanctâ promissionis*, quam Dominus Jesus « suâ benedictâ nativitate, conversatione et morte sacra« tissimâ consecravit, turpissimè sunt ejecti, quia flagitio« sam eorum vitam non poterat ampliùs sustinere. » Animadverte *nuperam* illam ejectionem, quæ contigisse dicitur *de Terrâ sanctâ promissionis.* Illa nempe est, quando Aconem, seu Ptolemaidam civitatem Sarraceni obsederunt ceperuntque anno 1291, ut historiæ produnt. Tunc enim *Acone deletâ*, teste Ptolomæo Lucensi in Histor. eccles., libro 24, capite 23, *delentur omnes in circuitu regiones; et sic de regno Hierosolymitano*, *nec de Terrâ promissionis* (hæc nota verba, quibus utitur et auctor ille anonymus), *remansit aliquid quod non sit à Sarracenis occupatum.* Christianorum peccata nefaria inter excidii causas numerat laudatus auctor; eademque pariter incusat Sanutus libro 3, p. 12, capite 21, apud Raynaldum 1 num. 8, *cùm carnalia*, inquiens, *cæteraque peccata continuè augerentur in fractoribus fœderis baptismalis*, *nec de malis vellent converti*, *nec per pœnitentiam ad viam redire justitiæ*, etc. Luculentissimus locus hic est, quo evincitur, Speculum Morale non esse fœtum Vincentii Bellovacensis anno 1264 vitâ functi; ejusdemque operis auctorem post annum 1291 vitam egisse, et Summam Theologicam S. Thomæ expilâsse.

3. Temporariam posteriorem notam exhibent alia verba, quæ habentur libro 3 Speculi Moralis, parte 3, distinctione 1, *de Superbiâ :* « Ad idem etiam facit consideratio infirmi« tatis alienæ; sicut de Josaphat et Barlaam dicitur, quòd « cùm Josaphat videret secum leprosum et decrepitum se« nem, et audiens quòd humanâ miseriâ poterat ad hoc « devenire, ingemuit intra se humiliatus. Item dicitur quòd « Odo, episcopus Parisiensis, cùm comederet, despicabi« liores pauperes faciebat ante se poni, alios hinc, et alios « inde. *Hoc idem faciebat beatissimus Ludovicus.* Ad idem « etiam valent exempla. » Siste, lector, expende illa verba: *Hoc idem faciebat beatissimus Ludovicus.* Ludovicum IX, Francorum regem, intelligebat scriptor, ipsumque sine dubio mortali vitâ functum, sanctorumque catalogo inscriptum; quod accidit 3 idûs augusti, anno Christi 1297, et pontificatûs Bonifacii VIII anno tertio. Itaque Speculi Moralis auctor prodit se anno 1297 posteriorem, longèque juniorem Vincentio Bellovacensi et Thomâ Aquinate.

Integra prædicta distinctio prima de Superbiâ, aliæque plures, quæ in eodem Speculi Moralis libro tertio et secundo, ac primo reperiuntur, transcriptæ sunt, surreptæque omnes, eodem aliquando retento, aliquando nonnihil immutato ordine aut verbo tenùs, aut aliquibus additis subtractisque, ex opere *de septem Donis Spiritûs Sancti*, à Stephano de Borbone, ordinis Prædicatorum confecto. Accuratissimam instituit Echardus collationem; eoque in loco quo de agimus, adnotat, Vincentiastrum solam illam de suo addidisse lineam: *Hoc idem faciebat beatissimus Ludovicus*, loco exempli *sancti Martini*, quod in germano Stephani de Borbone opere legitur. Mortem obiit hic auctor in Conventu Lugdunensi, teste Bernardo de Guidonis, anno 1262. Non ita scilicet sibi cavit consarcinator, quin falsariorum more notas appingeret chronicas, scriptorum ætati, quos deprædabatur, repugnantes.

4. Postremum denique argumentum, quo Speculum Morale evincitur confectum ab consarcinatore sequioris ætatis, promitur ex libri 3 parte decimâ, distinctionis decimæ articulo 3. Insignis locus est, ubi quæritur : *Utrùm illi, qui confessi sunt alicui potestatem superioris habenti, teneantur eodem anno confiteri suo parochiali sacerdoti ?* Inter alia, quæ sequuntur accipe verba: « Præterea papa in Privilegio « concesso Minoribus et Prædicatoribus, super confessioni« bus audiendis, declarando videtur dicere, quòd in illo « statuto, *Omnis utriusque sexûs*, intelligitur presbyter pa« rochialis ille, qui in communi usu sic vocatur, in hoc « quod dicit: *Quòd confessi Fratribus, teneantur semel in « anno suis presbyteris parochialibus confiteri*, *prout statuit « concilium generale.* Cùm enim dicendo, *presbyteris*, ex« cludat non presbyteros, et per hoc quod dicit, *suis*, exclu« dat non habentes jurisdictionem super eos; videtur quòd « per hoc quod dicit, *parochialibus*, excludit episcopos; « aliàs illud verbum, *parochialibus*, ibi poneretur pro nihilo. « Ubicumque autem papa aliud dicit per modum declara« tionis juris, si Bullatum est, ad omnes se extendit, etiamsi « non sit insertum inter alias decretales: ergo cùm episco« pus non sit super statutum, confessi sibi vel alicui aucto« ritate ejus, tenentur eodem anno suo curato inferiori se« mel confiteri. Non sic autem dicendum est de confitentibus « papæ, vel habentibus ejus auctoritatem absolutè, quia « papa est super concilium generale. »

Nihil hæsitans, memoratum *papam* intellige *Martinum* II, dictum IV. Datum ab illo, quod dicitur privilegium *Fratribus Minoribus*, *et Prædicatoribus*, non aliud est quàm Bulla ejus, quæ incipit: *Ad fructus uberes.* Integram referunt Martene et Durand Ascetæ Congregationis S. Mauri, tomo 1 Thesauri Anedoctorum, col. 1172, et Joannes Launoius in opusculo, cui titulus: *Explicata Ecclesiæ traditio circa Canonem, Omnis utriusque sexûs*, capite tertio. Quæ *papæ* et *Privilegii* verba citato loco referuntur, ipsissima sunt in Bullâ : *Volumus autem quòd hi qui Fratribus confitebuntur eisdem, suis parochialibus presbyteris confiteri saltem semel in anno, prout generale concilium statuit, nihilominùs teneantur;* quæ apud antiquiores pontifices frustra quæras. Data Bulla legitur *apud Urbem veterem 4 idûs januarii*, *pontificatûs nostri anno primo.* Launoius adnotat: *Hic annus Martini primus incidit in annum Christi* 1281, stylo scilicet veteri, ut exponit Echardus; in cursu erat quippe annus 1282, stylo novo. In Cathedram Petri contendit Martinus anno 1281, die 28 februarii; unde 4 *idûs januarii*, seu die 10 ejusdem mensis anno 1282 adhuc primus annus pontificatûs labebatur. Jam ergo chronica nota fulget, quæ luce meridianâ clariùs patefacit, Speculum Morale fœtum esse ætate longè posteriorem tum Vincentio Bellovacensi, tum Thomâ Aquinate; eamque controversiam in auras abire, quæ vocat in quæstionem, num ex Bellovacensi Thomas, an ille transcripserit ex isto; sed plagium denique certò innotescere, quo Summam Theologicam Aquinatis recentior quispiam expilaverit.

Vis augetur argumenti mirum in modum, propterea quòd laudatæ Distinctionis decimæ primus articulus, ac tertius citatus et quintus, totidem verbis prostant apud Richardum de Mediavillâ Ordinis Minorum in libri quarti Sententiarum distinctione 17, articulo 3, quæstione 1, 2 et 3. Nempe articulo 1, citato quæritur in Speculo Morali, *utrùm necesse sit cuilibet confiteri proprio sacerdoti :* et responsio est, *quòd proprius sacerdos quadrupliciter potest accipi*, etc. Articulo 3, *utrùm illi, qui confessi sunt alicui potestatem superioris habenti, teneantur eodem anno confiteri suo perochiali sacerdoti : Dicendum, quòd episcopus habet ordinariam jurisdictionem*, etc. Articulo 5, *utrùm confessi confessori non sacerdoti, quem parochialis sacerdos posuit loco suî*, etc. *Dicendum quòd tales tenentur illa eadem peccata, si illorum sunt memores*, *iterùm confiteri sacerdoti*, etc. Quæ omnia sunt integræ partes illæ, quæ articuli vel quæstionis *corpora* dici consueverunt, apud Mediavillam exstantes quæstione 1, 2 et 3. Insignis ille Ordinis Minorum scriptor circa annum 1300 obiisse dicitur à Pitræo; hoc verò tempore superstes judicatur à Wadingo, anno scilicet 1302, ubi num. 10, de viro clarissimo mentionem ingerit. Neque prædictas tantùm quæstiones Mediavillæ surripuit consarcinator Speculi Moralis; quàm plures alias de-

prædatas indicat omnes doctissimus diligentissimusque Echardus. Finem liti impositum nemo jam non videt.

CAPUT IV. — *Alia quædam indicia et argumenta quæ plagiarium exhibent, genuinum sancti Thomæ opus expilantem. Quo vitam tempore egerit ille, cujusve fuerit professionis? Quo sensu plagiarius dici debeat?*

1. Dubium jam omne eliminatum est, certòque constat auctorem Speculi Moralis, cùm Aquinate longè recentior sit, Summam ejus Theologicam in iis expilàsse locis, ubi ipsissimi concepti, scriptique verbis occurrunt articuli opere in utroque. Pars ista farraginis, quò diligentiùs accuratiùsque expenditur, eò plura ob oculos ponit evidentissima plagii signa. Hoc argumenti genus diligentissimo criterio versat Jacobus Echardus; illudque antea proposuerat ac illustraverat Vincentius Ferre tomo 1 de Virtutibus theologicis et vitiis oppositis, in quæstione Prolegomenâ de vero auctore Secundæ partis Summæ Theologicæ. Selectiora, quæ habent illi, profero.

Animadverte, ex quæstionibus 114, quibus Prima Secundæ constat, septem supra septuaginta reperiri in Speculo Morali, deesse triginta septem; pariterque ex quæstionibus 189, quas complectitur Secunda Secundæ, centum legi et quinquaginta quinque in eodem Morali Speculo, et abesse quatuor et triginta; earumque quæstionum articulos plusquàm quadraginta integros omitti. Ita verò inserti articuli sunt, qui insunt, ut pars illa, quæ *Corpus* dicitur, frequentiùs transcribatur, adjiciatur aliquando argumentum prolusorium *Sed contra;* modò etiam responsio ad primum occurrat, modò ad secundum, modò ad tertium, modò etiam ad duo, modò denique ad omnia; sed et ipsa intersecantur aliquando opposita argumenta cum responsionibus. Hæc signa sunt plagiarii cujusdam, qui Thomæ articulos, aut integros, aut ex parte, prout ejus postulabat consilium, surripiebat.

In eâ, quam innuimus, articulorum multitudine, sex duntaxat exceptis, mutili sunt omnes. Corpus articuli transcribitur, cæteris partibus aut omninò prætermissis, aut earum aliquibus tantùm appositis. Ita verò apponuntur, v. g., responsiones argumentorum, ut argumenta nulla appareant; et ipsa, quæ in responsionibus doctrina traditur, speciem nullam solutionis ad argumenta præbeat: insulsèque conjuncta sit corpori articuli per voces illas, *nota, item, sciendum autem,* similesque. Fac verò, ipsa reddi argumenta, quæ suppressa fuerunt, habenturque in Summâ Theologicâ; his etiam addi argumentum prolusorium *Sed contra;* tum conjungi doctrinam, quæ in Speculo Morali legitur, eamque poni loco corporis articuli. Quid inde? Quæ nempe in eodem Speculo additamenta leguntur, vocibus illis, *item, nota, sciendum,* exclusis, totidem apparent responsiones ad superiora argumenta. An evidentius haberi signum potest, integros quosdam articulos exstàsse, qui detruncati fuerint? Illos nempe, quos proprio marte scripsit Aquinas, mutilavit postea plagiarius consarcinator.

Festivum lepidumque quidpiam non prætereo, quod addidit in tertio articulo quæstionis sexagesimæ primæ ex Primâ Secundæ. Quærit doctor Angelicus, *utrùm aliæ virtutes magis debeant dici principales, quàm istæ* (quatuor cardinales)? Tria opponit argumenta; sequitur argumentum, *Sed contra;* corpus (ut vocant) articuli succedit, quod his verbis clausum legitur in eâdem Summâ Theologicâ: *Et sic etiam cessant objectiones, quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates; sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra* (in ipso corpore) *dictum est.* Idem occurrit articulus in Speculo Morali libro 1, parte 3, distinctione 6. Hoc est, argumentis prætermissis, corpus integrum legitur, ac insuper totidem verbis clausula superior. At nullæ cùm objectiones appareant, cur admonetur lector, *cessare objectiones?* Nimirùm plagiarius plagii sui signa reliquit. Animadverte, apud Thomam legi: *Et sic etiam cessant objectiones,* quæ nempe in primâ parte articuli positæ sunt. Vocem unam addit plagiarius, *et sic etiam* (inquiens) *cessant aliæ objectiones,* quæ scilicet venire in mentem possunt.

Sex illos articulos, quos integros adnotavimus prostare in Speculo Morali, recensere præstat, ex Secundâ Secundæ depromptos. Primus est ex quæstione 80, *de justitiæ annexis virtutibus,* qui habetur in Speculo, libro 1, part. 3, dist. 60. Item ex quæst. 138, *de Mollitie* articulus primus; quem Speculum præstat eodem in libro, eâdemque parte, dist. 9, art. 1. Tum etiam ex qu. 95, articulus 8, *de Divinatione quæ fit per sortes,* in Speculo prostat libro 3, parte 3, dist. 27, art. 7. Denique ex qu. 96, articulus 1, 3 et 4, *de Superstitionibus observantiarum:* qui referuntur in Speculo in eodem libro 3 et parte 3, dist. 18, art. 2, 3 et 4. Plagii signum præferunt sex isti articuli, qui solidi et integri inter plusquàm mille alios truncatos, mutilosque relicti sunt. Apertissimè namque loquuntur, et alios omnes integros exstitisse, eosdemque mutilos factos pro instituto consarcinatoris; adeòque ex Summâ D. Thomæ, ubi habentur integri, absque dubio surreptos.

In hisce articulis detruncatis, qui Speculo Morali insunt, frequentiùs occurrunt superioris alicujus loci indices, *ut supra dictum est, ut supra habitum est, ut ex supra dictis apparet, ut ex prædictis patet.* Similes indices passim in eisdem habentur articulis, quos Theologica Summa complectitur, loca denotantes vel in superioribus Secundæ Secundæ quæstionibus, vel in Primâ Secundæ; vel Primâ Parte, ubi de argumento, quod indicatur, datâ disseritur operâ. Non ita in Speculo, in quo articuli, ad quos lectorem remittunt indices illi, non supra, sed postea, vel etiam nullibi reperiuntur. An ita sibi solet illudere verus auctor, tamque frequenter suî immemor esse? Se prodit ipsum plagiarius, qui Theologicam Summam in Speculo præceps transcribebat.

Dignissima denique Jacobi Echardi animadversio est: tot S. Thomæ quæstiones, quæ prostant in Morali Speculo, non esse puras, sed quàmplurimis alienis admixtas; sunt enim primò quæstiones alternatim aliquando positæ; hoc est ex Aquinate una, altera ex alio; vel ex uno plures, pluresque ex altero; præitque in aliquibus Thomas, subsequitur in aliis. In ipsis articulis eadem conspicitur alienorum commixtio; cùm ita variegati compareant nonnulli, ut sex lineæ sint unius, sex lineæ pluresque sint alterius. « Hoc solùm « videas (inquit Echardus); permitto postea judicium, quem « plagiarium existimes. An ita censeas, Thomam aurum « suum hàc et illàc sparsum minutatim intra hos arenæ cu- « mulos collegisse, quæque deerant solùm supplevisse? « Hæc duo planè sunt certissima: hinc eum, quisquis ille « sit, qui articulos Summæ et Speculo communes excogita- « vit primus, et scripto commendàvit, hominem fuisse in- « genii excelsioris, et judicii acerrimi: contra, qui articu- « los illos tam sapienter excogitatos alienis tot ac tantis « commiscuit, reverà nihili censendum. » Illum quis omni summotâ hæsitatione non dixerit continuò S. Thomam? Ac istum Speculi Moralis, quisquis ille fuerit, non dixerit auctorem? Illumque verum quæstionum illarum, eorumque articulorum parentem, ac istum plagiarium et alieni fœtûs deprædatorem?

2. Quæstiunculæ supersunt, quæ paucis dirimantur, ut colophon demùm opusculo nostro imponatur. Inquiritur primò, quo verisimiliùs tempore floruerit consarcinator Speculi Moralis, illudque publici juris fecerit? Jam egimus capite 2, num. 2, de quâdam in Speculum Historiale Tabellâ, quam post annum 1320 confecit Joannes Hautfuney. Memorantur in eâ *tres* duntaxat Vincentii Bellovacensis *Summæ;* quæ item recensentur sub titulo triplicis Speculi, Naturalis et Moralis seu Doctrinalis, et Historialis. Ergo jam constat ætate illâ ignotam fuisse quadrifariam operis Vincentiani partitionem; ignotum etiam Speculi Moralis à Doctrinali discrimen, atque nondùm interpolatum depravatumque auctoris Prologum. Antiquior adduci scriptor nullus potest, qui partitionis quadripartitæ meminerit; neque codices Mss. Speculi Moralis comparuêre, qui ante illum annum exarati fuerint. Unus allegari Stephanus de Salanhaco potest, in cujus tractatu de Quatuor, in quibus Deus Prædicatorum Ordinem insignivit, Vincentii opus memoratur, quatuor Speculis distinctum. Mortem obiit vir illustris anno 1290. At negotium inde facessat nullum, cùm prædictus tractatus modò purus non exstet, qualem Salanhacus elucubravit. Additamentis ubique insertis, adjectisque capitibus integris, et longioribus interpolatum fuisse à Bernardo de Guidonis, qui vitâ mortali migravit anno 1331, evincit Echardus.

Conditionem professionemque plagiarii, quem Thomâ et Bellovacensi recentiorem vidimus, altera perquirit quæstio. Laudato Echardo duo sunt hàc in re penè certissima. 1° Hominem fuisse votis religiosis adstrictum; 2° ad Ordinem Prædicatorum non pertinere. Peculiarem Ordinem definire non audet; tot verò conjecturas accumulat, quas Petro de Alvâ animadvertere si licuisset, nihil hæsitans Morale Speculum sui Ordinis alumno vindicâsset.

3. Notari ergone *plagiarii* nomine jure queat, quisquis ille fuerit? Nomen nos frequentiùs adhibuimus; quo vero sensu et intellectu, declarandum. Quæstiunculam movit Theophilus Raynaudus Erotemate 10 de malis ac bonis libris, partitione 1, § 6, eamque scitè ac prudentissimè diremit Echardus. *Plagii* crimen admittebant olim, qui civem romanum ingenuum, libertinum, servumque alienum celabant, vendiderant, vinxerant, comparaverant; contra quos lex Fabia rogata est. Ad librorum furtum alienique operis acceptionem, vox ea extenditur. Surreptas quæstiones Thomæ, surreptosque articulos ejus, et hæc omnia celata sub nomine Vincentii Bellovacensis, res est apertissima. Doloso et invido id factum consilio, sibi nemo judicium arroget; ut scilicet Aquinas gloriâ sibi debitâ fraudaretur, vel etiam ipse traduceretur tanquàm plagiarius, qui suos fecerit scriptoris antiquioris labores.

Non longè fortassè à vero abeat ille, qui existimet, eâ mente farraginem illam Speculi Moralis aliorum tractatibus, Quæstionibus, articulis compactam fuisse, ut in librorum penuriâ subsidium præstò foret concionatoribus præsertim, ac iis qui proximorum confessionibus excipiendis addicti sunt. An verò absolvi omni plagio debet farraginis consarcinator? Pro crimine amoliendo ea verba faciunt, quæ in Prologo interpolato vulgatoque habentur capite 19: « In « tertiâ verò (parte, seu Speculo Morali) virtutes ac vitia « describendo, non potui, ut supra dixi, omnium librorum « moralium, etiam quos in promptu habebam, omnes flores « in unum colligere; sed de multis pauca pro modulo meo « eligere. » Candor animi videtur illucescere, quo fatetur consarcinator, *aliorum flores* in eodem Morali Speculo *collectos in unum* proponi. Minui notam plagii constat. Verùm adhuc vituperatione dignum est; tum deprædatos scriptores, proprio appellatos nomine, non legi; tum suppositum opus Vincentio Bellovacensi fuisse, qui Thomâ Aquinate aliquot annos antiquior est. Hinc enim debitâ gloriâ illi frustrantur auctores, qui nondùm innotescunt, transcriptique sunt in Speculo; ac ansa præterea data ut in dubium vocaretur, utrùm S. Thomas proprio marte Primam Secundæ et Secundam Secundæ elucubraverit; an potiùs utramque expilaverit, majorem partem, ex Bellovacensi?

At ipsum denique plagium, imminutum etiam, purgatumque quodammodò, longè absit ab Aquinate; quod imò eò magis grave in ipso appareret, si quæstiones articulosque ex Vincentio Bellovacensi deflorâsset, quem neque proprio unquàm nomine appellavit, neque ullâ indicavit generali notâ; quod à consarcinatore factum adnotavimus. Facinus istud admitti quâ ratione ab Aquinate potuerit, qui cùm acerrimo præditus esset ingenio ad opera proprio marte cudenda aptissimo, et sanctitatis eximiæ prærogativâ excelleret, ab alienis fœtibus ullo sibi modo vindicandis alienissimus esse debuit?

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS

Dissertatio,

DE INTEGRA SANCTI THOMÆ IMMUNITATE A PLAGIO, QUO THEOLOGICA QUADRIPARTITA SUMMA, AC SUMMA QUÆDAM VIRTUTUM ALEXANDRI HALENSIS, NIMIA CONFIDENTIA AB EODEM AQUINATE SURREPTÆ DICUNTUR EXPILATÆQUE, ADVERSUS LUCAM WADINGUM ET JOANNEM DE LA HAYE.

CAPUT PRIMUM. — *Alexandrum Halensem à S. Thomâ Aquinate expilatum, excogitârunt Lucas Wadingus et Joannes de la Haye. Nihil de Summâ Halensis quadripartitâ adduci potest, quod ab Aquinate surreptum fuerit. Joannis Gersonii locus castigatus et expositus.*

I. Nondùm plagii notam, quâ S. Thomam Aquinatem superiore in dissertatione immunem pronuntiavimus, integrè detersam penitùsque detritam inquiunt. Convulsa fuerit difficultas, quæ Theologicam Summam Aquinatis ex Morali Speculo Vincentii Bellovacensis decerptam opponebat: adhuc fontes alios indicant Lucas Wadingus, et Joannes de la Haye, ex quibus integras quæstiones plurimosque articulos in suam Thomas derivaverit Summam Theologicam.

Wadingus profert Summam Virtutum, nescio quam, ab Alexandro Halensi elucubratam, veluti Summæ suæ theologicæ, in quatuor partes distributæ, *supplementum:* quam noster Aquinas, dùm simili operi concinnando operam daret, adhibuerit, defloraverit, expilârit, ad annum 1245, num. 27, edit. Rom. 1733, fol.; sic habet ille: « Quòd si quis « opinionem præferre vellet rationi (et), dicat, Speculum « Morale alicujus esse posterioris et Vincentio et Thomâ « auctoribus, nihil salvat, nec huic accrescit quod alteri « surripitur: quia Summam Virtutum esse constat Halensis « utroque antiquioris, estque ipsius auctoris fide Supple- « mentum tertiæ partis, juxta ea quæ promisit de Virtuti- « bus 3 p., q. 26, q. 61 et 68, et nullibi nisi in Summâ Vir- « tutum exhibentur, cujus auctor continuationem et or- « dinem ejus ad tertiam partem primis verbis sic ex- « primit: Habito ergo, inquit, de gratiâ gratum faciente « et gratis datâ sermone, consequenter dicendum est de « virtute. » Quo loco 1° permittit Wadingus, ut opinio illa præferatur quæ Speculum morale fœtum existimat auctoris et Vincentio Bellovacensi, et Thomâ Aquinate posterioris: quanquàm non opinio, animadvertente Echardo, prælata rationi dici debet, verùm depulsis tenebris manifesta veritas, quæ rationis est regula. Superiorem dissertationem nostram consule. 2° Summam Virtutum obtrudit, quam instar supplementi tertiæ partis Summæ theologicæ composuerit Alexander de Hales, utroque Bellovacensi et Aquinate antiquior: vitâ quippe mortali anno 1274, migravit sanctus Thomas, non ante annum 1263 obiit Vincentius Bellovacensis, et anno 1245 jam ad plures abierat Alexander de Hales. 3° Hanc ergo Summam Virtutum, tot ante Aquinatis obitum annos ab Halensi scriptam, verbo tenùs plenè Secundæ Secundæ ipsius Aquinatis insertam, Wadingi sententia est, quam eodem loco numero superiore 26 confidentissimè pronuntiat.

Symbolam jam affert Joannes de la Haye in vitâ Alexandri Halensis, quam præfixam ejusdem Alexandri in commentario in Apocalypsim, Parisini typi præstant anno 1647. Nihil hæsitans asseverat ille in theologicâ sancti Thomæ Summâ frequentiùs occurrere Scripturæ sententias, Augustini aliorumque doctorum Ecclesiæ testimonia, rationes etiam ac doctrinæ fundamenta, et responsa, quæ pariter in theologicâ Summâ Halensis reperiuntur, aut eadem, aut quasi eadem, quoad sensum, quoad substantiam, et aliqualiter quoad verba, aut non valdè dissimilia. Hanc Alexandri Halensis vitam videre et expendere mihi non licuit; quæ verò ex ipsâ decerpta sunt, profert Natalis Alexander in opusculo de Titulo præceptoris S. Thomæ, profert etiam Jacobus Echardus. Mens ergo Joannis de la Haye perspicuè patet, non solùm Summam Virtutum, quæ Alexandro Halensi tribuitur, verùm theologicam etiam ejusdem Summam ab S. Thomâ Aquinate expilatam fuisse, ut suam ipse theologiæ Summam concinnaret.

II. Hanc primo loco subjicio examini partem controversiæ, quam videtur Joannes de la Haye induxisse. Plurima Thomam mutuatum esse ex ipsius Halensis Theologicâ Summâ, contendis? Id verò quomodò probas? Quia eadem, inquis, Scripturæ loca, eadem testimonia Patrum eademque doctrinæ fundamenta in utriusque, Halensis antiquioris, et junioris Aquinatis, reperiuntur Summâ. Appositissimum est Natalis Alexandri responsum loco superiùs citato: « scilicet « Scripturam sacram ac Patres doctor Angelicus æquè non « pervolverat ac Halensis? Æquè admirandâ vi ingenii obje- « ctiones non prævidebat? Numquid optima ratio, communis « res non est? Si quid ponderis est in his patris de la Haye « ratiunculis, nullus erit theologus, qui ab altero non sit « dicendus accepisse: cùm nemo sit, qui aliquibus Scriptu- « ræ sacræ, et Patrum testimoniis non utatur, quibus in iis- « dem controversiis usus est alter. Nemo, qui momenta « graviora ab hæreticis objectari solita vel trita in scholis « argumenta non diluat: propriâ quisque eruditione ac « methodo eadem tractans, discutiens, ac edisserens. »

Vagum istum argumentandi modum, elumbem dicas et nugacissimum. Vaga utique, quæ proferri solent responsa, non eâ vi et efficaciâ prædita fateor, quæ positam difficultatem elidant. Seligat Lahaius articulum quempiam ex theologicâ Summâ Halensi, qui cum pari Summæ divi Thomæ articulo collatus idem appareat quoad sensum, quoad substantiam, et aliqualiter quoad verba, aut non valdè dissimilia. Quod optamus, factum jam ab adversario. Articulum secundum quæstionis centesimæ partis primæ S. Thomæ conferendum proponit cum articulo tertio, membri primi quæstionis nonagesimæ quintæ partis secundæ theologicæ Summæ ipsius Halensis: quos adeò verbis ac sententiis putat similes, ut alter ex altero decerptus fuerit; junioris nempe Thomæ articulus ex articulo senioris Alexandri.

Propositam utriusque loci collationem recusare non licet. Utor ergo Romanâ operum sancti Thomæ editione anno 1570

confectâ fol. Utor etiam quadripartitæ Alexandri de Hales theologicæ summæ editionibus, Norimbergensi 1481 et 1482 fol., et Venetâ 1575 et 1576 apud Franciscum Franciscium fol. Apprimè conveniunt ambæ, solo quæstionum numero excepto, qui in editione Norimbergensi major est, minor in Venetâ, prelo, ut puto, errante.

Apud S. Thomam.	Apud Halensem.
Utrùm pueri in statu innocentiæ nati fuissent in justitiâ confirmati.	*Sequitur inquirere utrùm* (liberi) *essent hæredes paternæ justitiæ, quantùm ad justitiam confirmatam.*

Quàm dilucidè concinnisque verbis propositus ab Aquinate status quæstionis! Obscurum et implexum quis inficiabitur positum ab Halensi titulum? Quatuor opponit argumenta S. Thomas: quatuor etiam leguntur in Halensi, quæ facilè resolvi in sex possunt. Argumentum primum, quod ex auctoritate Gregorii Magni trahit Aquinas, in Alexandro desideratur: quæ sequuntur, longè differunt stylo, verbis, argumentationis modo.

1. « Videtur quòd pueri in « statu innocentiæ nati fuis- « sent in justitiâ confirmati. « Dicit enim Gregorius 4 Mo- « ral. (cap. 36, aliàs 31) su- « per illud Job, *Somno meo* « *requiescerem :* « Si paren- « tem primum nulla putredo « peccati corrumperet, ne- « quaquàm ex se filios gehen- « næ generaret: sed hi, qui « nunc per Redemptorem sal- « vandi sunt, soli ab illo ele- « cti nascerentur. Ergo na- « scerentur omnes in justitiâ « confirmati.

2. « Præterea Anselmus « dicit in libro, *Cur Deus ho-* « *mo*, cap. 18, quòd « si primi « parentes sic vixissent, ut « tentati non peccâssent, ita « confirmarentur cum omni « propagine suâ, ut ultra pec- « care non possent. » Ergo « pueri nascerentur in justi- « tiâ confirmati.

Apud Halensem post quatuor vel sex memoratas objectiones, responsio sequitur, quæ argumento secundo à Thomâ posito consona est. « Ad hoc dicendum secun- « dùm Anselmum, quòd si « stetissent primi parentes, « genuissent filios hæredes « paternæ justitiæ, quantùm « ad justitiam confirmatam: « sed hæc confirmatio esset « quantum ad justitiam ori- « ginalem. Unde Anselmus « lib. 1 *Cur Deus homo*, « c. 17. Quamvis nondùm « proveherentur ad illam æ- « qualitatem angelorum, ad « quam perventuri erant ho- « mines, cùm perfectus erat « numerus de illis assumen- « dus; in illâ tamen justitiâ, « in quâ erant, videtur quòd « si vixissent, ut tentati non « peccâssent, ita confirma- « rentur cum omni propa- « gine suâ, ut ultra pec- » care non possent, » etc.

3. « Præterea bonum est « potentius quàm malum. « Sed propter peccatum pri- « mi hominis consecuta est « necessitas peccandi in his « qui nascuntur ex eo: ergo « si primus homo in justitiâ « perstitisset, derivaretur ad « posteros necessitas obser- « vandi justitiam.

Apud Halensem objectio, quæ primo loco posita est, ita procedit: « Quia malum « non est potentius in ma- « lum, quam bonum in bo- « num. Sed Adam peccando « transmisit posteris neces- « sitatem peccandi, saltem « venialiter: ergo videtur « quòd stans sive proficiens « transmisisset illis justitiam « confirmatam.

4. « Præterea angelus ad- « hærens Deo, aliis peccan- « tibus, statim est in justitiâ « confirmatus, ut ulteriùs « peccare non posset; ergo « similiter et homo, si ten- « tationi restitisset, confir- « matus fuisset. Sed qualis « ipse fuit, tales alios gene- « râsset: ergo et filii con- « firmati in justitiâ nasce- « rentur. »

Obj. 2° « Item angeli stan- « tes, statim confirmati sunt. « Si ergo meritum Adæ non « fuisset minus quàm meri- « tum angeli, quod patet per « hoc quòd non erat tantæ « fortitudinis: videtur quòd « ipse, si stetisset, statim « esset confirmatus. Sed ta- « les filios generâsset, qualis « statim fuisset, ergo, » etc.

Verba, stylus ac sententiæ nitor longè differunt: ij sumque, quod est objectionis momentum, non idem apud utrumque. Pro hâc quæstionis parte, quæ *justitiam confirmatam* filiorum spectat, pergit Halensis depromere argumenta ex aliis Anselmi verbis, et ex philosophi auctoritate ac rationum fundamentis: quæ non habet Aquinas. Affert hic verò in argumento prolusorio, vulgò *Sed contra*, Augustini sententiam, quâ sibi viam parat ad quæstionem dirimendam: eodemque utitur testimonio Halensis, quod ipse demùm deserit.

« Sed contra: quod Augu- « stinus dicit 14 de Civitate « Dei (c. 10): *Tunc felix uni-* « *versa esset humana societas* « (sensum habes, non litte- « ram), *si nec illi, scilicet* « *primi parentes, malum in* « *posteros trajicerent: nec* « *quispiam ex stirpe eorum* « *iniquitatem committeret*, « *quæ damnationem recipe-* « *ret.* Ex quo datur intelligi « quòd, etiamsi primi homi- « nes non peccâssent, aliqui « *ex eorum stirpe* potuissent « *iniquitatem committere:* « non ergo nascerentur in « justitiâ confirmati. »

Apud Halensem: « Contra « August. 14 de Civitate Dei, « cap. 10: *Quàm felices erant* « (primi homines), *et nullis* « *agitabantur perturbationi-* « *bus animorum*, (et) *nullis* « *corporum lædebantur in-* « *commodis! Tam felix uni-* « *versa societas esset huma-* « *na, si nec illi malum, quod* « *etiam in posteros trajice-* « *rent* (trajecerunt) *nec quis-* « *piam ex* (eorum) *stirpe ini-* « *quitatem committeret, quæ* « *damnationem reciperet.* Ex « hoc verbo Augustini vide- « tur, ad hoc quòd posteri « primorum parentum stetis- « sent in primâ felicitate, « necesse fuisse quòd nec « parentes eorum, nec illi « peccarent. Ex quo videtur « quòd si parentes stetis- « sent, quòd adhuc posteri « peccare potuissent: ergo « poterant esse alieni à pa- « ternâ justitiâ, et ita non « esse hæredes justitiæ con- « firmatæ. »

Tum quæstionem dirimit doctor angelicus: *Respondeo dicendum*, inquiens, *quòd non videtur possibile quòd pueri in statu innocentiæ nascerentur in justitiâ confirmati.* Hanc ille, quam delegit sententiam, solidissimis argumentorum momentis probat ac evincit; nihilve eorum, quæ disserit, sive sensum, sive substantiam, sive verba spectes, apud Halensem reperitur. Imò Franciscanus doctor post allatas objectiones, *responsionem* pro aiente parte subjicit: in quâ Anselmi sententiam superiùs allatam profert, additque Boetium et Augustinum libro 14 de Civitate Dei, cap. 1, ipsiusque demùm Augustini testimonium ex eodem de Civitate libro, cap. 10, desumptum sic interpretatur: « *Ut felix* « *esset societas humana, si primi parentes non trajicerent* « *malum in posteros, quia tunc nec aliquis de posteritate* « *iniquitatem committeret. Quod autem*, inquit, *subditur* « (quæ damnationem reciperet), *nota est expressionis*, « *quia omnis iniquitas in statu illo damnationem induce-* « *ret.* » Sensum inducit nempe, præposterum et ab Augustini mente longè dissitum. Adversa argumenta quatuor solvit sanctus Thomas, ut sententiæ negantis veritas confirmetur, et elucescat: eademque, scilicet secundum, tertium et quartum, ita solvere nititur Halensis ut in problemate tamen sistat. Sed ipsæ demùm solutiones differunt apud utrumque et verbis, et sensu, et substantiâ.

« Ad secundum dicendum, « quòd Anselmus hoc non « dicit asserendo, sed opi- « nando: quod patet ex ipso « modo loquendi: *Videtur* « *quòd, si vixissent.* »

Apud Halensem: « Sunt « autem quidam, non ac- « quiescentes sententiæ An- « selmi, dicentes quòd sem- « per geniti fuissent filii in « statu illo in possibilitate « peccandi; quod videtur « sentire Hugo de S. Victo- « re. »

« Ad tertium dicendum, « quòd ratio ista non est effi- « cax, quamvis per eam An- « selmus motus fuisse videa- « tur, ut ex ejus verbis ap- « paret. Non enim sic per « peccatum primi hominis « ejus posteri necessitatem « peccandi incurrunt, ut ad « justitiam redire non pos- « sint: quod est tantùm in « damnatis. Unde nec ita ne- « cessitatem non peccandi « transmisisset ad posteros, « quod omninò peccare non « possent: quod est tantùm « in beatis. »

Apud Halensem: « Dicen- « dum quòd necessitatem « peccandi dupliciter potest « intelligi aliquis habere, « aut quòd necesse habet in « peccato permanere. Primo « quidem modo reperitur ne- « cessitas in statu naturæ « humanæ post lapsum: sed « secundo modo, in statu « ruinæ angelicæ. Si quis « recto intellectu velit ar- « guere, ex hoc non habebit, « quòd Adam, si obedivis- « set, necessitatem habuis- « set permanendi in justitiâ « sicut habent angeli, qui

« non possunt labi : sed quòd « statu illo manente, necesse « esset ipsum in aliquod opus « bonum et laudabile exire. « Et hoc utique verum est, « quia sicut status naturæ « corruptæ ponit defectus et « deordinationes, sic sta- « tus ille requireret rectas « et ordinatas operationes, « et cogitationes, nunquàm « enim homo in statu in- « nocentiæ otiosus fuisset. »

« Ad quartum dicendum « quòd non est simile de ho- « mine et angelo. Nam homo « habet liberum arbitrium « vertibile et ante electio- « nem et post : non autem « angelus, sicut supra di- « ctum est (Q. 64, art. 2), « cùm de angelis age- « tur. »

Apud Halensem : « Ad il- « lud quod objicitur de an- « gelis, etc., dicendum quòd « non est simile : et hoc dif- « fusius habet explicari : « cùm agitur de irremedia- « bilitate peccati angelici. « Sed nunc sufficit tantùm « dixisse quòd ratione nobi- « litatis et simplicitatis, et « incorporeitatis, ac Deifor- « mitatis naturæ angelicæ, « quæ nullum habebat re- « tardans, et ratione status « merendi sunt præfixi, sicut « aiunt Damascenus et Au- « gustinus : angelus statim « in primo conflictu fuit con- « firmatus in bono, vel obsti- « natus in malo. Homo verò, « quia erat alterius conditio- « nis, sicut per demeritum « non fuit in malo obstinatus, « secundùm quòd patet, nec « in se, nec in posteris, sic « non fuit in bono confir- « matus. Ideò non oportuit « ipsum justitiam confirma- « tam in posteros transfudis- « se. »

En utriusque articuli diligentem collationem, quam tibi sisto, lector humanissime. Articulum Thomæ ex articulo Alexandri decerptum contendit Joannes de la Haye, *quoad sensum, quoad substantiam, et aliqualiter quoad verba, aut non valdè dissimilia.* Nihil aliud colligi posse aio ego, nisi eamdem ab utroque, Halensi et Aquinate, versari quæstionem : quod alii fecere ejus ævi theologi. Non eadem occurrunt verba, nec *aliqualiter* nec *non valdè dissimilia.* Primum adversum argumentum cum responsione desideratur integrum in Halensi. Desunt etiam ejus, quæ *Corpus* vocari solet, *verba, sensus, substantia.* Tres alias objectiones fateor si rem ipsam spectemus, easdem legi in utroque : at non idem apparet in utroque argumentationis momentum, neque solus ante Thomam easdem adhibuit Alexander. Suas uterque solutiones affert : quæ invicem collatæ longè differunt et verbis, et sensu, et substantiâ. Styli denique nitor ubique fulget in articulo S. Thomæ : obscura sunt et implexa omnia in articulo Alexandri. Augustino duce, quæstionem solvit ac dirimit ille : Augustinum deserit iste, ac problematicè disserit : Animi candorem postulo et oculos, ut quisque judicet articulum Aquinatis dici non posse ex Halensis articulo decerptum expilatumque.

5. Judicium opponunt, quod inquiunt à Joanne Gersonio latum, doctore theologo, et cancellario Parisiensi, judice æquissimo. Epistola ab eo missa Lugdunum cuidam fratri Minori anno 1426 in laudem doctrinæ S. Bonaventuræ, prostat tomo primæ editionis Antuerpiensis, ut legitur, anno 1706 curatæ f. col. 117, in quâ hæc habentur : « De quâ « (doctrina fratris Alexandri de Hales) fertur respondisse « sanctus Thomas, dùm inquireretur ab eo, quis esset opti- « mus modus studendi theologiam, respondit, exercere se « in uno doctore præcipuè. Dùm ultra peteretur quis esset « talis doctor : Alexander de Hales, inquit. Testor me ita « legisse pridem in tractatu quodam de Visione beatâ con- « tra Joannem XXII. Testantur scripta ejusdem sancti Tho- « mæ, maximè Secunda Secundæ, quàm intimum sibi fece- « rat et familiarem illum, quem laudabat, doctorem Alexan- « drum. » Gersonii locum, quem opponis, lego, perlego, pondero : idque unum extundi posse consentio, Halensis opera habuisse in pretio Aquinatem : seque ipsum ad Summæ theologicæ opus elucubrandum comparantem, sicut plurimos aliorum libros, ita quadripartitam Alexandri Summam evolvisse, rejectisque subtilitatibus minimè theologo dignis, doctrinam solidam, quam in Halensi deprehendere sibi videbatur Gersonius, ubique in sua summâ, maximèque in parte Secundâ Secundæ partis, ut idem notat auctor, consectatum esse. Eò namque loci Parisiensis cancellarii scopus est, ut Lugdunensem Minoritam ab vehementiore in subtilem Scotum studio retraheret, ipsumque induceret ad S. Bonaventuræ et Alexandri Halensis lectionem, quos eruditiores gravioresque theologos existimabat. Ipsam epistolam consule.

Si quid ampliùs à Gersonio scriptum imputatumque Aquinati plagium velint, id oppido est, quod à vero longissimè aberrat : quod neque historiolæ ab eodem Gersonio allatæ fide, neque ipsius Parisiensis doctoris auctoritate satis fulciri potest. Verba illa, « de quo (Halénsi) fertur respondisse S. Thomas, » historiæ veritatem multùm elevant, utpote quæ rem vulgi rumore jactatam, non certam exploratamque, plerùmque significent. Quis deinde fuerit auctor ille tractatûs cujusdam de Visione beatâ, qui prædictam historiam narrare dicitur? Ignota ejus professio, ætas ignota, ac ignota demùm occasio ob quam in theologico tractatu rem hanc inseruerit, fidem detrahere narrationi valent. Gesta præterea dictaque Thomæ, diligentiùs perquisita, collegerunt, scriptoque mandata tradidêre posteris Ptolomæus de Lucâ, Guillelmus de Tocco, Nicolaus Trivetus, Bernardus Guidonis, plures alii : ejusdemque historiolæ vola nulla apud eos, nullum vestigium.

Quod ipse Thomas de optimo studendi modo percontatus, responsum consiliumque dedisse fertur, « exercere se in uno doctore præcipuè, » refelli validissimè potest ipsius Thomæ exemplo : quem peritissimum maximèque versatum in multiplici librorum lectione, quotquot illi præstò esse poterant, ejus opera perspicuè evincunt. De lectionis copiâ in Aquinate et inexhaustâ industriâ, quam etiam commendat Jacobus Bruckerus, licet sancto doctori parùm amicus, in historiâ criticâ philosophiæ, in aliâ mihi diligentiùs agendum dissertatione.

Quid est verò quòd adhuc hæreamus? Si quid ab Alexandro accepit surripuitque Thomas, loca expilata digito monstrentur, impositusque liti et controversiæ finis erit. Articulum tertium membri primi quæstionis 95 secundæ partis proponit Lahaius : ex quo suum Aquinas confecerit articulum secundum quæstionis centesimæ primæ partis. Jam utrumque numero superiore è regione articulum ob oculos posuimus, ut diligens et accurata institui collatio posset. Quid inde verò confectum? Oculos et animi candorem postulavimus, iterùmque postulamus, ut quisque propriâ inspectione proprioque experimento edoctus, ferat sententiam, nihil inter utrumque simile reperiri aut verbis, aut sensu, aut substantiâ. Haud me latet alios quosdam ab eodem Lahaio articulos proponi conferendos : « at si gustum « lector habere voluerit (fidens ac tutus loquor cum Echar- « do), utrumque et Thomam et Halensem conferat : expe- « rieturque non solùm in aliis, sed et in his, quæ planè ea- « dem asserere Lahaius audet, nec lineolam quidem S. « Thomæ, verbis totidem apud alterum legi. »

CAPUT II. — *Perperàm ac temerè Summa quædam virtutum, Halensi tributa, obtruditur, quam Thomas expilaverit. Ab eodem Halensi commentarii in Sententiarum libros, abjudicantur. Itemque Summa, quæ destructoria vitiorum inscribitur.*

I. Discrimen fuerit, illudque latissimum, theologicam sancti Thomæ Summam inter ac quadripartitam Summam Alexandri de Hales, atque inter utriusque articulos et quæstiones : nondùm tamen integer plagii ac purus evincitur Aquinas. « Intelligit quippe Gerson (inquit Wadingus ad an. « 1245, num. 26) Summam virtutum, scriptam ab Halensi, « familiarem potissimùm fuisse sancto Thomæ : ut quam « verbotenùs plenè secundæ secundæ hujus insertam ex- « cepit : » illam nempe Summam virtutum, quæ ab Halensi elucubrata, veluti supplementum tertiæ partis, quadripartitæ Summæ theologicæ, « ipsius auctoris fide, dicitur (ut « ipse addit Wadingus, num. 27) juxta ea quæ promisit de « virtutibus eâdem tertiâ parte, quæstion. 26, 61 et 68, et « nullibi nisi in Summâ virtutum exhibentur. » Superis gratias. Ultrò fatentem habemus Wadingum, nihil ab Aquinate nostro acceptum de Summâ quadripartitâ Halensi. Aliud opus ab eodem dicitur confectum Halensi, Summa virtutum inscriptum, quod verbotenùs plenè secundæ secundæ inseruit Thomas, quodve intellexerit loco citato Gersonius.

Ad cancellarii Parisiensis mentem quod attinet, non aliud ipsi observatum fuisse Halensis opus, pronum est intelligere, nisi quod vulgatissimum omniumque manibus tritissimum erat, theologicam nempe quadripartitam Summam. Favet Gersonianæ epistolæ scopus, ut doctores isti duo, Alensis et Bonaventura, qui videbantur quasi sepulti cum illis, quorum non est memoria ampliùs, excitarentur in scholis apud fratres minores : quo planè evincitur Gersonii consilium fuisse ut Bonaventuræ commentarios, aut Halensis theologicum quadripartitum opus, in quibus gravem et solidam traditam doctrinam commendabat, ipsi fratres minores amplecterentur. Non acquiescit Wadingus : intellectam-

que à Gersonio putat Summam quamdam Virtutum, quam ipse Halensis elucubraverit : indeque colligi posse arbitratur hocce illud opus esse quod spoliaverit Aquinas, suamque in Summam, maximèque secunda secundæ, plenè et verbotenùs corraserit. Age verò : paucis finiri lis tota potest. In medium tandem aliquando hæc Summa proferatur. Germanum Halensis fœtum esse probetur : diligens ejusdem instituatur collatio cum Summâ divi Thomæ, maximèque cum secundâ secundæ, proprioque experimento quisque deprehendat, num Summam illam Virtutum operi suò theologico verbotenùs plenè inseruerit Aquinas? Quid verò? Neque hactenùs tam necessaria ab ullo inita est collatio : neque ipsa Virtutum Summa in medium prolata, ut eadem institui collatio queat.

Donec utrumque præstetur, neque ipsa peragatur, liceat nobis aut fictitiam credere prædictam Summam, aut fœtum esse cujusdam recentioris, si quidem uspiam exstet. Hanc se vidisse nunquàm, lubens fatetur Wadingus : nec vidit eam Joannes de la Haye. Petrus ipse de Alvâ, qui se bibliothecas Europæ omnes lustrâsse jactat, nullibi suas in manus tam celebre venisse opus memorat. « Exstat, inquit « Wadingus, Tolosæ Ms. in bibliothecâ Fuxensi. » « Quis « non expectârat (reponit Echardus) dicturum passim in bi- « bliothecis ordinis Minorum servari? Aut saltem celebrem « aliquam Europæ bibliothecarum, Vaticanam, Venetas, Pa- « tavinas, Florentinas, regiam, et alias Parisienses, Angli- « canas, Belgicas, Germanicas laudaturum? Sed (heu infe- « liciter!) nec in illis, nec in ipsâ Fuxensi, quæ tota in « Colbertinam transiit, invenitur : nam nec in eâ à se visam « quis, aut ex eâ ab aliquo subreptam meminit, aut con- « questus est. »

« Esto, desint codices Mss. (pergit suam Wadingus cau- « sam orare), ea typis prodiit Parisiis, 1509, et alibi. » Viderit ergo eam doctissimus Minorum annalista, legerit, contuleritque cum theologicâ sancti Thomæ Summâ? Minimè. Quomodò ergo et locum typorum, et annum indicet? Animadverte, lector humanissime, 1° antiquis omnibus librorum nomenclatoribus, Hendico Gandavensi, Trithemio, Gesnero, Simlero, Eyseingrenio, et omnium vetustissimo Nicolao Triveto in Chronico, hoc ignotum fuisse, quod obtruditur, Halensis opus. 2° Primum videri Possevinum, qui et opus recenset, et anni 1509 editionem notat, sine loco typorum. 3° Wadingum esse, qui primus Parisiense prelum addidit : typographumque demùm legi Joannem Parvi in Gallicâ de origine typographiæ historiâ Joannis de la Caille. Fama scilicet de opere, deque operis editione crevit eundo. 4° Possevinum excipientes, Virtutum Summam Halensi tribuisse, Bellarminum, Pitsæum, et Miræum, neque codicibus Mss. indicatis, neque editionibus. 5° Wadingi demùm ipsissima verba à Labbeo excepta, et à Guillelmo Cave, ut tota demùm ad unum Possevinum fides redigatur.

Hinc aut fictitium illud opus esse jam nemo non intelligit, aut falsò tributum Alexandro Halensi, si quidem exstet. Dupinii judicium accipe in ejusdem Halensis elogio : « *Je « ne crois pas même qu'on lui doive attribuer la Somme des « Vertus, imprimée à Paris l'an* 1509. » Negotium facessit nullum Joannis de la Caille fides, qui suâ in typographiæ Historiâ quàmplurimos libros, non omnes à se visos, ipso teste, sed ex variis bibliopolarum catalogis, qui ad nundinas mitti solent, descriptos recenset. Suppetias validiores non fert Possevinus, à quo suo in Apparatu lapsus plurimos pro humanâ infirmitate admissos notârunt viri doctissimi. Commentarium in Psalmos adjudicavit primùm Halensi, abjudicavitque doctior factus, ac germanum Hugonis de sancto Charo fœtum agnovit.

II. Fuerunt etiam, qui præter Summam quadripartitam tribuerunt Halensi Commentarium in Sententiarum libros. Sed utrumque unum esse idemque opus invictè probat Natalis Alexander, collatione factâ cum duobus bibliothecæ Parisiensis Victorinæ codicibus. Codex alter ipsam Halensis quadripartitam Summam exhibet, ac præterea textum Magistri Sententiarum : in ejusque calce hæc habentur : « Pri- « mus liber Sententiarum, sive Summæ theologiæ domini « Alexandri de Halis; itemque tertius liber Sententiarum, « seu Summæ theologiæ, quem composuit Magister Alexan- « der de Halis. » His Victorinis codicibus addit Sorbonicos aliosque Jacobus Echardus. Hinc compertum esse adnotat Natalis Alexander : « Commentarios in quatuor libros Sen- « tentiarum, Lugduni sub nomine Alexandri Alensis excu- « sos anno 1515, ut refert Possevinus in Apparatu, alterius « auctoris fœtum esse. » Hanc se diligenter lustrâsse et expendisse editionem, testatur Casimirus Oudinus : docetque nihil aliud in eâ præstari, nisi Summam ipsissimam quadripartitam Halensis.

III. Fuit demùm qui germanum fœtum laudati Alexandri de Hales existimavit Summam destructoriam vitiorum, quæ Venetiis edita prostat anno 1582, in-4, et antea Parisiis per Petrum Levet expensis Joannis Cohelens, præfati Levet, et Michaelis Morin, tertio idùs Aprilis 1497. Ex hujus editionis vetustæ calce adnotatione profert Oudinus, quæ sic habet : « Insignis notabilisque compilatio, haud modicum cuique « statui conferens, omne genus vitiorum suis cum speciebus « clarissimè evidenterque eradicans, ob id non immeritò « destructorium nuncupata, à quodam Alexandro nationis « Anglicæ, et cujusdam fabri lignarii filio, maximam ad « Ecclesiæ utilitatem anno Domini 1429 collecta. » Animadverte temporis notam, quæ præceps elidit eorum judicium, qui opus istud Halensi adjudicârunt aut adjudicandum conjecêre.

Quid? quod in eâdem Summâ ipse non raró citatur S. Thomas, et Lyranus, Jacobus de Voragine, Joannes de Genuâ, Robertus Holkot, Ricardus Radulphi Armacanus, quorum aliqui medietatem seculi quartidecimi transgressi sunt. Addo verba, quæ partis primæ capite I de Peccato in communi habentur. Peccatum isto modo sumptum dicitur nihil, ut dicit S. Thomas De veritate theologiæ libro 3, capite 3, quod est nempe opusculum falsò tributum Aquinati. Eâdem parte I, capite 5, locus adducitur ex ipsius Thomæ commentario in Sententiarum libros, et alibi ex ipsâ theologiæ Summâ. Mirum ergo non esset, aut fingi potuisse Summam quamdam Virtutum, quæ Halensi tribueretur : aut ejus fœtum existimari simile quodpiam opus, quod alius auctor confecerit.

CAPUT III. — *Virtutum Summam nuspiam Halensis pollicitus est. Summæ theologicæ quadripartitæ examen instituitur. Eadem manca est et imperfecta; colligiturque Summam Virtutum non elucubrâsse Halensem.*

I. At Summam istam *Virtutum* elucubrasse Alexandrum de Hales, instar supplementi ad tertiam Summæ quadripartitæ partem constat (reponit Wadingus), juxta ea quæ promisit de Virtutibus eâdem tertiâ parte, q. 26, 61 et 68. Tria hæc sub oculos habeo loca, quæ indicantur. Factas ab Hallensi pollicitationes lego et expendo : promissam ab eo Virtutum Summam, ab ipsâ quadripartitâ Summâ diversam, instar supplementi ad tertiam partem, pernego : ac aio demùm promissa sua præstari ab auctore, aliqua saltem, sin minus omnia, in eâdem Summâ quadripartitâ.

Verba, quæ locis citatis habentur, in antecessum profero. Quæstionis 26 prologus est : « Summa theologicæ disciplinæ in duobus consistit, « in fide et moribus. » « Expeditis inqui- « sitionibus pertinentibus ad fidem, ut de Redemptore, pro- « cedendum est ad inquisitiones pertinentes ad mores. Ad « informationem autem morum concurrunt necessariò le- « ges et præcepta, ut ostendentia debitum boni faciendi, « et mali vitandi, gratia et virtutes, etc., ut præstantia fa- « cultatem faciendi et vitandi. Prima igitur pars inquisitio- « nis moralis erit de legibus et præceptis; secunda de gra- « tiâ et virtutibus; tertia de donis, fructibus et beatitudini- « bus. » Argumenta animadverte, de quibus acturum sese pollicetur auctor. Fidem liberare sua incipit ipsa in quæstione 26, quæ tricesima sexta errante prelo numeratur, de lege æternâ. Promissa pergit præstare q. 27 de lege naturali; q. 28 de lege Moysis generaliter; q. 29 de præceptis Decalogi in generali; q. 30 de adoratione; q. 31 de secundo præcepto Decalogi; q. 32 de tertio præcepto Decalogi; q. 33 de quarto præcepto; q. 34 de quinto præcepto; q. 35 de sexto præcepto; q. 36 de septimo præcepto; q. 37 de octavo præcepto; q. 38 de ultimis duobus præceptis; q. 39 de explanatione Decalogi; q. 40 de legibus judicialibus, quantùm ad personam judicis; q. 41 de personâ rei; q. 42 de personâ accusatoris; q. 43 de testibus; q. 44 de advocatis; q. 45 de processu judicii; q. 46 de legibus permissionis; q. 47 de legibus punitionis; q. 48 de præceptis judicialibus circa personas; q. 49 de præceptis judicialibus circa possessiones; q. 50 de præceptis judicialibus circa actiones; q. 51 de decimis; q. 52 de primitiis; q. 53 de oblationibus; q. 54 de cærimoniis in generali; q. 55 de ratione cærimonialium, etc.; q. 56 de numero et differentiâ cærimonialium; q. 57 de observantiâ cærimoniarum circa immunditias; q. 58 de vitâ sacrificiorum legalium; q. 59 de cessatione cærimonialium. Datæ ab Halensi fidei partem plenissimè expletam jam vides.

Quæstio sequitur 60 de lege et præceptis Evangelii in generali. Prologum profero : « Consequens est, invocatâ « Spiritus Sancti gratiâ, inquirere de lege et præceptis Evan- « gelii, cujus inquisitionis erit talis modus : ut primò quæ- « ramus in generali de latione et conditionibus legis Evange- « lii; deinde verò in speciali de præceptis et consiliis Evan- « gelii. » In hâc ipsâ quæstione 60 de lege et præceptis Evangelii in generali disseritur. Sexagesima prima sequitur quæstio, quam secundo loco citat Wadingus, inscripta, de lege Evangelii in speciali, ordinante primo motum irascibilem. Quænam sint ab Halensi facta promissa, in prologo continentur. Ejus accipe verba : « Expletis inquisitio- « nibus de lege Evangelii in generali, inquirendum est in « speciali de sanctionibus legis Evangelii. Notandum igitur

« quòd sicut in lege Moysi sunt leges circa opera necessi« tatis, quæ sunt in præcepto, et circa opera supererogationis, quæ sunt in voto, sic lex Evangelii continet duas « partes, præcepta in operibus necessitatis, et consilia in « operibus supererogationis. Primò igitur inquirendum erit « de præceptis Evangelicis, secundò de consiliis. Item sicut « præcepta legis Moysis in tres differentias distinguuntur, in « præcepta moralia, judicialia et figuralia; ita præcepta « Evangelii in tribus partibus continentur. Prima pars erat « moralium, secunda judicialium, tertia sacramentalium. « Ideò isto ordine erit de præceptis Evangelicis inquiren« dum: primò de præceptis moralibus, secundò de judiciali« bus, tertiò de sacramentalibus. Item præcepta moralia « Evangelii dupliciter sunt; nam quædam sunt generalia « respectu omnium, ut ea quæ continentur in sermone « Domini in monte Matth. 5, 6 et 7; et Lucæ 5 et 6. Quæ« dam verò sunt specialia personarum præsidentium, ut « præcepta quæ dantur Apostolis, Matth. 10 et Lucæ 9 et 10. « Primò igitur erit inquirendum de generalibus, secundò « de specialibus seu particularibus. Item circa generalia « præcepta procedet inquisitio secundùm ordinem Evange« licæ traditionis; in quâ primò disponuntur præcepta ad « determinationem faciendorum et vitandorum; conse« quenter ad ordinandam intentionem faciendorum et vi« tandorum. » Hoc loco suprema duo capita, quæ ad generalia legis Evangelicæ moralia præcepta spectant, pluribus quas indicat, pollicetur se quæstionibus illustraturum Halensis : promissaque exponere argumenta incipit, in ipsâ quæstione 61, in quâ agitur de lege Evangelii, in speciali ordinante primò motum irascibilem. Ad sequentes procedit auctor quæstiones, 62 de præcepto Evangelii ordinante motum concupiscibilem; 63 de præceptis Evangelii ordinantibus motum rationalem, et primò de prohibitione jurationis illicitæ; 64 de præceptis patientiæ respectu triplicis injuriæ; 65 de præcepto beneficentiæ, seu dationis; 66 de præcepto mutui; 67 de præcepto charitatis.

Ad quæstionem 68 devenimus, quam tertio loco indicat Wadingus, ac si polliceatur auctor in eâ se virtutum Summam elucubraturum, tanquam supplementum ad hanc Summæ suæ quadripartitæ tertiam partem. Titulus est, de præceptis ordinantibus intentionem. Hanc nimirùm promiserat Halensis quæstionem in prologo quæstionis 61. Item circa generalia « præcepta legis Evangelicæ, inquiens, procedet « inquisitio secundùm ordinem Evangelicæ traditionis : in « quâ primò disponuntur præcepta ad determinationem fa« ciendorum et vitandorum, consequenter ad ordinandam « intentionem faciendorum et vitandorum : Matth. 5 : *At« tendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus.* » Ejusdem quæstionis 68 prologum describo : « *Attendite*, « *ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videa« mini ab eis*, Matth. 5. Hic disponuntur præcepta ad ordi« nandam intentionem faciendorum et vitandorum. Ordi« natur autem tripliciter, quantùm ad rectitudinem, quan« tùm ad simplicitatem, et quantùm ad discretionem, » etc. Quæ sunt ejusdem quæstionis tria membra, in alios articulos tributa. In calce articuli 2, membri 3 hæc habentur : et hoc sufficit de præceptis. Quæstio sequitur 69 de Gratiâ absolutè consideratâ. Hinc palàm fit compertumque, promissa varia, quæ in prologis quæstionum habentur, in hoc eodem opere expleta non esse omnia : desiderantur quippe quæstiones de præceptis Evangelii specialibus personarum præsidentium, de judicialibus, deque consiliis, de quibus peracturum se pollicitus fuerat Halensis in prologo quæstionis 60 et 61.

Sed hæc ejus promissa lege et expende. Summæ alicujus de Virtutibus, quam instar Supplementi ad hanc tertiam partem pollicitus Halensis fuerit, nulla mentio occurrit in locis à Wadingo indicatis, nullum vel levissimum vestigium. Varia in allatis prologis habentur ejus promissa, promissæque illæ quæstiones partim pertractantur ab auctore, partim prætermissæ sunt, utpote aut morte prævento, aut aliis implicito occupationibus.

II. Neque solùm indicatæ, sed aliæ piures in hoc Halensis opere lacunæ patent; ut mirum fuisset doctum prudentemque auctorem, prætermissis illis, tempus in alio conficiendo opere instar Supplementi, insumere voluisse. Verisimile fuerit ne, Summæ suæ quadripartitæ supplementum scripsisse auctorem, qui potius ut idem opus continuaret et perficeret, ratio postulabat?

Quod aio, diligenti demonstrandum est ejusdem quadripartitæ Summæ examine. De ipsâ tertiâ parte nondum subduco manum. Quæstionis 69 prologum accipe : « Post tra« ctatum de legibus et præceptis, quæ ad cognitionem « cavendorum feruntur et faciendorum; aggredientes in« quisitionem de gratiâ et virtutibus, quæ conferunt ad eo« rumdem executionem, adjutorium divinæ gratiæ implo« ramus à Deo Patre et Domino Jesu Christo. » Hanc de gratiâ et virtutibus pertractationem pollicetur Halensis in prologo quæstionis sextæ supra vicesimam. Pergit ille in prologo quæstionis 69 : « Modus autem inquisitionis erit, « ut inprimis separatim de gratiâ disputantes, ad virtutes « secundùm theologicam et veram acceptionem, dona, fru« ctus, beatitudines ordine congruo procedamus. » Acturum se de donis etiam et fructibus et beatitudinibus in citata quæstione 26 promiserat.

Datam fidem liberat institutâ quæstione 69 de gratiâ absolutè consideratâ. Q. 70 de effectibus gratiæ. Q. 71 de cognitione gratiæ. Quæstionis 72 prologus est : « Inquisito de « gratiâ absolutè, inquirendum est de gratiâ in compara« tione. Sciendum igitur quod est gratia perficiens et gra« tia reficiens; gratia sanitatis et gratia curationis. Item « gratia perficiens et sanitatis spiritualis creat virtutes, « dona, fructus et beatitudines; gratia vero reficiens seu « curationis ægritudinis spiritualis, dat vim Sacramentis « evangelicis, quæ sunt medicinæ et remedia animarum. « De Sacramentis verò in parte aliâ (scilicet quartâ Summæ « quadripartitæ) agendum est; reliqua verò præsentis « sunt negotii. » Itaque in ipsâ quæstione 72 de gratiâ disseritur in comparatione ad virtutes, ad dona, ad fructus, ad beatitudines; q. 73 de gratiâ gratis datâ generatim; q. 74, 75, 76 de gratiâ gratis datâ homini propter se, scilicet de fide informi, de spe informi, de timore servili; q. 77 de gratiâ gratis datâ ad honorem Dei et utilitatem proximi.

Hactenùs de gratiâ separatim quæstiones agitavit auctor, ut ipse in prologo quæstionis 69 pollicitus fuerat. Tum se pertractaturum pollicetur ibidem de virtutibus secundùm theologicam et veram acceptionem, donis, fructibus et beatitudinibus. At in opere quæstio sequitur 78 de Fide formatâ, colligiturque ex prologo, qui præfigitur, desiderari quæstionem de virtutibus in genere. Prologi verba sunt : « Post tractatum de Virtutibus in genere, inquirendum est « de speciebus virtutum secundùm præassignatam diffe« rentiam (scilicet secundùm theologicam et veram acce« ptionem). » Lacunam patentem et hiatum habes. Sequitur prologus, quo promissæ ab auctore quæstiones de speciebus virtutum continentur : « Et primò agetur de vir« tutibus theologicis, quæ sunt virtutes ad finem, ut fides, « spes, charitas, etc.: consequenter verò de virtutibus car« dinalibus, quæ sunt de his quæ sunt ad finem, ut pru« dentia, justitia, fortitudo, temperantia. Primò ergo quæ« retur de fide, secundò de spe, tertiò de charitate, » etc. Agit auctor dictâ quæstione 78 de fide formatâ secundùm rem et definitionem; q. 79 de objecto fidei; q. 80 de subjecto fidei; q. 81 de passionibus consequentibus fidem; q. 82 de articulis fidei et symbolis. Hæc hujusce tertiæ partis postrema quæstio est : unde quamplures aliæ, ab Halensi promissæ, desiderantur quæstiones, de spe, de charitate, de virtutibus cardinalibus, de donis, de fructibus, de beatitudinibus.

Otium ac tempus habuerit idem Halensis, ut in studia incumberet atque conscribendis quæstionibus operam daret : cur ergo patentes in suâ quadripartitâ Summâ hìc et illìc lacunas non expleverit, sed opus diversum instar supplementi aggressus fuerit? Animadverte in eâ prologi in quæstionem 78 verba : « Post tractatum de Virtutibus in ge« nere, inquirendum est de speciebus virtutum, etc. » Nimirùm consilium auctoris erat, ut expeditis quæstionibus de gratiâ sanctificante, deque gratiâ gratis datâ, à quæstione 69 ad quæstionem inclusivè septimam et septuagesimam, ad alias quæstiones procederet de virtutibus in genere primùm, deinde de speciebus virtutum. Tractatum de Virtutibus in genere non scripsit ille : hinc factum, ut in quæst. 78 in quâ de eisdem virtutibus in genere agendum fuerat, inquisitio de fide formatâ instituatur, quæ prima est virtutum species. Sed ea rursùm animadverte verba, à quibus exordiri Summam Virtutum adnotat Wadingus : nempe, « Habito ergo de gratiâ gratum faciente et « gratis datâ sermone, consequenter dicendum est de vir« tute. » Jam pronum erit conjicere, cuidam fortassè, qui prætermissam ab Halensi quæstionem de Virtute in genere observabat, incidisse in mentem, ut eo scripto prologo modum indicaret lacunas quadripartitæ Summæ explendi, quin illud tamen supplementum scriptum editumque unquam fuerit. Illud utique haud scripsit aut scribere cogitavit Alexander de Hales.

Ad alias quadripartitæ Summæ partes, primam, secundam et quartam, progredior, ut inito examine innotescat, nùm eas perfectas completasque elucubraverit Alexander de Hales, an imperfectas et abruptas lacunis reliquerit? Quo casu quærendum foret, an deficientes quæstiones in illâ Virtutum, quæ obtruditur, Summâ, suppleverit omnes Halensis, an aliquas? Primam partem examine verso, eamque integram deprehendo. Agit ipsa de Deo uno ejusque attributis, deque sanctissimâ Trinitate : absolviturque in editione Norimbergensi 1481, 1482, f., quâ utor, quæstionibus quatuor supra septuaginta.

Alterius partis prologum profero : « Completis tractatibus « de his quæ pertinent ad speculationem Dei, qui est factor « omnis creaturæ, sequitur tractatus de his quæ pertinent « ad considerationem creaturæ. Et primò de his quæ per- « tinent ad ipsam creaturam, in quantum est creatura ; « deinde de his quæ pertinent ad lapsum, sive deteriora- « tionem ejusdem ; tertiò sequitur tractatus de reparatione.» Duo priora, quæ proferuntur amplissima argumenta, in hâc secundâ parte institutis de more quæstionibus illustrantur.

Quæstiones porrò numerantur novem supra nonaginta, quibus agit auctor de creaturâ, in quantum est creatura. In centesimâ, quæ sequitur, incipit agere de lapsu, sive deterioratione creaturæ. Prologus est : « Adjuvante gratiâ « Jesu Christi, post considerationem eorum, quæ pertinent « ad creaturam, in quantum est creatura ; procedendum est « ad considerationem eorum, quæ pertinent ad lapsum, sive « ad deteriorationem ejusdem. Et quia deteriorativum crea- « turæ est malum et peccatum, quærendum est de malo et « peccato, » etc. Malum ergo peccatumque generatim acceptum, tum singulas peccatorum species ac vitia quæque, consueto quæstionum, membrorum, et articulorum ordine servato, exponit ac declarat. Postrema numeratur quæstio centesima octogesima nona : ejusque ex prologo compertum fit, mancam esse et imperfectam hanc alteram quadripartitæ Summæ partem. Laudati prologi verba sunt : « Di- « ctum est supra de criminibus quæ committuntur in Deum ; « consequenter dicendum est de his quæ committuntur in « proximum. In quibusdam autem læditur proximus in « mente, ut scandalum ; in quibusdam læditur in corpore, « sicut est homicidium, et quæ sunt illius generis, sicut « sunt duellum, et tirocinium. Aliquando verò læditur in « possessione, sicut est in rapinâ, et usurâ, et in fraudulento « contractu, et furto. Primò autem dicendum est de scan- « dalo. » Quo de vitio peccatoque in ipsâ disseritur centesimâ octogesimâ nonâ quæstione ; aliæque desiderantur quæstiones omnes, in quibus agendum fuerat de homicidio, duello, tirocinio, deque rapinâ, usurâ, fraudulento contractu, et furto.

Tertiam partem jam accurato versavimus examine, pluresque in eâ deprehendimus lacunas. Addendum est, prolixiorem primo loco prologum occurrere : tum quæstionem primam proponi cum prologo brevi, in quo ipsa quæstio in membra, et hæc in articulos dividuntur. Prologus hujusmodi prolixior prostat nullus in primâ parte nec in alterâ. Utraque initium ab quæstione primâ ducit, cui brevis alter præfigitur prologus cum membrorum et articulorum partitione. Hic non abs re fuerit, si conjectemus, et hunc esse theologicæ hujusce Summæ quempiam defectum. Prolixiorem ipsum prologum describo : «... Inquisitio igitur catholica de « his quæ pertinent ad fidem, quadripartita est. Prima pars « pertinet ad cognitionem substantiæ divinæ Trinitatis et « unitatis ; secunda ad opera divinæ conditionis ; tertia ad « personam Salvatoris in naturâ divinitatis et naturâ huma- « nitatis ; quarta verò pertinet ad Sacramenta salutis et ope- « ra futuræ glorificationis. Pertractatis igitur duabus primis « partibus, pertinentibus ad fidem Conditoris, nunc acce- « dendum est ad inquisitionem eorum quæ pertinent ad fi- « dem Salvatoris. Et primò circa personam Filii Dei, qui est « caput nostræ salutis per assumptionem nostræ humanita- « tis, deinde verò circa Sacramenta nostræ salutis et opera « glorificationis..... Adjuvante igitur suâ gratiâ, hoc ordine « prosequemur : primò de Incarnatione et Assumptione ; « secundò de Conceptione et Nativitate ; tertiò de gratiâ, « scientiâ et potestate ejus ; quartò de merito et voluntate ; « quintò de passione et morte ; sextò de descensu ad inferos « et resurrectione ; septimò de Ascensione ad cœlos, et ad « dexteram Patris sessione ; octavò de adventu ad judicium « Dei et hominis Jesu Christi. » Hæc porrò, quæ ad hominis reparationem pertinent octo capita, quinque et viginti quæstionibus enarrantur accuratissimè ab auctore. Quæstio sequitur 26, cujus examen sequiorumque, tum hocce numero, tum superiore initum est.

Quarta demùm succedit pars, in quâ, prætermisso prologo prolixiore, ab ipsâ quæstione primâ initium sumitur brevi, qui præfigitur, prologo hæc habentur : « dictum est supra « (tertiâ parte) de Redemptore, qui est per gratiam redem- « ptor ; nunc dicendum est de reparatione. Reparatio autem, « quædam est per gratiam imperfectam ; quædam verò per « gratiam perfectam, sive consummatam. Primò igitur tan- « gitur de primâ reparatione, secundò de secundâ. Repara- « tio per gratiam imperfectam est illa quæ fit per gratiam « Sacramentorum, ad quam procedendum est. » Quæstiones numerantur quatuordecim supra centum : quibus latè disserit Halensis de Sacramentis in genere, deque Sacramentis legis naturæ et legis scriptæ usque ad octavam exclusivè quæstionem. Ipsâ quæstione octavâ agitur de Sacramentis legis Evangelicæ in genere ; tum de Baptismo usque ad quæstionem vigesimam quartam ; de Confirmatione ad vigesimam nonam ; de Eucharistiâ ad quinquagesimam quartam. Quæ sequuntur reliquæ quæstiones insumuntur omnes in exponendo sacramento Pœnitentiæ. Quæstionis 84 prologus est : « Dicto de duabus partibus Pœnitentiæ, sci- « licet contritione et confessione, sequitur tertia pars, « scilicet de satisfactione. Circa quam sic proceditur : Primò « agitur de satisfactione in communi ; secundò in speciali, « scilicet de partibus illius, scilicet oratione, jejunio et « eleemosynâ. » De hâc satisfactionis parte, videlicet eleemosynâ, agit auctor in postremâ quartæ partis quæstione : unde perspicuè innotescit et hanc partem quartam Summæ quadripartitæ imperfectam esse, incompletamque. Desiderantur quippe quæstiones de Extremâ unctione, de Ordine, de Matrimonio : itemque desunt aliæ de operibus futuræ glorificationis, de quibus in hâc parte quartâ se pertractaturum, pollicentem habemus Halensem in prolixiore prologo, qui tertiæ parti præfixus prostat.

III. Quænam sit quadripartita Alexandri de Hales theologica Summa, jam tenes, lector humanissime. Manca illa est, imperfecta : habentque lacunas plurimas secunda, tertia et quarta pars. An fuerit verisimile, Halensem incompletum hoc opus relinquere voluisse, operamque locâsse suam, ut opus diversum sub titulo Summæ virtutum elucubraret, ipsumque conficere tanquàm supplementum quoddam vellet ? In ipsâ tertiâ parte lacunæ duæ ingentes patent : altera post quæstionem 68, ubi agendum Halensi fuerat de præceptis Evangelii specialibus personarum præsidentium, de præceptis ejusdem Evangelii judicialibus, deque consiliis : altera post quæstionem 82, quam juxta auctoris promissa excipere quæstiones debuerant de spe formatâ, de charitate, de virtutibus cardinalibus, de donis, de fructibus, de beatitudinibus. An lacunas istas omnes expleat Summa illa, quæ obtruditur, de virtutibus ? Cur ergo prima prologi ejus verba describuntur : « Habito ergo de gratiâ gratum faciente et gratis datâ sermone, consequenter dicendum est de Virtute ? » Hæc alteram tantùm non priorem lacunam spectant. Nos porrò doceant, quænam sint illæ quæstiones, quæ in Summâ virtutum pertractantur ? An de virtutibus secundùm theologicam et veram acceptionem, ut ipse ait Halensis 3 part. quæst. 96 in prologo ? An etiam secundùm philosophicam acceptionem disserat ? An argumenta illustret, quæ pertinent ad dona, ad fructus, ad beatitudines ? An de spe formatâ disserat, deque charitate Dei et erga proximum ? An quæstiones de fide formatâ, quæ in Summæ quadripartitæ tertiâ parte numerantur 78, 79, 80, 81 et 82 prætermittat auctor in suâ virtutum Summâ, an easdem novis curis pertractet ? Hactenùs verò hæc et alia id genus frustra perquisita.

CAPUT IV. — *Num Summæ prædictæ theologicæ lacunas expleverit Guillelmus de Melitonâ ? Plagium omne ab Aquinate removetur. Hunc in scholâ Alexandri Halensis auditorem fuisse, refellitur.*

I. Nondùm satis. Morte præventum Halensem reliquisse imperfectam Summam quadripartitam, passim fatetur Wadingus. Hæc insuper narrat ad annum 1257, num. 8, ubi de Guillelmo de Melitonâ, fratrum Minorum alumno, sermonem habet : « Guillelmus de Melitonâ, qui Summam theologicam « Alexandri Halensis, ob auctoris mortem imperfectam, ab- « solvit, ita hortante Alexandro IV pontifice ; et scribente « anno primo sui pontificatûs (Christi 1255) ad Franciæ mi- « nistrum, ut huic doctissimo viro adjudicaret alios, qui in « tanto opere ei adlaborarent. »

Diploma pontificium, quod Wadingus non profert in lucem, inventum à se in Sorbonâ ad caput cujusdam codicis Summæ Halensis, luci publicæ tradidit Jacobus Echardus in Adnotationibus ad Elogium sancti Thomæ. Excerpta nonnulla hoc loco describo : Alexander episcopus servus servorum Dei, dilecto filio ministro fratrum ordinis Minorum in Franciâ, salutem et apostolicam benedictionem. Quadripartitam Summam Halensis præconio exornat pontifex : « Laboriosi ope- « ris sanctum aggrediendo propositum super quæstionibus « theologicis, utiliorem utique quàm prolixam molitus est « Summam, profectibus in lege Domini studere volentium « compendiosiùs profuturam. » Sed illam, inquit, imperfectam ab auctore relictam, utpote morte prævento : « Deo « ejusdem fratris (Alexandri de Hales) laboribus finem, an- « tequàm suscepti operis dictam perficeret, imponente..... « perfectæ pietatis imperfectus mansit labor. » Hinc laudato ministro injungit : « Ut de consilio discretorum fratrum stu- « dentium ad perfectionem ejusdem Summæ, necessarios « pro numero et idoneos pro merito convocet Parisius..... « fratres : quibus ex parte nostrâ (ait) in remissionem in- « jungas peccaminum, et ad suorum cumulum meritorum, « ut dilecto filio fratri Guillelmo de Melitonâ, huic sollici- « tudini deputato, sedulò assistentes, ipsumque ac se mutuo « adjuvantes, sine dilationis dispendio, prædictæ Summæ

« opus fideliter exequantur. Datum Anagniæ quinto cal. « augusti, pontificatûs nostri anno secundo, » id est, die 28 julii, anno æræ vulgaris 1256, cùm Alexander IV electus in pontificem fuerit die 21 decembris 1254. Aut diversum est diploma pontificium, quod anno primo pontificatûs datum memorat Wadingus, aut errat certè in diplomatis anno efferendo.

II. « Ut perfecit opus (verba sunt Wadingi loco citato), à « septuaginta duobus magistris Parisiensibus commendatum, « et sigillis appositis comprobatum, pontifex etiam suo di-« plomate confirmavit. » Opus esset, ut documentis in medium prolatis hæc innotescerent, quæ narrat doctissimus Minorum Annalista. Interim verò testatur quadripartitam Halensis theologicam Summam à Guillelmo de Melitonâ, et consodalibus perfectam fuisse, absolutam suppletamque : et hocce supplementum à magistris Parisiensibus comprobatum confirmatumque à Pontifice. Res ita fuerit. Jam sequitur Summam illam virtutum, quam instar Supplementi tertiæ partis confecerit ipse Halensis, adhibitam fuisse à Guillelmo de Melitonâ, eamque totam inter quæstiones ejusdem tertiæ partis repositam. Si namque eam elucubraverit instar supplementi Halensis, cur insuper eamdem habere, ac prætermittere voluisset Melitona? Quod si in eâdem Summæ tertiâ parte contineatur inserta Summa illa virtutum, cur secundam partem suam secundæ non acceperit Thomas ex ipsâ quadripartitâ Summâ, ut ais, sed ex Summâ virtutum? Perinde foret et Summam eamdem proferre, ac tertiæ prædictæ partis quæstiones designare, ut plagium divi Thomæ evinceretur. At neutrum hactenùs præstitum nec præstari unquàm poterit.

Atqui verò Summa eadem quadripartita typis prodiit nunquàm perfecta et absoluta : patentibusque lacunis, quas indicavimus, abruptæ prostant editiones, quæ hactenùs curatæ sunt anno 1481 et 1482, et anno 1575 et 1576, et demùm anno 1622, prima Norimbergensis, altera Veneta, ac tertia Coloniensis. Hinc argumentum redit, quod evincit, fictitium opus esse illam virtutum Summam, quæ ab Halensi instar supplementi tertiæ partis elucubrata dicitur. Si namque otium fuerit ipsi, quod in scribendis libris insumeret, ipsam sine dubio Summæ quadripartitæ seriem hiulcam et abruptam continuâsset et explevisset : novum opus diversumque molitus non esset. Quod postremo, si alicubi aut typis editum aut manuscriptum reperiatur, in lucem proferri postulamus, ut cum Summâ theologicâ sancti Thomæ, ejusque potissimùm secundâ secundæ conferatur. Nondùm comparuit illud, neque poterit unquàm exhiberi, nisi fortassè eò audaciæ processerit quispiam, ut ipsam secundam secundæ sancti Thomæ verbotenùs describat, eamque sub doctoris Halensis nomine, apposito Summæ virtutum titulo, edi curet.

Sive ergo mancam et imperfectam quadripartitam Summam Halensis absolverit Guillelmus de Melitonâ, si injunctum perficere non potuerit supplementum ; de plagio accusari Thomas Aquinas, nisi per summam injuriam, non potest. Casimirus Oudinus in elogio ipsius Melitonæ ad annum 1240, sic habet : « Illud autem Guillelmi de Melitonâ Supple-« mentum impressum est cum ipsâ Summâ (quadripartitâ) « seu Commentario Alexandri Halensis, Lugduni annis 1515 « et 1516, tomis quatuor in 4° apud Antonium Koberger, ut « in Alexandro Halensi supra diximus. » Animadversionem ejus, quæ in Elogio Alexandri Halensis legitur, integram profero : « In bibliothecâ sancti Germani de Pratis Parisiensi, « ob suas antiquas editiones celebri, habetur hæc editio « facta Lugduni anno 1515 et anno 1516 apud Antonium Ko-« berger : eaque est ipsa Summa sub nomine Alexandri « Halensis sæpiùs impressa, ut Norimbergæ 1482, fol. Vene-« tis 1576, fol. Coloniæ 1622, unde patet evidenter nec ma-« nuscriptum inveniri Commentarium in quatuor libros Sen-« tentiarum Alexandri Halensis, nec impressum ullibi, quod « ab ipsâ ejus Summâ (quadripartitâ) distinctum probari pos-« sit. » Sorbonici quidem et Victorini codices Parisienses adservantur, in quibus ipsa quadripartita Summa exhibetur, ac præterea textus Magistri Sententiarum. An istud solum fuerit supplementum, quod Melitona confecerit?

Eidem Melitonæ conjectatur Natalis Alexander tribuendam potius fore Summam virtutum, si quidem uspiam eadem exstet quàm Alexandro de Hales : indeque verisimilius esse colligit Guillelmum de Melitonâ Summam virtutum accepisse ex secundâ secundæ sancti Thomæ, quàm istum ex illo quidpiam mutuatum esse. Neutrum conjecerim ego. Summæ suæ tres partes, primam, secundam, et quæ secunda secundæ appellari solet, scripsit Aquinas tempore hujus pontificis (Clementis IV, ad summum pontificatum die quintâ Februarii anno 1265 evecti) et sequentis vacationis, ad annum usque 1271, quo Gregorius X, cùm absens foret, electus fuit die primâ Septembris, vel etiam usque ad annum insequentem 1272, quo diademate sacro die vigesimâ septimâ Martii redimitus est, ut Ptolomæus Lucensis disertè notat. Atqui verò Guillelmum de Melitonâ ante annum 1248 floruisse, vitâque mortali migrâsse circa annum 1260 documenta docent, quæ afferunt Wadingus et Echardus. Viro suæ ætatis clarissimo postillas sive Commentarios tribuit Possevinus in Pentateuchum, in duodecim Prophetas, in Epistolam ad Hebræos ac Sermones in Evangelia. Commentationes in Cantica Canticorum et super Ecclesiasticum addit Echardus, qui virum celeberrimum restituendum ordini fratrum Minorum lubens agnoscit et candidè fatetur. Postillas denique Casimirus Oudinus addit in Ecclesiastem et in Sapientiam Salomonis. At virtutum Summam, de quâ agimus, nemo unus est, qui pro Melitonæ fœtu habuerit.

Quæ demùm omnia, totidem validissima puto argumenta, ut fictitia demùm evincatur eadem Summa virtutum. Cæteroqui verò in germano opere suo, scilicet in Summâ quadripartitâ, tametsi manco et incompleto, de pluribus egisse virtutibus Alexandrum de Hales, certò constat ex illo quæstionum elencho, quem hactenùs datâ occasione dedimus. Disserit quippe de fide informi, deque fide formatâ, de spe informi, de timore servili, de scandalo, de oratione, de jejunio. Easdem movet versatque Thomas quæstiones in secundâ secundæ, quæst. 1 de fide, quæst. 17 de spe, quæst. 19 de timore, quæst. 32 de eleemosynâ, quæst. 43 de scandalo, quæst. 83 de oratione, quæst. 147 de jejunio. Utroque in auctore si prædictæ diligentiùs conferantur quæstiones, nihil sanè in Thomâ deprehenditur, quod verbotenùs corrasum fuerit ex Halensi : ipsæque quæstiones neque resolutione, neque rationibus, neque argumentis, neque responsionibus, neque demùm stylo conveniunt.

III. Dispendium operæ postremo loco non fuerit, si decantatam illam nostri sanctissimi Aquinatis disciplinam sub Alexandri Halensis magisterio paucis expendam. « Nescio « quid hoc opprobrii secum ferat, (ait Wadingus ad annum « 1244 numero 24) divum Thomam Halensis discipulum fuis-« se ? » Nihil neque nos contumeliosum et injurium sancto Thomæ Aquinati in hâc cum ipso Wadingo videmus, quæ sub Halensi Magistro disciplina decantatur. Quæstionem facti versamus, in quâ veritas quærenda est, ne in errorem veritati injurium minus consulti imprudentesque incidamus.

« Suspensæ ad ejus (Halensis) memoriam ab antiquo Ta-« bellæ (pergit clarissimus Minorum annalista) hoc inter « reliqua inscribitur distichon :

Quo duce præmonitus in prælia divus Aquinas.
Quotquot et usque legis fortius arma gerunt.

« Hoc ipsum præfert ejusdem doctoris imago quædam ve-« tustate exesa, ad introitum capituli conventûs Parisiensis « depicta, in quâ divus Bonaventura, ac sanctus Thomas do-« centis magistri verba excipiunt. » Scilicet et fabulas canunt parietes. Epitaphium Halensis primo ejus lapidi sepulcrali inscriptum, mutilum hactenùs editum, integrum profert Jacobus Echardus, descriptum ex codic. Ms. seculi tertiidecimi in bibliothecâ Sorbonicâ adservato fol. magn. membran. qui est altera pars Summæ quadripartitæ Halensis. Verba sunt : « In tumbâ, quæ de directo distat per unam « tumbam ab introitu chori Ecclesiæ FF. Minorum Parisiis, « hæc scribuntur. In tabernaculo capitis imaginis sculptæ in « dictâ tumbâ scribitur : Hic jacet frater Alexander de Ha-« les, qui obiit anno Domini 1245, duodecimâ kalendas se-« ptembris. In circuitu dictæ tumbæ scribuntur in versus : « Gloria doctorum, decus et flos philosophorum, etc., » ut apud Wadingum. In his carminibus tirocinii ab Aquinate positi sub magistro Halensi mentio nulla : unde evincitur tum aliam superiorem elegiam ad murum appensam, tum imaginem ad introitum capituli depictam, novitias esse, ut infert Echardus, antiquis incognitas nulliusque momenti.

Quod sumi solet ex chronographiâ Halensis et Thomæ argumentum, his eludere verbis Wadingus nititur num. 28 : « Nam et Parisios studiorum gratiâ missum fuisse præclarum « juvenem, non est ambigendum. Nec ita maturè inde pro-« fectus ; sed postquam in curiam accersitus oblatam Cassi-« nensis monasterii administrationem renuit, et clam curiâ « dilapsus aufugit primùm Coloniam, ut auctor est Canti-« pratanus, qui tum vixit, et Thomam cognovit. Potuit ergo « Alexandrum audivisse, quamdiù Parisiis degit, illo super-« stite. Nec refert, si diu, si parùm, modo in scholis discendi « studio, Alexandrum conveniens audivit. » Plura sunt animadversione digna. Ac primò verba illa : « Nec refert si diù, « si parùm, » mihi videntur Wadingum exhibere pro ingenii acumine subdubitantem de illâ Aquinatis sub Halensi magistro disciplinâ. Cur enim eam decantari oportuisset, tametsi probari et evinci posset Thomam aliquâ vice magistrum Halensem in scholis docentem audivisse, non studii gratiâ, sed virum in Academiâ Parisiensi celeberrimum cognoscendi desiderio? Mirum est ab eodem Wadingo in solu-

tione argumenti, quod Thomæ chronographiam spectat, unum laudari Cantipratensem, diligentioribus et synchronis prætermissis testibus, Ptolomæo Lucensi, et Guillelmo de Tocco. Menda, quibus inquinata est narratio Cantipratani, protulimus omnia in dissertatione adversùs Monachatum Benedictinum sancti Thomæ, capite 6, num. 11, ubi ostendimus à veritate ipsum abludere, cùm narrat, 1° Aquinatem de Romanorum partibus venisse Bononiam; 2° Dominicanam vestem Bononiæ indutum, ibidem aliquandiù substitisse; 3° in curiam semel et iterùm per litteras Apostolicas vocatum, eòque profectum esse; 4° dignitatibus ecclesiasticis à pontifice oblatis insigniri nolentem, tunc à germanis fratribus furtim raptum et in carcerem detrusum; 5° è curià demùm secundà vice clam prolapsum, Coloniam Agripinam profectum esse. Ad ipsam Abbatiæ Cassinensis oblationem quod attinet, si fides quidem adhibenda est, ad annum 1248 vel insequentem referri commodè eam posse, loco citato haud levibus conjecturis confecimus.

In eàdem dissertatione, capite 9, num. 1, ingressum Thomæ in ordinem fratrum Prædicatorum, capturam ejusdem ac detentionem in carcere per biennium saltem incompletum, egressumque demùm è carcere, libertatemque ipsi donatam, eo temporis intervallo concludi, quod ab anno cadente 1243 excurrit ad annum 1245 ineuntem, non conjecturis, verùm perspicuis argumentis demonstravimus. Atqui verò, fune demisso è carcere Thomâ, « statim animalia sunt parata (Ptolomæi Lucensis verba sunt in Hist. Eccles. lib. 22, cap. 21) ad ipsum deducendum Romam. Inde « vadit Coloniam ad fratrem Albertum, ubi multo tempore « fuit. » Verba etiam refero Guillelmi de Tocco, capite 3 apud Bollandi continuatores inquientis : « Postquam verò « frater Thomas, sicut divinitùs ordini deditus sic fuit divinitùs restitutus...... Fratres sui ipsum Romam ad capitulum generale miserunt, in quo provideretur ei propter « spem futuri profectûs in proximo de studio generali. » Ut minùs accurata hæc narratio redigi ad veritatem queat, animadverte comitia ordinis generalis anno 1243 habita fuisse Parisiis die 31 Maii : anno 1244 Bononiæ 22 Maii ; anno 1245 Coloniæ 4 junii. Unde Guillelmi de Tocco verba sic intellige, ut Aquinas Romam missus fuerit, indeque ad capitulum generale celebrandum Coloniæ eo anno 1245 in quo de studio generali eidem provideretur. Ita factum : « cùm enim Joannes magister Ordinis (pergit referre Guillelmus de Tocco) ipsum in charissimum in Christo filium suscepisset, duxit eum ad Parisios, et deinde Coloniam, » ubi fratri Alberto tunc florenti erudiendum traditur. Parisinum iter silet Ptolomæus de Lucâ : disertè memorat illud Guillelmus de Tocco. Nempe, cùm vix ibi commoratus fuerit Thomas, iterque suum Coloniam cum magistro Generali continuò profecisset, Parisinam illam neque memorandam duxit Ptolomæus Lucensis profectionem.

Quæ demùm accuratissima chronographia satis evincit, neque diù, neque parùm, Thomam nostrum in scholis, discendi studio, Alexandrum Halensem audivisse : quem scilicet ipso anno 1245 vitâ migrâsse, fatetur Wadingus, die duodecimâ kalendas septembris, seu die 21 augusti, ut in superiore legimus epitaphio, quod Echardus in lucem protulit; cùm Thomas jam Coloniam pervenisset ante diem quartam Junii, quo comitia Ordinis generalia Joannes Theutonicus celebravit. Quid? quod eodem nec anno 1245, neque superiore aliquo post annum 1238 tempore, publicis præfuisse scholis Alexandrum Halensem, Echardi sententia est, quam alii expendant. Ipsum consule in notis ad sancti Thomæ elogium, et Natalem Alexandrum in opusculo hâc de re edito, egregiè disserentes.

« Ego doctori angelico (iterùm Wadingus numero 25) « nihil in hoc derogatum esse video, si jam senem juvenis « audivit, quem senex præ reliquis assumpsit imitandum « et sequendum. » Priorem facti quæstionem jam solutam diremptamque puto. Quod additur, ad examen vocent alii : num scilicet ita « Halensem secutus et imitatus fuerit » S. Thomas, ut ipsum etiam superaverit, « theologiam partu- « riendo (verbis utor Natalis Alexandri) Summamque scri- « bendo, cujus ab ordine, methodo, sublimitate, nitore, « stylo, eruditione, ratiocinandi vi, Summa doctoris Ha- « lensis toto cœlo distet. »

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS

Dissertatio,

DE QUATUOR S. THOMÆ AQUINATIS LOCIS AC DOCTRINÆ CAPITIBUS, INEPTA ET INJUSTA CENSURA NOTATIS A JOANNE FABRICIO.

CAPUT PRIMUM. — *Sanctum Thomam notat Joannes Fabricius de mendoso indice Gregorii Magni super Cantica : quænam ejusdem fuerit in hujusmodi indicibus diligentia. Ante Aquinatem idem index mendosus legitur in Magistro Sententiarum, Petro Lombardo : unde Fabricii censura, insipiens et injusta. Vitiosæ prædictæ citationis origo : an ergo potiùs Glossam quàm Gregorium, verè citaverit sanctus Thomas. Hujuscemodi censuræ in Thomam ineptissimæ. Bona et optima fides ejus.*

I. Joannes Fabricius in secundâ Historiæ bibliothecæ Fabricianæ parte, num. 13, recenset Thomæ Aquinatis Summam theologiæ, Coloniæ anno 1622 typis editam. Hâc datâ occasione, aliorum dicta plura colligit, quæ sanè aut minùs accurata sunt, aut inepta, aut falsa, ut sanctissimi doctoris, ejusque postremi operis claritas et auctoritas quoquo modo infuscetur ac minuatur. Singula, quæ fide protestantium aut criticæ intemperantioris hominum adhibitâ opponuntur, referre hoc loco non lubet, cùm ea in præviis Admonitionibus aut Dissertationibus nostris hactenus in lucem emissis, aut validissimè refutata sint aut diligentiùs enarrata. Pauca occurrunt ab ipso Fabricio adnotata, quæ cùm momenti quidpiam videantur habere, ad examen vocare præstat.

Paginâ 83, in editione scilicet Wolfenbuttelii anno 1718 curatâ, sic ait censor : « Nunc depromenda sunt, quæ viri « eruditi in hâc Summâ (Theologiæ) observârunt notârunt- « que. » Quænam verò et quot illa sunt, quæ à novo censore item proferri ac redargui debuerint? Nimirùm quatuor tantùm numerantur, vel quæ insuper habenda fuerant utpote levissima, vel quæ iniquâ censurâ perstringuntur. Primum est : « P. 1 (parte primâ), quæst. 8, art. 3 : *Sed con-* « *tra est quod Gregorius dicit super Cant. canticorum : quod* « *Deus communi modo est in omnibus rebus præsentiâ, po-* « *tentiâ et substantiâ.* Hic locus non reperitur in Gregorio « Magno : Ancillon, Mélanges critiques P. 2, 333. Atquid si in « Gregorio Nysseno, qui illum in librum commentatus est ? « Imò in nostræ editionis margine citatur Gregorius M., homil. « 7 in Ezechielem, parùm ante medium. »

Inter dissertationes triginta, in uno volumine in folio simul collectas, de Gestis et Scriptis ac Doctrinâ sancti Thomæ Aquinatis, editasque Venetiis anno 1750, apud Joan. Baptistam Paschali, postrema est, ubi diligentiùs agitur, capite 4, de copiâ lectionis, quam longè latèque patentem in sancto Thomâ satis indicant ejus opera, sive quod attinet ad veteres philosophos, sive maximè ad Ecclesiæ christianæ Patres scriptoresve omnis ævi. Anonymi critici viri puerilem castigavimus animadversionem, qui cùm recenseat scriptores ecclesiasticos, quos legerit Thomas, numerat tantùm Magistrum Sententiarum, Epistolas Pontificum decretales, ac integrum Gratiani decretum. Imò sine dubio in hisce rivulis non sistebat Aquinas, adibatque fontes ipsos, si pro seculi conditione liceret. Patrum opera, quæ benè multa præstò erant, evolvebat excutiebatque : ac novimus insignes alias lucubrationes, quæ desiderabantur, diligentissimè ab ipso perquisitas in codicibus, qui latebant in forulis. Noverat ipse nihilominùs non pauca sibi desse ecclesiastica monumenta, quæ alibi indicata aut in catalogis recensita legebat : ipsorumque defectum ut aliquo modo suppleret, utebatur decreto Gratiani, et glossis, et catenis, idque genus collectionibus antiquiorumque magistrorum scriptis, quæ ferebantur illâ ætate. Hanc lectionis copiam in Aquinate, et hanc ejus eruditionem splendidissimis exemplis ac factis inconcussis ostendimus in dissertatione citatâ, quæ sub Admonitionis præviæ titulo habetur in tomo 16 operum sancti Thomæ, quorum editionem Venetam in 4° incepit « Josephus Betinellus, » ac prosequitur diligentioribus typis Simon Occhi.

Quod ego Thomæ Aquinatis elogium dùm paucis repeto, nævos etiam in ejus operibus non diffiteor, quos ætate suâ præcavere nec ingenii acumine, nec ullâ diligentiâ ac industriâ

poterat : cujusmodi sunt alium auctorem pro alio allegare, et alterius opus alteri substituere, ac librorum locos mendosè citare, aut mendosos qui legebantur sequi indices. Temporum, quibus vitam agebat scribebatque Aquinas, conditio hæc erat : quæ tamen non obstat quominùs Erasmus vir criticissimus eâ laude Aquinatem celebraverit, « ut « qui iis, quæ per eam tempestatem dabantur tam dextrè « sit usus. » Menda hujuscemodi post reseratos fontes Patrum, post editam ecclesiasticorum monumentorum copiam, postque plurium seculorum sudores laboresque, facili negotio aut omnia, aut penè omnia emendârunt Nostrates, aliique viri diligentissimi : collatisque codicibus Thomæ manuscriptis observare potuerunt, mendosos indices non paucos, non è calamo Thomæ profectos esse, sed ex amanuensium aut typothetarum inscitiâ et oscitantiâ.

II. Jam verò ad mendosum Gregorii Magni super Cantica indicem sermo convertatur. Ante Aquinatem verba, quæ descripta sunt num. 1, jam Gregorio tribuerat Magister Sententiarum, Petrus Lombardus, in primo libro, dist. 37, sub litterâ A : « Beatus Gregorius super Cantica Canticorum in- « quit : Licèt Deus communi modo omnibus rebus insit, præ- « sentiâ, potentiâ, substantiâ, » etc. Miratio subit id non advertisse Fabricium censorem ! Id verò pridem observaverat Reginaldus Lucarinus in suis animadversionibus in textum operum sancti Thomæ, Romæ excusis anno 1666. « Hanc sententiam, etc. (inquiens), tribuit Magister in 1, « dist. 37, sancto Gregorio, scribenti super Canticum Can- « ticorum, ejusque fidem secutus est sanctus Thomas. » De hâc allucinatione agit Sammaureus operum sancti Gregorii editor doctissimus in Admonitione ad Expositionem Canticorum, à quâ sine dubio abest ea sententia. Thomam quidem, sed etiam Magistrum Sententiarum memorat pro suâ diligentiâ et fide, qui in errorem inciderint : probatque deinde, « temporibus Petri Lombardi, qui floruit duodecimo seculo, « dubium non fuisse sanctum Gregorium exposuisse Can- « tica. »

Mendosum ergo indicem ex Magistro Sententiarum transcripserit Aquinas : quem etiam sanctus Bonaventura transcripsit ibidem parte 1, art. 3, qu. 2. At lapsum hujuscemodi, levissimum illum nulliusque momenti, quis non condonet in Magistro ac multò magis in sancto Thomâ, et in sancto Bonaventurâ? Quis etiam maturioris consilii non illud præteriisset omninò ? Nonne verò Joannes Fabricius, qui censorem agit aut inscitiæ redarguendus est, qui mendum illud in Petro Lombardo non viderit ante Aquinatem ; aut certè injustitiæ, seu nimiæ criminandi Thomam libidinis, quem unum, prætermisso Magistro, de nævo accusat, utrique communi?

III. Quoniam verò in hanc disceptationem, tametsi levissimam, ingredi contigit, liceat mihi inferre gradum, et in ipsam vitiosi indicis originem diligentiùs inquirere. Id erit fortassè cum aliquo emolumento. In Glossâ, quæ vocatur ordinaria, super caput 5 Cantici Canticorum, ad ea verba vers. 17 : *Quò abiit dilectus tuus ?* plures afferuntur expositiones. Editione utor, quæ exstat in Bibliis sacris Nicolai Lyrani. (Expositio prima est :) « *Quò abiit ?* non relinquen- « do vos, in quibus erat ; sed ubi alios associet, et post alios « etiam alios invitet. » (Altera) : « *Quò abiit?* Gregorius : « Sciendum quòd « Deus qui ubique est, in loco est, sed lo- « calis non est. Locale dicitur, quod circumscribitur secun- « dùm partes loci, supra et infra, ante et retrò, dexterâ et « sinistrâ, » etc. (Tertia demùm) : « *Quò abiit?* licèt Deus communi modo omnibus rebus insit, præsentiâ, potentiâ, substantiâ, tamen familiari modo dicitur inesse, id est, per gratiam, » etc.

Quo in loco perspicuum est expositionem secundam Gregorio tribui, minimè tertiam, quæ sententiam exhibet, quâ de agimus. Quemadmodùm verò expositio tertia hactenùs in operibus Gregorii irrito voto perquisita est ; ita secunda, sin minùs quoad singula verba, saltem quoad sensum, hauri sine dubio ex variis Gregorii locis potuit ; sive ex libro 2 in Job, capite 7, num. 20, sive ex libro 10, capite 9, num. 14, sive ex libro 16, capite 8, num. 12, sive ex libro 27, capite 11, num. 19, sive ex libro 1 in Ezechielem, homiliâ 8, num. 16, sive ex libro 2, homiliâ 5, num. 2.

Allatum Glossæ textum perpendenti jam facilè innotescit mendosi indicis origo apud Magistrum Sententiarum. Hanc vidit Franciscus Sylvius, qui 1 p. qu. 8, art. 3, in calce sic ait : « Magister, cùm Glossam ordinariam legeret, quæ ad « finem capitis 5 in Cantica habet ista verba, non quidem « sub nomine Gregorii, sed quia paulò ante citatus erat Gre- « gorius, putavit etiam sequentia esse Gregorii, » cùm sint procul dubio ipsius Glossæ. Hanc veram originem sive dissimulaverit sive ignoraverit Fabricius, pudendum sane est. Glossæ opus Walafrido Straboni tribuitur, qui nono século vitam agebat.

An Glossam legerit sanctus Thomas, et an potiùs Glossam in prædicto articulo scripserit ipse, imperitique amanuenses Gregorium substituerint ? Francisci Garciæ in suis emendationibus erratorum, etc., verba sunt : « Si me conjectura « non fallit, Thomas sic citavit : G. dicit supra Cantica, vo- « lens significare Glossam, et non Gregorium : et tamen ali- « quis pro Glossâ posuit Gregorium, cùm utrumque ab eâ- « dem litterâ G. initium sumat. » Eruditioni ac diligentiæ Aquinatis convenit conjectura. Res attamen est, quæ codicum Mss. fide conficienda videtur. Vetustum summæ theologiæ codicem in Venetâ sanctorum Joannis et Pauli Bibliothecâ lustravit peritissimum Dominus M. Bernardelli ejus cœnobii alumnus : scriptumque invenit, g' g' : quæ siglæ Gregorium indicant. At alii præterea codices bonæ notæ expendendi forent, ut quid demùm scripserit Thomas, quid amanuenses peccaverint, certò constaret.

IV. Magistri fide deceptus fuerit sanctus Thomas. Adeò levis hæc ejus allucinatio est, ut nonnisi ineptissima haberi debeat censura, quam iterùm propalare Fabricio placuit. Mendum quidem cubat in indice : ac quæ citatur describiturque sententia, reperitur in Glossâ, verissimamque doctrinam continet, quam latinorum græcorumque Patrum documentis illustrat Dionysius Petavius libro 3 de Deo Deique proprietatibus, à capite 7. Patet jam verò, vitiosi prædicti indicis emendationem quærendam non esse in aliis Gregorii operibus, ac locis superiùs indicatis : quod nonnulli fecerunt. Glossæ nomen nihil anceps repone pro Gregorio : quod factum video in Parisiensi editione anno 1652 curatâ. Hoc opere, quod Glossam ordinariam vocamus, frequentiùs utitur sanctus Thomas. Quid verò ? Accidit non raro, allegatas à Thomâ sententias in eâdem non reperiri Glossâ, quam scilicet variis typis editam habemus. At Glossæ codicem Ms. nactum se esse, testatur Joannes Nicolaius in præfatione ad Summam theologiæ, qui fidem integram sancti Thomæ confirmat, easque sententias continet quas veluti è Glossâ desumptas affert sanctissimus doct r. Hinc verò prudens quisque discat, ne tam præceps in hujuscemodi rebus judicium ferat.

V. Fuerint alii in operibus Thomæ mendosi indices. Verùm enim verò non omnes Aquinati tribui debent, cùm plures ex inscitiâ et oscitantiâ amanuensium proficisci potuerint : et si qui ex ipsius Thomæ calamo exciderint, nonnisi per injuriam tam facilè objiciuntur ac etiam exaggerantur. Interim menda id genus omnia, aut penè omnia jam doctissimorum virorum diligentia emendavit. Inter primos, qui hanc spartam ornare cœperunt, eminet inter nostrates Antonius, patriâ Lusitanus, cognominatus à Conceptione, mutatoque cognomine dictus deinde Senensis ob singularem erga sanctam virginem Catharinam de Senis observantiam. Antwerpiæ opus edidit typis Plantini anno 1569, fol. inscriptum : « Testimonia Patrum profanorumque au- « ctorum, ac demùm, quæcumque alia citat sanctus Thomas « saltem in confuso in totâ suâ Summâ theologiæ, indefesso « labore perquisita, » etc. Hujus vestigia presserunt alii exitu felicissimo. Idque demùm constat auctorum sententias ab Aquinate citatas aut ipsis verbis tenùs, aut saltem quoad sensum, vel genuinas esse, suosque certos habere parentes : vel si quæ admodùm paucæ supposititiæ sunt, reperiri tamen in ecclesiasticis monumentis : adeòque in hujusmodi indicibus bonam et optimam constare Thomæ fidem.

CAPUT II. — *Altera Fabricii censura doctrinam Thomæ petit de proprio illo Dei nomine,* Qui est *: ejusdem doctrinæ subtilitas ac etiam soliditas. Adversæ Fabricii rationes expensæ et eversæ ; vindicaturque Masorethica textus hebræi lectio. Sancti Thomæ doctrina, veterum latinorum græcorumque Patrum documentis conformis : ac favent Hebræorum magistri.*

I. Altera sequitur Joannis Fabricii censura. « Parte eâdem « (primâ), quæst. 13, art. 11, Hoc nomen, *Qui est*, triplici « ratione est maximè proprium nomen Dei. 1° Propter sui « significationem ; 2° propter ejus universalitatem ; 3° pro- « pter ejus significationem. Ista subtiliùs excogitata viden- « tur. Saltem parùm solida sunt, præsertim cùm non sit « revera scriptum : *Sum qui sum*, sed : *ero qui ero*. Quid- « quid tandem his verbis indicare Deus voluerit, hoc est, « sive curiosam Moysis interrogationem simpliciter rejicere ; « sive præsentiam suam ipsi promittere, sive ex operibus « suis qualis sit apparitur esse docere. C. Vorst. in Notis « ad Disp. 2 de Deo. » Conradum Vorstium intellige in tractatu de Deo, sive de naturâ et attributis Dei.

Integrum Thomæ textum referre præstat, ut ejus doctrinæ subtilitas simulque soliditas magis effulgeant. Verba sunt : « Dicendum quòd hoc nomen, *Qui est*, triplici ratione « est maximè proprium nomen Dei. Primò quidem, propter « suî significationem. Non enim significat formam aliquam, « sed ipsum esse : unde cùm esse Dei sit ipsa ejus essen- « tia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, « manifestum est quòd inter alia nomina, hoc maximè pro « priè nominat Deum ; unumquodque enim denominatur à

« suâ formâ. Secundò, propter ejus universalitatem. Omnia « enim alia nomina vel sunt minùs communia : vel si con- « vertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum se- « cundùm rationem (ut verum, bonum), unde quodammodò « informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster « non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, « secundùm quod in se est : et ideò quantò aliqua nomina « sunt minùs determinata et magis communia et absoluta, « tantò magis propriè dicuntur de Deo à nobis. Unde et « Damascenus (lib. 1 Orthod. Fidei) dicit quòd principalius « omnibus, quæ de Deo dicuntur, nominibus est, *Qui est*.... « Tertiò verò, ex ejus significatione. Significat enim esse « in præsenti, et hoc maximè propriè de Deo dicitur, cujus « esse non novit præteritum vel futurum, ut dicit Augusti- « nus in quinto de Trinitate. »

Subtiles habeantur prædictæ Aquinatis rationes, hoc est à perspicaci ingenio rem, quam versat, profundiùs perscrutante inventæ; at solidæ quoque sunt, utpote ipsi rei, quæ subtiliùs consideratur, maximè convenientes. Rationi tertiæ pondus additur ex auctoritate sancti Augustini in libro 83 Quæstionum, qu. 17 : « Apud Deum nihil deest : nec præ- « teritum igitur, nec futurum, sed omne præsens est apud « Deum. » Et libro 5 de Trinitate capite 2 : « Ab eo, quod « est esse, dicta est essentia. Et quis magis est quàm ille « qui dixit famulo suo Moysi : *Ego sum qui sum ; et dices « filiis Israel : Qui est, misit me ad vos ?* » Rationem secundam firmat auctoritas Joannis Damasceni loco citato, capite 9, in editione Michaelis Lequieni : « Ex omnibus porrò no- « minibus, quæ Deo tribuuntur, nullum æquè proprium vi- « detur atque ὁ ὤν, *Qui est*, quemadmodùm ipsemet, cùm « Moysi in monte responderat, ait : *Dic filiis Israel : Qui est, « misit me.* Nam totum esse, velut immensum quoddam ac « nullis terminis definitum essentiæ pelagus, complexu suo « ipse continet. » Utriusque demùm, Augustini et Damasceni auctoritates allatæ primam rationem confirmant.

Neque tamen putandum est nomen istud ita ab Aquinate intelligi proprium Dei ac si perfectè et adæquatè essentiam Dei, cujusmodi est in se, significaret aut repræsentaret ; sed quia adhuc imperfectius (ipso Thomâ sapientissimè animadvertente in 1, dist. 8, q. 1, art. 1, ad 3) per alia nomina significatur eadem essentia Dei. Hæc verò Thomæ documenta si præstò Fabricius habuisset, haud unquàm doctrinam ejus subtiliorem potiùs judicâsset quàm solidiorem. Ad Joannis Damasceni locum notam appingit Lequienus, dignissimam animadversione. Verba sunt : « Prisci philo- « sophi Deum neutro nomine, ὄν, appellabant : quæ vox ad « ipsum ens in communi significandum atheo sensu detor- « queri posset. At masculinum, ὤν, solum Deum verum « exprimit, cujus essentia sit ipsummet esse purissimum « ac substantivum, conditis rebus neutiquam concretum, « aut ex ipsis intellectûs operâ abstractum. » Gregorii Nazianzeni verba subjungit in Oratione 36 circa finem inquientis : Τὸ δὲ ὄν, ens verò proprium sanè est Dei, ac totum, nec priore aliquâ re nec posteriore (nec enim erat, aut erit) definitum ac circumcisum. Ubi τὸ ὄν neutro genere eâ ratione proprium esse Dei dicitur, quia totum esse Deus comprehendit sine ullâ limitatione. Clarior est ac splendidior Joannis Damasceni expositio loco citato : « Ex omnibus nomi- « nibus, quæ Deo tribuuntur (inquientis), nullum æquè pro- « prium videri atque ὁ ὤν (masculino genere), *Qui est*... Nam « ὅλον τὸ εἶναι, totum esse (quod est τὸ ὄν, genere neutro), « velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum es- « sentiæ pelagus, complexu suo ipse continet. »

II. Censoris Joannis Fabricii oppositio prima est : « Non « esse reverà scriptum, *Sum qui sum ;* sed : Ero qui ero, » (tertio capite Exodi, vers. 14) quo nempe ex loco nomen Dei sumitur, quod ipsius Dei maximè proprium esse docet Aquinas. Sacra historia tradit Moysem à Deo electum esse missumque ad Israelitas, quos ab jugo Pharaonis liberaret : ipsumque Moysem rogâsse Deum ut quo ipsum nomine apud Israelitas vocaret, patefacere dignaretur. Divinum responsum sic exhibet sacer textus hebræus : *Dixit Deus ad Moysem :* אהיה Ehieh : *qui* אהיה Ehieh : *et dixit, sic dices filiis Israel :* אהיה Ehieh *misit me ad vos*. At verò Ehieh vox est verbi היה, *fuit*, ac temporis futuri in conjugatione, quæ dicitur *kal :* unde juxta grammaticæ regulas versio foret : *Ero qui ero... Ero misit me ad vos.* At enim frequentissimum Hebraismum adnotant grammatici, quo futurum usurpatur pro præsenti : ipsumque in allatis verbis locum habere, adprobant critici sacri, Munsterus, Fagius, Vatablus, Clarius, Drusius.

Cur verò non? 70 Interpretes tot ante Christum seculis græcè verterant : Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, *ego sum, qui sum*, vel *ego sum is qui est*, vel etiam minùs latinè *ego sum ens*. Hunc Exodi spectâsse locum videtur Joannes apostolus et evangelista in Apocalypsi, capite 1, vers. 4 : *Gratia vobis et pax* ἀπὸ τοῦ ὁ ὤν, καὶ ὁ ἦν, καὶ ὁ ἐσόμενος, *ab eo qui est, et qui erat, et qui erit ;* hisque verbis vim vocis אהיה, aut יהוה, exprimere voluisse Joannem, observant interpretes. Vetustissimus latinæ versionis vulgatæ auctor eodem modo transtulit : *Sum qui sum* ; ac postea cùm verti debuisset : *Sum misit me ad vos*, personam primam commutavit in tertiam, *Qui est misit me ad vos*, ut clarior esset interpretatio. Peritissimus hebraicæ linguæ sanctus Hieronymus in epistolâ ad Marcellam sic ait : *Sextum* (nomen Dei) *Aser ieie ; quod in Exodo legitur, qui est misit me ;* primâ scilicet personâ in tertiam commutatâ. Quam denique temporis præsentis lectionem in Vulgatâ exstantem secuti sunt Hilarius, interpres Irenæi, Novatianus, Ambrosius, Augustinus, Ferrandus Diaconus, et Phœbadius, quorum verba recitat Petrus Sabatier in suâ Vetere Italicâ versione : hisque consonant græci Patres. Alia dabimus infra. Hæc verò primam Fabricii oppositionem evertunt ac elidunt.

Alia est ejusdem oppositio : « Quidquid tandem his ver- « bis indicare Deus voluerit : hoc est, sive curiosam Moysis « interrogationem simpliciter rejicere. » Similem interpretationem tradiderat Hugo Victorinus in Annotationibus elucidatoriis ad hunc locum : « *Ego sum, qui sum* (in- « quiens), ac si diceret : *Nomen meum non dicam eis :* qui « scilicet nomen meum scire deberent. Et est ironicè di- « ctum, quasi diceret, nomen meum ignoratur. » Hanc expositionem his verbis declarat Cornelius à Lapide : « Deus « hic non declarat, sed potiùs cum quâdam majestate silet « suum nomen. Ut si gravis aliqua persona rogata de no- « mine, respondeat : *Sum qui sum ;* quasi dicat : *Vocor ut « vocor.* » Verùm hoc (ipsius à Lapide verba sunt) est improbabile. Nam paulò post Deus jubet Moysi, ut hoc nomen, *Qui est*, quasi Dei legantis se proprium nomen et titulum præferat missioni suæ : (*et ait, sic dices filiis Israel : Qui est misit me ad vos.*) Ipse demùm Hugo à sancto Victore locum explicat de proprio, quod expresserit Deus nomen suum : *Vel aliter*, inquiens, *ego sum, qui immutabiliter sum, cujus nomen proprium est, ens.* Ubi animadvertendum est Hebraismum in hâc sententiâ novisse Hugonem, ac futurum tempus accepisse pro præsenti.

Tertia sequitur Fabricii oppositio : « Sive præsentiam « suam ipsi Moysi promittere Deus voluerit. » Parem affert expositionem laudatus Hugo : « Vel sic, ne diffidas, quid « loquaris, et quid dicas ei (populo Israelitico), *quia ego « sum*, qui tecum sum. » R. Salomon et Burgensis eodem modo exponunt apud Cornelium à Lapide : « Ego ero (vel « sum), supple, vobiscum in hâc tribulatione, vos eâ libe- « rans : qui ero (vel sum) supple, deinceps semper vobis- « cum in omni vestrâ afflictione. » Scilicet, ut doctissimus laudatus interpres : Hoc arctius est et frigidius. Ac sanè Moysi ineptitudinem suam profitenti jam Deus responderat vers. 12 : *Qui dixit ei*, כי אהיה עמך, *quia ero tecum.* Itaque cùm iterùm laboraret Moyses, quo filios Israel modo de missione suâ certiores faceret, nomenque ipsius Dei mittentis rogaret, ac ipsi Deus diceret, *se esse, qui est ;* quidpiam sine dubio addit, quòd illis verbis ; *ero tecum*, non expresserat. Nomen videlicet sibi maximè proprium patefacit, quod summam ac primævam significat rationem, ex quâ promissa Moysi et filiis Israel præsentia ac protectio dependet : cùm ipse *sit is, qui est*, et est immutabilis, æternus, immensus, omniscius, omnipotens, omnesque continens perfectiones. Hæc Thomæ Aquinatis, hæc omnium sanctorum Patrum solidissima interpretatio est. Hanc etiam vidisse R. Chischia inter Hebræos doctus videtur, qui apud Vatablum et Paulum Fagium sic locum istum exponit in libro Hizkuni : « ut primum אהיה ehiel sit nomen Dei ; al- « terum verò אהיה אשר *aser ehiel* sit ejus expositio. Ac si « dicat : Nomen meum *Ero* (vel sum). Ratio, quia *Ero* (vel « sum), in secula seculorum absque fine. Dein quod *Ero* « etiam (vel sum), vobiscum, ut liberem vos à tyrannide « Ægyptiorum. » Posteriorem interpretationem conjungit cum priore, veluti quæ ab eâ dependet.

Ait demùm Fabricius : « Sive ex operibus suis, qualis sit, appariturum esse docere voluerit Deus. » Ad eorum opinionem hæc objectio reducitur, qui vocem אהיה à conjugatione *kal* removent, putantque pertinere ad conjugationem *pihel*, vel *hiphil :* genuinamque lectionem esse vel *haaieh*, vel *haieh :* adeòque mendosam Masoretharum punctationem, אהיה, *ehieh* in conjugatione *kal* cum duplici *sægol* sub litteris א, et י, et cum *scheva* sub litterâ ה. Addunt verò conjugationem in *kal* verbi היה absolutam esse, ac intransitivam, et substantivam : idemque verbum in conjugatione *pihel* et *hiphil* significationem habere transitivam activamque. Unde sacrum denique textum sic exponunt : *Ego sum qui do esse*, vel *facio esse* similemque sensum activum obtrudunt.

Hâc de re agit eruditissime Stephanus Soucietus S. J. in

dissertatione criticâ *sur le nom de Dieu* יהוה *Jehova*, capite 3. Pauca delibare præstat. Eam primò affero animadversionem, quam promit vir doctissimus ex grammaticorum documentis : verbum היה, aut הוה neutrum esse ac intransitivum, absolutumque et substantivum tantùm : in eoque conjugationum in *pihel*, et in *hiphil*, quæ activæ sunt, vestigium nullum in totâ sacrâ Scripturâ reperiri. Masoretharum punctatio deinde, scilicet *ehieh*, quæ ad futurum tempus conjugationis in *kal* pertinet, ab ipsis excogitata non fuit, sed remotioris remotissimæque ætatis auctores habet 70 Interpretes, tot ante Christum seculis, ac illum qui in exordiis Ecclesiæ christianæ latinam Vulgatam, sive Italam versionem confecit, ac Hieronymum qui novis curis latinè vertit ex Hebræo sacra Biblia. Ita quidem in Targum, sive Paraphrasi Jerosolymitanâ exponitur comma Exodi, de quo agimus : Ille qui mundo dixit : Esto, ac fuit ; at simul etiam alia subjungitur interpretatio : Ego ille, qui sum, et futurus sum, misit me ad vos. Arabica versio in Poliglottis Waltoni sic habet : « Æternus qui non præterit. » Quid ? quòd demùm, si Deus ille sit qui dat esse ; dubio procul omni oportet, ut illum primò concipiamus esse, qui est. Alia disserit scitu dignissima Soucietus, capite 3 citato, et sequentibus capitibus : ac etiam evincere videtur ipsum quoque nomen Dei Tetragrammaton Jehova suam ex conjugatione verbi הוה in *kal* originem ducere. Cadunt jam verò Joannis Fabricii oppositiones : quæve contra ipsum doctissimorum virorum rationes allatæ sunt, sancti Thomæ Aquinatis doctrinam mirificè confirmant.

III. Sumitur ipsa ex ipso sacro textu Hebræo, ejusdemque sacri textûs antiquissimis ante Masoretharum ætatem versionibus, græcâ, latinâ, chaldaicâ, arabicâ, ac etiam sequioris ævi interpretationibus omnis linguæ. Ipsissimam græci et latini patres unâ voce doctrinam tradiderunt. Gregorii Nazianzeni, et Joannis Damasceni, et Augustini verba descripsimus num. 1. Sanctus Hilarius libro 1 de Trinitate, num. 5, hæc habet : « *Ego sum qui sum*.... Non enim aliud « proprium magis Deo quàm esse, intelligitur, quia id « ipsum quod est, neque desinentis est aliquando, neque « cœpti : sed id quod cum incorruptæ beatitudinis potestate « perpetuum est, non potuit,aut poterit aliquando esse, « quia divinum omne neque abolitioni, neque exordio ob« noxium. » Elegantissima Hieronymi verba sunt in caput 3 ad Ephesios : « *Ego sum qui sum*..... quomodò nomen « commune substantiæ, sibi proprium vindicat Deus ? illâ, « ut diximus, causâ, quia cætera ut sint, Dei sumpsêre be« neficio : Deus verò, qui semper est, nec habet aliunde « principium, et ipse sui origo est suæque causa substan« tiæ, non potest intelligi aliunde habere, quòd subsistit. » Alios Ecclesiæ latinæ Patres eorumque sententias affert Dionysius Petavius libro 1 de Deo Deique proprietatibus, capite 6. Neque Ambrosius adversatur, qui in Psalmum 43 num. 19, sic ait : « Moyses interrogavit : *Quod est nomen « tuum ?*..... Cognoscens mentem ejus Deus, non respondit « nomen, sed negotium ; hoc est, rem expressit, non ap« pellationem, dicens : *Ego sum, qui sum*, quia nihil tam « proprium Dei, quàm semper esse. » Levissima difficultas est, quæ nullo modo Fabricii censuram fulcit. Satis namque est, Moysi nomen interroganti à Deo rem ipsam expressam esse : eamque expressionem, si pro nomine Ambrosius non habeat, ab aliis Patribus, veluti nomen, acceptam esse.

Inter græcos Patres accipe Clementem Alexandrinum libro 1 Pædagogi, capite 8. « In quibus tribus temporibus « (qui fuit, et est, et erit), ponitur unum nomen, nempe « qui est » (Exodi 3, 14), nomen Dei scilicet, qui solus est. Verba sunt Epiphanii in hæresi 69 Arianorum, num. 70. « Est igitur substantia.... illud ipsum, quod est : sicut Moy« ses dixit : *Qui est misit me ad filios Israel. Itaque* ὁ ὢν ἐστι « τὸ ὄν, qui est, ens est. » Alia Nazianzeni, quem num. 1 laudavimus, verba profero in oratione 36 : « Non hoc solùm « nomine (qui est) (appellatur Deus), quod ipse cum Moysis « in monte oraculum ederet, ita seipsum appellavit... sed « etiam quia nomen illud, κυριώτερον, magis proprium esse « comperimus. » En verò quot insignes, doctissimosque suæ doctrinæ vades habeat sanctus Thomas, Ecclesiæ christianæ latinos et græcos Patres.

Consentiunt Hebræorum magistri. Verba sunt Maimonidis apud Petavium, sexto capite, num. 5 : « Hoc nomen deriva« tum est à verbo *Haiah*, quod existentiam significat : nam « *haia* significat existere.... Totum verò mysterium posi« tum est in eo quod repetivit eamdem dictionem, quæ « existentiam significat, per modum attributionis vel signi« ficationis. Nam pronomen relativum, qui, continet in se « mentionem attributi alicujus inhærentis sibi : quippe « quod nomen sit imperfectum, et adjunctum sibi nomen « aliud requirit. Et positum est nomen primum, quod sub« jecti vicem sustinet, *ehieh*, ero : et nomen secundum, « quod attributum ejus est, itidem vocatur *Ehiech*, ero.. .. « quasi ostendere vellet subjectum ipsum idem in sub« stantiâ esse cum attributo. Ut hæc totius rei declaratio « sit : Deum existere, sed non per existentiam. Quare ex« plicatio et expositio illius est : Existens, qui est existens, « diceret : qui necessariò existit. » R. Chischiæ locum superiùs num. 2 descriptum habes. Sententiam addo doctoris, quem Fagius Nehemanidem appellat, Gerundensem Vatablus : « Deus est illa existentia vel subsistentia, quæ « nec præterit, nec præteribit.... Est Deus semper, qui « nunquàm cœpit, nec unquàm desinit, sed transcendit « omnem rationem temporis : et qui solus potest dicere : « *Sum*, vel *Ero*. Est enim ipse omnis essentiæ atque vitæ « fons et plenitudo : à quo omnia, quæ sunt, habent esse « quod sunt. Quia igitur æternitas nullis finibus comprehen« ditur, ideò nullo tempore describi potest. Quo fit, ut « rectè vocetur, qui est, qui fuit, qui erit, nam omnia « tempora, cùm de Deo loquimur, confunduntur. » Hebræorum magistros alios prætereo.

Quàm ergo subtiliter quidem, sed etiam solidè nomen Dei explicaverit Thomas, quod est : *Sum qui sum*, vel *qui est*, jam patet. Ab hoc nomine distinguit illud quod Tetragrammaton vocatur, id est, Jehovah, sancti Hieronymi auctoritatem secutus in epistolâ citatâ ad Marcellam. De hâc distinctione, quam alii negant, itemque de nominis ejusdem origine ac vi, consule laudatum Soucietum aliosque doctores. Satis est discrimen indicare, quod inter ea duo nomina adsignat Aquinas, si quod admitti debeat, loco citato ad 1 : « Dicendum quòd hoc nomen, *Qui est*, est magis pro« prium nomen Dei, quantùm ad id, à quo imponitur, scili« cet ab esse : et quantùm ad modum significandi et consi« gnificandi.... Sed quantùm ad id ad quod imponitur no« men ad significandum, est magis proprium nomen « *Tetragrammaton* : quod est impositum ad significandam « ipsam Dei substantiam incommunicabilem ; et (ut sic li« ceat loqui) singularem. » Rem hanc penitiori indagine scrutari, pretium operæ non est.

CAPUT III. — *Unum potiùs quàm primum vocari diem debuisse, in quo lux facta est, rationibus ostendit Aquinas ex sancto Basilio sumptis : hinc verò injusta est Joannis Fabricii censura. Fallitur Dionysius Petavius, qui rationes prædictas rejicit, veluti mysticas interpretationes. An vespere præcesserit mane, sive lucem, an vice versâ. Joannes Clericus notatus.*

I. Tertiam refero, quam refert Joannes Fabricius, censuram in sanctum Thomam Aquinatem : « Parte eâdem (primâ) « quæst. 74, art. 3, dicitur unus dies in primâ diei insti« tutione (Geneseos capite 1, vers. 5), ad designandum, « quòd viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum « diem. At unus dicitur pro primus. Sixtinus Amama Anti« barb. Bibl. » Textus Hebræus habet : Dies אחד *echad* unus : non ראשון, primus. Sunt verò Amamæ verba libro 2, capite 1 Genesis vers. 5 : « Notârunt eruditi interpretes car« dinalem numerum poni pro ordinali... Id si in mentem « venisset Thomæ, non adeò sudâsset in responsione ad « quæstionem illam, cur dicatur unus dies. »

Textum sancti Thomæ integrum afferre præstat. Verba sunt loco citato ad 7. « Dicendum quòd dicitur unus dies in « primâ diei institutione ad designandum quòd viginti qua« tuor horarum spatia pertinent ad unum diem : unde per « hoc, quòd dicitur unus, præfigitur mensura diei naturalis. « Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per redi« tum solis ad unum et idem punctum. Vel quia, completo « septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus « cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat. »

Tres utique compendio collectas rationes latiore sermone declarat sanctus Basilius in Hexaemeron, homiliâ 2. Cur ergo Basilium prætereunt Amama et Fabricius, ac unum vellicant Aquinatem ? Injusta censura est. Rationem aliam addo, quam affert Nehemanides inter Hebræos doctus, qui apud Fagium inter criticos sacros dicit : unum (diem) et non primum meritò dici debuisse, cùm nondùm dies exstiterit, cujus respectu dicatur primus. Hanc ipse Fagius rationem vocat simplicissimam. Sunt verò rationes probabiles, verisimiles, convenientes : quas non adoptare licuit Joanni Fabricio, licuit Sixtino Amamæ ; at censura ferire non licuit.

II. Dionysius Petavius, libro 1 de Opificio sex dierum, capite 9, num. 9, ita scribit : « Quòd primus ille dies... non « primus à Moyse, sed unus nominatur, mysticum nescio « quid et arcanum redolere visum græcis maximè Scripto« ribus, ut Philoni, Basilio, Origeni homiliâ primâ in Gene« sim, Procopio, Cæsario sed et Hebræis quibusdam : nihil, « hoc est, cùm sit perspicuum, linguæ potiùs Hebraicæ « proprietati tribuendum illud esse, quæ cardinales nume« ros pro ordinalibus frequenter usurpat. »

Reponam ego cum Theophilo Alethino, seu Joanne Cle-

rico, in notâ ad hunc locum : « Quamvis non negem cardi« nales numeros pro ordinalibus non rarò usurpari apud « Hebræos, esse tamen aliam rationem, ob quam Moyses « usus sit voce אחד unus, non voce ראשון primus. » Restat unum, num quas adhibuere sancti Patres rationes, nihil exhibeant quod leve sit, alienum, et ineptum, probabilesque et convenientes appareant.

« Mysticum nescio quid et arcanum » à Patribus proferri Petavius ait, « quod nihil est. » Fallitur sine dubio vir doctissimus. Equidem Philo in libro de mundi Opificio commentum mysticum habet : « Non primum, sed unum » nominavit Opifex : « qui sic dicitur propter singularitatem « intelligibilis mundi, habentis naturam unitatis. » Tertiam quoque, quam Basilius rationem affert, in arcanis traditam vocat : et an ea potior haberi debeat ac validior expendit. Sed rationes alias duas à mysticis commentis quis non videat plenè diversas? Basilium sequitur Cæsarius in Dialogo 3 qui prostat in tomo 5 Lugdunensis bibliothecæ Patrum : ac mysticum denique nescio quid minimè redolet ratio Origenis homiliâ 1 in Genesim : « Non dixit dies prima, sed « dixit dies una (inquientis), quia tempus nondùm erat, « antequàm esset mundus : tempus autem esse incepit ex « consequentibus diebus, secunda namque dies et tertia « dies et quarta et reliquæ omnes tempus incipiunt desi« gnare. » Ratio eadem videtur, quam superiùs ex Nehemanide descripsimus.

III. Ratio præteriri non debet, quam indicat Theophilus Alethinus loco citato : « quam scilicet, inquit, diversam « planè à commentis mysticis veterum invenies apud « Joannem Clericum » (qui in Notis ad theologica dogmata Petavii appellare se voluit Theophilum Alethinum) « in com« mentario in Genesim. » Quo in loco et ipse fallitur, qui rationes à veteribus allatas ad « commenta mystica » pertinere consentit. Ait ille verò in citato commentario in Genesim : « Unus dictus est ille dies, non primus, ob ratio« nem quam subinquimus : nempe propter noctis, quæ « mundi creationem antecessit prolixitatem, in quâ non « plurium dierum, sed infinitarum myriadum annorum « intervalla quærere quis potuisset? Sed, ut diximus, « quantumvis longa, instar unius noctis, in quatuor vigilias « trium horarum dividendæ, habita est : quòd nulla esset « mensura, quâ in plures dies divideretur, nedùm in eâ « distingui possent anni. » Clerici mentem magis patefaciunt, quæ superiùs præmiserat. « Vesperam matutino tem« pori præposuit Moyses : eaque porrò ab Hebræis præ« posita est in dierum numeratione. Cæterùm hoc in loco « dies unus immensâ nocte, quæ lucem antecesserat, et « luce duodecim horarum, conflatus fuisse censetur : quòd « in nocte illâ, quantumvis longa cujuscumque rei vicissi« tudo fuerit, quales sunt dierum vices, quæ in certas di« vidi potuerint partes. »

Mystici commenti nihil est in hâc ratione Clerici : quæ tamen obtrudere mihi videtur ineptissimum *immensæ veluti cujusdam noctis*, lucis et mundi creationem antecedentis, commentum; ex quâ nocte veluti in duodecim horas divisâ, et ex quâ luce duodecim horarum dies unus conflatus fuerit, qui fuit primus. Narrat sacer Geneseos auctor : *in principio* creavisse *Deum cœlum, et terram; terram fuisse inanem et vacuam, et tenebras super faciem abyssi; factam à Deo lucem, et hanc divisam à tenebris : ac Deum lucem appellavisse diem, et tenebras noctem;* et ex hâc nocte, cujus initium est vespera, et ex hâc die cujus initium est *mane, factum esse diem unum*, scilicet naturalem. Quis in hoc loco non videat noctem sive tenebras, ex quibus et ex luce primus dies naturalis conflatus est, illas esse quæ mundi creationem consecutæ sunt, ac sine ullâ ratione noctem obtrudi immensam, quæ mundi creationem antecesserit? Hunc verò diem cur sacer historicus potius unum non dixerit quàm primum, ut ipsum ejusdem mensuræ fuisse cum sequentibus diebus indicaret? Hinc etiam ab eodem scriptum legimus Exodi capite 20, vers. 11, et capite 31, vers. 11 : *Sex diebus fecit Dominus cœlum, et terram, et mare, et omnia quæ in eis sunt, et requievit in die septimo.*

Clerici commento ea maximè adversatur doctrina, quæ cœli ac terræ creationem refert ad primam diem, primamque diei naturalis partem in vespere, sive nocte, sive tenebris reponit. Hanc optimè declarat Franciscus Sylvius in commentario articuli 3 citati, qu. 74, auctoritate innixus Thomæ Aquinatis. « Dicimus ergo (inquit) diem naturalem, « qui scilicet viginti quatuor horas complectitur, à nocte « initium habuisse, à tenebris nimirùm illis, quæ in mundo « erant, priusquàm Deus lucem formaret : et tamen diem, « hoc est dies civilis seu artificialis à nocte artificiali distin« ctionem incœpisse à luce. In ipso enim mundi exordio « primùm fuerunt tenebræ, ac postea demùm lux est creata : « sed illæ tenebræ, antequàm lux produceretur, non ha« bebant rationem diei neque noctis. Non diei, quia diem « facit lux, quæ tunc nulla erat : non etiam noctis, quia nox « dicitur ea diei naturalis portio, quæ distinctè et oppositè « se habet ad diem civilem. Tunc autem neque ullus dies « civilis fuerat, cui nox opponeretur; neque ullum in toto « mundo erat luminare, quod esset aptum facere diem. At « ubi Deus lucem fecit, ipse eam appellavit, seu fecit quòd « appellari posset, dies; tenebras autem appellavit, seu fe« cit quòd appellari possent, nox ; atque ita ex illo tempo« ris puncto tenebræ illæ sortitæ sunt rationem noctis. « Istum explicandi modum insinuavit beatus Thomas qu. 3 « de Potentiâ, art. 18, ad 6, dicens : « Creatio cœli et terræ « ad primum diem pertinet, quia cum cœlo et terrâ creatum « est tempus, licèt distinctio temporum, quantùm ad diem « et noctem, incœperit per lucem. » Hinc etiam animadver« tit sanctus doctor, 1 p. qu. 66, art 4, ad 2 : « Tempus « (post mundi creationem, dùm erant tenebræ) quodam« modò fuisse informe, et postmodùm formatum, et distin« ctum per diem et noctem. »

Sunt alii verò, tum antiqui Patres, tum recentes doctores, qui diem naturalem existimant incœpisse à luce : adeòque cœlum et terram facta esse, ac tenebras etiam fuisse, ante omnem diem. At Clerico adversantur, qui noctem illam excogitavit immensam, mundi creatione priorem, in quatuor vigilias trium horarum dividendam. Laudatum Sylvium audire præstat : « Responderi potest, cœlum et terram facta « esse ante omnem diem : illudque tantillùm spatii, quo ante « productionem lucis erant tenebræ, neque diem fuisse, ne« que noctem, eò quòd nullum luminare erat quod suâ præsen« tiâ faceret diem, et suâ absentiâ noctem : annumerari tamen « sex dies (quibus *fecit Deus cœlum, et terram, et mare, et « omnia quæ in eis sunt*). Partim quia licèt cœlum et terra « fuerint quoad substantiam creata ante omnem diem ; spa« tio tamen sex dierum fuerunt formata, seu distincta et « ornata; neque plures dies impensi fuerunt in illorum « creatione, distinctione et ornatu quàm sex. Partim, quia « spatium illud præcedens fuit brevissimum. Sicut autem « consuetudo loquendi habet, ut ea dicantur facta in aliquo « loco, quæ juxta illum facta sunt : quomodò Christus in Je« rusalem passurus significatur Lucæ 13, vers. 33, qui ta« men extra portam passus est, ad Hebræos 13, vers. 12; « ita quædam facta esse dicuntur in aliquo certo temporis « spatio, etiamsi paulò ante cœpta sint fieri : v. g., ædifi« cium aliquod rectè diceretur factum esse spatio duorum « annorum, etiamsi unus atque alter dies antecedens fuis« set etiam impensus. »

Tantillum illud spatii, ut ait Sylvius, quo ante productionem lucis erant tenebræ, vocat momentum unum Philosophus apud Petavium libro 1 de Opificio sex dierum, capite 9, num. 11. At hæc, inquit vir doctissimus, mera est ariolatio : neque fidem Philoponus ullo argumento facit. « Ego verò « (ait idem auctor) aliquanto intervallo putem durâsse pri« mas istas tenebras, et fortassè plus uno alterove die, aut « etiam longiùs, cujus temporis modus nobis est incertus. « Paulatim enim in rerum conditu progredi divina sapientia « voluit, et rude primùm atque imperfectum opus edere : ut « qui tum spectatores erant angeli, quibusdam veluti gra« dibus ad perfectæ summi opificis sapientiæ intelligentiam « erudirentur, ac pedetentim per rerum creatarum vesti« gia pervenirent. » Nonne verò hæc etiam Petavii ariolatio quædam videri possit? An uno alterove die, aut longiori spatio indiguerint angeli, ut ad perfectæ summi opificis sapientiæ intelligentiam erudirentur? Ita ego existimaverim, super terram fuisse tenebras dictum esse, ut intelligeremus mundum eo momento, quo conditus est quoad omnium rerum substantiam, conditum fuisse sine ornatu et sine ullâ distinctione : et hanc incœpisse formationem mundi à luce : diligentiorem hujuscemodi rerum indaginem non exposcit Aquinatis doctrina, quam vindicamus.

CAPUT IV. — *Supposititia Cyrilli Alexandrini testimonia ab Aquinate in Summâ theologicæ allegari falsò notat Joannes Fabricius. Launoius, quem ipse laudat, tum bonam Thomæ fidem, tum justum criterium vindicat. Animadversiones.*

I. Inter ea, quæ Joannes Fabricius animadvertit, abs viris eruditis in hâc Summâ (theologiæ) observata fuisse ac notata, quarto loco supposititia quædam Cyrilli testimonia recenset : Subinde allegavit (inquiens) quædam à Cyrillo Alexandrino ad probandum potestatem pontificiam. Ea verò loca apud sanctum illum scriptorem non reperiri, fusè ostendit Joannes Launoius, epist. 1, parte 1.

In errorem statim incidit censor : nec enim Launoius, aut si qui alii sunt viri docti, observaverunt unquàm, Thomam Aquinatem in Summâ theologiæ allegâsse Cyrilli testimonia, quæ in ejus operibus non habentur. Alias Thomæ lucubrationes indicat ipse Launoius : et ex his promit ea, quæ sub Cyrilli Alexandrini nomine verba allegantur. « Hæc testimo« nia, inquit in epistolâ 1 ad Faurum, p. 1, sic leguntur « apud beatum Thomam : et primùm quidem in 4, dist. 24, « quæst. 3, art. 2 (in argum. prolusorio 2) : Præterea B. Cy-

« rillus episcopus Alexandrinus dicit : Ut membra maneamus in capite nostro Apostolico throno romanorum pontificum, » etc. In libro contra impugnantes Religionem capite 3, sub finem : « Unde dicit Cyrillus Alexandrinus episcopus in libro 2 Thesaurorum : Ut membra maneamus, » etc. ut supra. Mox in capite 4 : « Cui (romano Pontifici) ut Cyrillus dicit, omnes jure divino caput inclinant », etc. In Opusculo contra errores Græcorum, parte 2, ubi Thomas agit de romano pontifice, ac tertio, quarto, quinto, sexto, et septimo capite hujus tituli : « Dicit Cyrillus patriarcha Alexandrinus in libro Thesaurorum : Sicut Christus accepit à Patre ducatum, et sceptrum, » etc. Et etiam : « Nulli alii, quam Petro, » etc. Et infra : « Pedes Christi humanitas est, » etc. Ibidem : « Dicit enim Cyrillus in libro Thesaurorum : Ut membra maneamus, » etc. Et quibusdam interpositis : « Dicit Cyrillus quòd ipsius Apostolici throni romanorum pontificum solius est reprehendere, » etc. Ac ibidem : « Dicit enim Cyrillus in libro Thesaurorum : Itaque, fratres, si Christum imitamur, » etc.

Integra indicata testimonia, quæ sub nomine Cyrilli allegantur ab Aquinate, si comparentur invicem et expendantur perspicuè, cuique patebit non tam esse plura testimonia, pluresque sententias, quàm potiùs unius prolixioris testimonii particulas plures. Ab his differt illud, quod Launoius adjungit in epistolâ 2 ad eumdem Faurum, Cyrillo in suâ Catenâ tributum à sancto Thomâ. Ita refertur ad ea verba : *Tu es Petrus*, etc., capite 16 Matthæi : « Cyrillus in lib. Thesauri : Secundùm autem hanc Domini promissionem Ecclesia Apostolica Petri, » etc. Hæc verò Cyrilliana testimonia ab Aquinate in Summâ theologiæ, aut alibi, adhibita fuisse, ostendet nunquàm Joannes Fabricius : ac sanè Launoii nomine abutitur, ac si eadem testimonia ipse observaverit, notaveritque, in suâ theologiæ Summâ ab Aquinate fuisse allegata.

II. Quinimò cùm Launoius observavit, in theologiæ Summâ, quam extremis vitæ annis sine dubio elucubravit Aquinas, eadem prorsùs prætermitti in iis locis testimonia, in quibus aptissimum locum habere potuissent; argumentum inde sumit haud certè leve, de ipsorum falsitate à Thomâ jam ætate provecto deprehensâ, aut olfactâ : quod ejus eruditionis, ac justi criterii indicium est. Launoii verba affero, quæ Thomæ vindicias continent. Sic ait verò in epistolâ 1 citatâ ad Antonium Faurum à num. 4 : « Doctor sanctus, cùm esset junior theologus, imponi sibi passus est ab eo, qui relata testimonia Cyrillo Alexandrino supposuit. Verùm enim verò ad maturiorem cùm pervenit ætatem, factus doctior et cautior, testimonia hæc pro derelicto habuit : et silentio, deprehensæ, vel saltem olfactæ falsitatis indice, suppressit. Inter omnes convenit, theologiæ Summam doctoris sancti opus esse ultimum, et cæteroqui perfectissimum, quod tamen, priusquàm demigraret ab hominibus, absolvere non potuit. In secundâ secundæ sunt loca, maximè tria, quæ nec minùs utiliter, nec minùs opportunè quàm Commentarius in quartam Sententiarum, et opuscula contra expugnantes Religionem, et contra errores Græcorum, videntur auctoritates illas omnes, vel certè aliquas postulare, si quâ veritate nitantur.

« Locus primus est in quæstionis 1 articulo 10, cui titulus : utrùm ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.... Alter est in quæstionis 11 articulo 2, cui titulus *utrùm hæresis sit propriè circa ea quæ sunt fidei*.... Tertius in quæstionis 39 articulo 1, cui titulus : *Utrùm schisma sit peccatum speciale*.... His tribus locis adjungo quartum, qui reperitur ex Quodlibeti 9 articulo 9, ubi de romano pontifice, homines pios in sanctorum album referente, agitur.... Ecce tibi loca quatuor, in quibus firmamenti ac roboris non parùm attulissent relata Cyrilli testimonia.... Prætermissionis causa quæ ? Nisi quòd Thomas, factus consultior, falsitatem suboluit, quam minùs consultus olim subolere non potuerat. » Addere hæc alia ejusdem Launoii pauca verba liceat, quæ habentur parte 5, epistolâ 9 ad Thomam Fortinum, contra Vincentium Baronem Dominicanum, capite 6, num. 34 : « Epistolarum nostrarum, inquientis, in quibus de subjectis quibusdam Cyrillo testimoniis agitur, scopus non est, sanctum Thomam vel inscitiæ, vel malæ fidei, vel negligentiæ nomine accusare. Scopus est tantùm ostendere testimonia, quæ Thomas ex Cyrillo repetit, Cyrilli non esse : et Thomæ fraudulenter obreptum... ab incognito homine, qui doctori sancto, cùm esset junior theologus, afficta Cyrillo testimonia subministravit. »

Minùs accuratè nonnulla obtrudi abs Launoio, dicendum est numero insequente. Quæ verò disserit ille, sine dubio Ioannem Fabricium redarguunt ; qui subjecta Cyrillo Alexandrino testimonia fuisse à Thomâ Aquinate in suâ theologiæ Summâ relata, imperitè ac falsò notavit. Castigant etiam Riveti audaciam, lib. 4 Critici sacri cap. 19, « Auctor falsi fuit, inquientis, Thomas Aquinas in Opusculo adversùs Græcos, qui primus ex Cyrilli Thesaurorum libris tyrannidem pontificis romani asserere voluit. » Verùm denique vapulat quoque Casimirus Oudinus, qui hæc inepta, et falsa, et iniqua Riveti dicta adhibere non erubuit in suâ dissertatione de vitâ et scriptis sancti Cyrilli Alexandriæ episcopi, capite 5, tomo 1 Commentarii de scriptoribus Ecclesiæ antiquis, etc.

III. Uberiores Thomæ nostri sanctissimi, indicata Cyrilli Alexandrini testimonia allegantis, vindicias egimus in Admonitione prævià, sive dissertatione in ejus Expositionem continuam, quæ appellatur Catena aurea, et in aliâ quæ priora ejusdem Opuscula ad examen vocat. Animadversiones nonnullas decerpere liceat, et hoc loco proferre ad etiam illustrare.

Sancto Thomæ, cùm nonnisi junior theologus esset, fraudulenter obreptum fuisse affictis Cyrillo testimoniis, minùs verè scribit Launoius. Post annum 1256 elucubratum contra impugnantes Religionem Opusculum, et post annum 1262 confectam Catenam auream, ostendimus in dissertationibus. Cùm his ergo in locis prædicta Cyrilli testimonia citaverit Aquinas, certò evincitur, uti eisdem ipsum voluisse jam provectiorem effectum. Sed ea demùm prætermisit in Summâ, quam anno circiter 1265 elucubrare cœpit. Cur verò? Launoii conjectura verisimillima est, quòd nempe maturiore demùm inito examine, falsitatem subolfecerit aut etiam deprehenderit. Voluerit quoque, si placeat, gravissimo in opere testimoniis abstinere, quæ pro dubiis incertisque semper habuerit. Subacti ingenii singularisque prudentiæ haud leve argumentum est.

Ait rursùm Launoius : « imponi sibi passum esse Thomam ab eo qui relata testimonia Cyrillo Alexandrino supposuit, et doctori sancto Aquinati subministravit. » Quod etiam minùs verè et accuratè dictum. Imò injuriam Aquinati infert Launoius, ac si tam facilis ac levis fidei ille fuerit, ut Cyrilli testimonia, quæ nuper quispiam protulerit, sibique subministraverit sine vade, statim exceperit, adhibueritque suis in operibus. Dubium nullum esse debet, in aliquâ Sententiarum Patrum Collectione, quæ ferebatur, prædicta testimonia sub Cyrilli nomine exstitisse : ac inde vel ab ipso Thomâ deprompta; vel ab alio qui prompserit, Thomæ subministrata fuisse.

Quod aio, perspicuè confirmat libellus ille quem à summo pontifice Urbano IV accepit Thomas, ut Græcorum Patrum quàmplures auctoritates, quæ latinè translatæ in eo continebantur, expenderet ac illustraret. In hoc verò libello exstant Cyrilli testimonia, quæ in Commentario Sententiarum, et in Opusculo contra impugnantes Religionem allegaverat Aquinas. Non ergo « doctor sanctus, cùm esset junior theologus (ut ait Launoius), imponi sibi passus est ab eo, qui relata testimonia Cyrillo Alexandrino supposuit ; » sed eadem ex Collectionibus quæ ferebantur deprompta allegabat sanctus doctor.

Vincentio Baroni, qui simili quâdam animadversione Launoium oppugnaverat, doctor ipse Sorbonicus reponit parte 5 epist. 9 ad Thomam Fortinum, capite 6, num. 35. « In libello (inquiens), quem Urbanus Thomæ ad examinandum dedit, fuisse illa omnia Cyrilli testimonia, quæ sunt in opusculo contra Græcorum errores, Baro tam facilè pronuntiat ac si libellum vidisset aliquando et perlegisset. Opusculum contra Græcorum errores, duas in partes tribuitur. Prior continet capita 32, quorum unicuique præfigitur, quomodo intelligatur hoc vel istud alicujus græci Patris dictum. Posterior habet capita 36, in quorum titulo, quomodò intelligatur hoc vel illud alicujus græci Patris dictum non ponitur ampliùs, sed simplex argumentum rei, quæ deinceps tractanda est. Ex quo pars posterior non ita videtur pertinere ad priorem, in quâ libellus Thomæ ab Urbano IV datus expenditur. » Fallitur egregiè Launoius. Tum Patrum testimonia, quæ priori in parte expenduntur, tum illa quæ habentur in posteriori, in eo libello exstitisse, quem Thomæ examinandum dederat summus pontifex, ex pluribus evincitur ipsius Thomæ verbis in suo Opusculo. In præfatione prioris partis hæc habentur : « Proposui primò ea, quæ dubia esse videntur in auctoritatibus prædictis, exponere : et postmodùm ostendere, quomodò ex eis veritas catholicæ fidei et doceatur et defendatur. » Illud in priori parte præstat Aquinas, ac istud in posteriori : unde quæ in utrâque parte testimonia græcorum Patrum occurrunt, continebat libellus ille : In præfatione alterius partis verba sunt : « His igitur expositis (difficilibus nempe aliquibus Patrum græcorum sententiis), ostendendum est quomodò ex auctoritatibus in prædicto libello contentis vera fides doceatur, et contra errores defendatur. » Erant ergo in eo libello non solùm dubiæ difficilesque Patrum sententiæ, quas priori in parte Opusculi explanat Aquinas ; verùm etiam testimonia, ad fidem docendam erroresque refellendos aptissima, quæ in posteriori parte recensentur. In Opusculi conclusione sic ait sanctus doctor : « Hæc sunt,

« Pater sanctissime, quæ ex auctoritatibus doctorum græ-« corum, secundùm vestram jussionem excepi, et expo-« nenda, et ad confirmationem veræ fidei inducenda. » Utriusque partis auctoritates perspicuè indicantur, quas libellus complectebatur. His demum verbis Opusculum absolvitur : « Sunt autem fortassis et alia in prædicto libello, quæ vel « dubia esse possunt, et expositione indigent; sed quæ ad « fidei assertionem utilia esse possunt, ad ea quæ præmissa « sunt, ut credo, omnia possunt reduci. » Clarissima verba sunt, quæ motum à Launoio dubium eliminant : certumque faciunt, in libello, qui Thomæ traditus fuit, exstâsse Patrum testimonia, sive quæ in priori Opusculi parte exponuntur, sive quæ in parte alterâ inducuntur ad veræ fidei confirmationem. Hæc duo sunt imposita Aquinati munera, quibus ipse egregiè defungitur, fide relictâ penes libelli auctorem, an rectè, an falsò collectæ auctoritates sub Patrum nominibus, quæ præfixâ legebantur, excerptæ essent. Verba quædam sub Cyrilli nomine jam Thomæ innotuerant, antequam libellum à summo Pontifice acciperet : quod est argumento, eadem in aliis quibusdam collectionibus exstâsse, aut prædictum libellum jam antea notum fuisse Aquinati. His ipse in Commentario Sententiarum, et in Opusculo contra impugnantes Religionem usus est : quæ consultior denique factus in postremo Summæ Theologicæ opere prætermisit.

Ipsius Thomæ ætate, opus græcè et latinè, quod inscribitur θησαυρὸς τῆς ἀληθείας τῆς πίστεως, *Thesaurus veritatis fidei*, scribebat Bonacursius ordinis Prædicatorum, Italus ille, et patriâ ac professione Bononiensis, qui plures annos in provinciâ Græciæ vitam egit. Opus idem, cujus exemplaria duo Mss. exstabant in Bibliotheca Colbertinâ, diligentissime recenset Jacobus Echardus in Scriptoribus Ordinis Prædicatorum, t. I, ad annum 1260. Tractatus continentur 1° de Spiritu sancto; 2° de Purgatorio; 3° de Paradiso; 4° de Inferno; 5° quòd Christus fecit pascha legale in die et horâ debitis; 6° quòd B. Petrus habuit prærogativam dignitatis super omnes Apostolos, et plenitudinem potestatis, et successores ejus. In quinto tractatu mentio fit libri Fratris Thomæ contra Græcos de azymo et fermentato. Hinc innotescit suum in opus adhuc incubuisse Bonacursium post editum ab Aquinate opusculum contra errores Græcorum.

In sexto prolixum ex sancti Cyrilli Alexandrini libro 2 Thesaurorum adducitur testimonium de Romani Pontificis potestate : illud ipsum nempe, quod per particulas habetur apud Aquinatem in alterâ Opusculi contra Græcos parte, ut etiam admonuimus num. 1. Jam verò colligitur 1° Thomæ et Bonacursii ætate, testimonium illud sub nomine Cyrilli vulgatum fuisse : et inter Patrum sententias, quæ colligebantur, exstâsse. Colligitur 2° ejusdem testimonii suppositionem aliorumque sive sub Cyrilli, sive sub aliorum Patrum nomine, remotiore ætate jam factam, cùm idem Cyrilli testimonium in Sententiarum Commentario citaverit Thomas. Colligitur 3° ejusdem Thomæ bonam fidem in tuto esse, qui jam vulgata citabat testimonia : sed etiam innotescere justum ejus criterium, cùm in aliis denique operibus, maximèque in Summâ theologiæ prædictum et alia testimonia prætermiserit.

Animadvertere demùm præstat Cyrilli testimonium, quod in Catenâ aureâ citatur. Capite 16 Matthæi ad illa verba : Tu es Petrus, etc., non eumdem habere auctorem, qui alia de quibus egimus, testimonia supposuit sub ejusdem Cyrilli nomine. Invicem eadem compara : ac stylum planè diversum deprehendes, rudem in istis, elegantiorem in illo. Verba sunt : « Secundùm hanc Domini promissionem Eccle-« sia Apostolica Petri ab omni seductione, hæreticâque « circumventione manet immaculata, super omnes præ-« positos et episcopos, et super omnes primates Ec-« clesiarum et populorum, in suis pontificibus in fide ple-« nissimâ et auctoritate Petri. Et cùm aliæ Ecclesiæ quo-« rumdam errore sint verecundatæ, stat illita inquassabiliter « ipsa sola regnat, silentium imponens, et omnium obtu-« rans ora hæreticorum, et nos necessariò salutis, non de-« cepti superbiâ, neque vino superbiæ inebriati, typum ve-« ritatis, et sanctæ Apostolicæ traditionis, unà cum ipsâ « confitemur et prædicamus. » Ad hunc Catenæ locum adnotavit Nicolaius : « Simile quippiam legi in Epistolâ Marci « Papæ ad Athanasium, et omnes Ægypti episcopos. » Fons verus, unde sententia illa fluxerit, ignotus mihi. Cæterum tametsi hæc Cyrilli testimonia habeantur supposititia, nihil exinde primatui Petri, ac successorum ejus decidit, qui non incertis hujuscemodi testimoniis innititur, et quem nullus catholicorum est qui non agnoscat ac veneretur.

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS

Admonitio prævia,

DE IMPERITIA IN HISTORIÆ FACTIS, INEPTE AC FALSO IMPUTATA SANCTO THOMÆ AQUINATI.

CAPUT PRIMUM. — *Methodum in historiæ factis recensendis à sancto Thomâ Aquinate servatam scitè declarant ac vendicant nostrates, aliique viri docti. Validiores quæ agi possunt, indicantur vindiciæ.*

1. Historiæ ecclesiasticæ facta suis in operibus non rarò enarrat aut indicat sanctus Thomas, quæ severiore tandem crisi cùm discussa fuerint, aut dubia inventa sunt, aut certè falsa. Hinc verò ab audacioribus quibusdam criticis hominibus de Historiæ imperitiâ Aquinas accusatus. Egregias vindicias egerunt nostrates, aliique viri docti, quas minimè suggessit nimia erga sanctissimum doctorem observantia, sed utique methodus prudentissima exposcebat, quam sibi in hisce rebus proposuit servandam sapientissimus Thomas.

Hanc novissimè ad examen vocavit criminationem Michael à sancto Joseph, Hispanæ Jesu Redemptoris familiæ alumnus, in Bibliographiâ criticâ sacrâ et profanâ, parte 4, verbo, *Sanctus Thomas de Aquino*. Ait verò, pag. 408 : « Cri-« tici accusationes divo Thomæ intentant ex historiæ et « chronologiæ parùm accuratâ cognitione, quam in illius « scriptis deprehendere se credunt, desumptas. Sed illas « efficaciter jam refutârunt viri graves et eruditi è sacrâ « Dominicanorum familiâ; et præsertim P. Joannes Nicolaius « in suis laudatissimis Annotationibus ad textum sancti « Thomæ; P. Natalis Alexander, tomo 3 Hist. eccl., dissert. « 1, seculo 2; cardinalis Raimundus Capisucchius, contro-« versiâ 7, quæst. unicâ; Jacobus Echard, tomo 2 de Scri-« ptoribus ord. præd., pag. 345; Gravesonus, de Vitâ Chri-« sti, dissert. 21, § 2, et in Triade dissertationum, dissert. « 2 ...... novissimè R. P. Hyacinthus Sagura, in suâ Criticâ, « discursu 7, § 5 : *De verâ intelligentiâ notitiarum histori-« carum, quæ in operibus Angelici Doctoris inveniantur*, « exactè ac prudenter de hâc re disserit. »

De Hyacintho Segurâ, ejusque laudato opere, hæc addiscimus ab eodem Michaele à sancto Joseph, parte 4 citatâ : « Segura Hyacinthus, Hispanus Alonensis, sacri ordinis Præ-« dicatorum, liberalium artium ac sacræ theologiæ lector, « vir claro ingenio præditus, et omnimodâ selectâque eru-« ditione excultus, stylo brevi, sed minimè per uberiorio, « modestoque et accurato criterio, ac dictione perspicuâ et « inaffectatâ, scripsit in gratiam præsertim studiosæ juven-« tutis, maternâ scilicet linguâ, opus inscriptum latinè : « *Cynosura Critica, cum regulis certioribus ad discernen-« dum verum à falso in Historiâ.* »

Quod attinet ad historias, quæ in sancti Thomæ operibus recensitæ leguntur, laudati scriptoris judicium est apud eumdem Michaelem loco priùs citato : « Quanquàm historiæ, « ac proinde tamen chronologiæ cognitione theologus indi-« geat, ne ejus ignoratione in varios errores labatur, ut « scitè more suo dixit Canariensis episcopus (Melchior Ca-« nus), tamen ipsius muneris non est singula facta historica « accuratè discutere; præsertim ubi non de Historiâ, sed de « doctrinâ theologicâ ex professo tractat. Tunc enim cul-« pandus duntaxat esset theologus, si facta dubia, incerta « aut fabulosa, tanquàm vera et explorata admitteret, suo-« que suffragio comprobaret. Benè tamen posset, prorsùs « irreprehensibiliter, nihil de veritate aut falsitate facto-« rum decernens, ipsa ut vera permittere; et permissa so-« lùm historiæ veritate, quid sub tali hypothesi theologicè « dicendum sit, tradere ac docere.... Facta historica, quæ « attinguntur à divo Thomâ, ab ipso communiter non ad-« mittuntur, sed solùm permittuntur; non probantur, sed

« duntaxat non rejiciuntur, ut dubio aut argumento propo-
« sito locus relinquatur; et quæ dari possit, supposità veri-
« tate, responsio vel solutio designetur. Hunc modum pro-
« cedendi satis esse Angelico Præceptori familiarem, suffi-
« cienter nôrunt, qui ipsius scripta accuratè versârunt....
« Neque aliquis putet, inutilem esse hanc procedendi me-
« thodum; nam ex quorumdam falsorum permissione ma-
« gis perspicua redditur veritatis expositio (ac veræ doctri-
« næ usus indicatur).... Si benè divi Thomæ mens perscru-
« tetur, et contextus verborum perpendatur, ne unum
« quidem locum invenire erit, qui tradita regula applicari
« non possit; dicique non queat satis probabiliter, divum
« Thomam non absolutè, sed tantùm hypotheticè fuisse lo-
« cutum de hoc vel illo facto historico. Secùs tamen sen-
« tiendum est, cùm divus Thomas conclusionem aliquam
« aut sententiam suam facto historico probat; tunc enim
« credendum est illum facti veritati assensum præbuisse,
« illudque ut verum in suæ doctrinæ confirmationem alle-
« gâsse. » Sunt enim facta certissima; sunt etiam de quibus
variè sentire, prudentibus doctisque viris licet.

II. Hanc sine dubio ab Aquinate methodum passim servatam, comperiet quisquis in ejusdem operibus versatur; eàdemque ex methodo validissimas circa facta historica quædam, quæ dubia sunt, aut etiam falsa, promi vindicias nemo non videt. Exempla nonnulla, quæ objiciuntur, liceat diligentiùs expendere; quæ sanè mihi videntur evincere, non solùm Thomam historica facta quæ legebat enarrâsse, et ex hypothesi factorum egregias tradidisse theologicas doctrinas, verùm etiam in ipsis factis recensendis usum esse criterio, ac satis indicare falsitatem se in aliquibus offecisse aut deprehendisse. Validiores istas, quas propono, sancti Thomæ vindicias jam aggredior.

CAPUT II. — *Præcipuas duas affert sanctus Thomas Patrum sententias de tempore cædis puerorum innocentium, quas conciliare studet cum sacræ Scripturæ textu. Animadversiones. Cur tertiam aliam prætermiserit. Historica quædam facta ab aliis invecta refert. Falsitatem in aliquibus deprehensam indicat.*

I. Primum profero exemplum, quod tempus cædis Innocentium parvulorum, ab Herode Magno Judæorum rege jussæ, spectat. Thomæ verba sunt, part. 3, qu. 36, art. 6, ad 3: « Dicendum quòd de apparitione stellæ, quæ appa-
« ruit Magis, est duplex opinio. Chrysostomus enim super
« Matthæum, et Augustinus in sermone Epiphaniæ, dicunt:
« quòd stella Magis apparuit per biennium ante Christi na-
« tivitatem; et tunc præmeditantes, et se ad iter præpa-
« rantes, à remotissimis partibus Orientis pervenerunt ad
« Christum tertiâ decimâ die à suâ nativitate. Unde et He-
« rodes statim post recessum Magorum videns se ab eis
« illusum, mandavit occidi pueros *à bimatu et infra*; dubi-
« tans ne tunc Christus natus esset, quando stella apparuit,
« *secundùm quòd audierat à Magis*. Alii verò dicunt stel-
« lam apparuisse primò cùm Christus natus est. Et statim
« Magi, visâ stellâ, iter arripientes, longissimum iter in
« tredecim diebus peregerunt; partim quidem adjuti di-
« vinâ virtute, partim autem dromedariorum velocitate. Et
« hoc dico, si venerunt ex extremis partibus Orientis. Qui-
« dam autem dicunt eos venisse de regione propinquâ,
« unde fuerat Balaam; cujus doctrinæ sectatores fuerunt:
« dicuntur autem ab Oriente venisse, quia terra illa est ad
« orientem partem terræ Judæorum. Et secundùm hoc
« Herodes, non statim recedentibus Magis, sed post bien-
« nium pueros interfecit. Vel quia dicitur interim accusatus,
« Romam venisse; vel aliquorum periculorum terroribus agi-
« tatus, à curâ interficiendi puerum interim destitisse; vel
« quia potuit credere Magos fallaci stellæ visione deceptos,
« postquàm non invenerunt quem natum putaverant, eru-
« buisse ad se venire, ut Augustinus dicit in libro de Con-
« sensu Evangelistarum. Ideò autem non solùm bimos pueros
« interfecit, sed etiam infra, quia, ut Augustinus dicit in quo-
« dam sermone Innocentium, timebat ne puer cui sidera
« famulantur, speciem suam paulò suprà ætatem, vel infra
« transformaret. »

Suam in hoc loco peritiam sine dubio prodit Aquinas, tum quia veterum expositiones, quæ ferebantur, accuratè enarrat, invectasque historicas narrationes colligit omnes; tum quia suas addit animadversiones, queis nonnullas aut magis declarat, aut emendat; tum denique quòd omnes cum sacræ Scripturæ textu conciliat. Similem servat methodum in Commentario in Evangelium Matthæi. Inter causas quæ pro dilatione cædis post duos annos legebat apud auctores, affert nonnullas in Summâ Theologicâ prætermissas. Verba sunt: « Alii autem dicunt quòd isti non sunt occisi eodem
« anno, sed post duos annos. Sed quare tantùm distulit?
« Triplex ratio redditur à diversis. Una est, quia à princi-
« pio putabat quòd Magi fuissent decepti, et quòd nihil in-
« venissent; sed postquàm audivit multa verba de Christo
« à Zachariâ, et Simeone, et Annâ, tunc metus fuit ad quæ-
« rendum. Alii dicunt quòd hoc fecit ex cautelâ: timebat
« enim ne puerum quem quærebat parentes occultarent;
« unde primò voluit eos assecurare. Alii, quòd occupatione
« impeditus, quia misit post Magos usque ad Tarsum Ciliciæ,
« et fecit incendi naves eorum. Item fuit occupatus, quia
« citatus fuit Romæ, accusatus à suis; et sic post reversio-
« nem, incœpit sævire. » Hæc refert Aquinas, quæ legebat apud diversos, quin alterum præferat alteri, suumque faciat; et hæc prima vindiciarum ejus optima ratio.

II. Nonnullas addere præstat animadversiones in eas quas pro sententiâ priore affert ille Augustini et Chrysostomi auctoritates. Sub Augustini nomine sermonem citat in Epiphaniâ Domini: illum nempe, qui incipit: *Sicut dies hodiernus*, ac prostat in Ascetarum Sammauræorum Parisiensium editione, tomo 5, in appendice, num. 131. Indicata ab Aquinate verba sunt num. 3: « Fermè biennio visa est.... Dicit
« aliquis illam stellam biennio apparuisse; unde monstra-
« tur? Evangelici verba recolamus. ... *A bimatu et infra*
« *occidit infantes*.... Quare à bimatu, et infra occidi parvu-
« los jusserit? Evangelista non tacens: *Secundùm tempus*,
« inquit, *quod exquisierat à Magis*. Ecce, unde ostenditur,
« non tunc primùm apparuisse stellam, quando natus est
« Christus......, sed biennii tempore prænuntiatione ful-
« sisse sidera. » Editorum adnotatio est, sermonem istum Lovaniensibus fuisse dubium, supposititium Verlino et Vindingo; ac ipsos demùm primos esse qui illum in Appendice collocaverint. Pro Augustiniano ipsum habuit Thomas cum cæteris, qui ætate suâ litteris ac eruditione florebant; ineptumque foret Aquinatem ita sentientem de imperitiâ notare.

Laudat etiam Joannem Chrysostomum. Is verò ait homiliâ 7 in Matthæum, num. 3: « Videtur mihi stella diù ante
« apparuisse; quia enim multùm temporis in itinere in-
« sumpturi erant Magi, ut nato statim adessent......, stella
« multò antea sese ostendit. » Sive integri, sive incompleti biennii, quod Christi nativitatem præcesserit, ratio sumitur ex itineris longinquitate. Thomæ satis fuit, definitum abs Chrysostomo tempus indicare. Item in opere in Matthæum, quod *imperfectum* dicitur, ac sanctissimo Patri olim adjudicabatur, legimus, homiliâ 2: *Proficiscentibus autem eis, per biennium apparuit stella*. Hæc noverat allegabatque ecclesiastica monumenta peritissimus Thomas.

III. Duplex veterum innotescit opinio: aliorum prima, qui bimatum in Scripturâ expressum ducunt à biennio ante Christi nativitatem; aliorum altera, qui numerant ipsum, sive completum, sive incompletum, ab ipsâ nativitate. Tertia jam viget interpretatio, stellam apparuisse nato Domino, Magorum iter spatio dierum tredecim confici potuisse, eorumque post recessum infantes occisos; veritum autem Herodem, ne fortassis antea natus esset rex Judæorum, quàm illi stellam vidissent, eâ sibi arte consulendum putâsse, ut laxatis crudelitatis finibus interficerentur pueri jam bimi. Hanc sententiam silet Aquinas. Cur eam verò indicaret, quæ suâ ætate nondùm excogitata fuisse videtur?

Veluti novam interpretationem affert ac declarat Baronius ad annum I Christi, num. 52, sibique gratulatur quòd ea verba, *à bimatu et infra*, sic intellexerit, quemadmodum pridem exposuerat unus Cornelius Jansenius, episcopus Gandavensis. Quid etiam, quòd viri docti eam judicârunt minùs probabilem ac refutârunt? Ita Cornelius à Lapide in Commentario, ubi secundam ab Aquinate memoratam opinionem approbans: « Herodem non statim, » inquit, « nec
« eodem anno, quo venêre et abiêre Magi, occidisse infan-
« tes; sed anno sequenti, qui est secundus à nato Christo,
« ideòque infantes bimulos occidisse. » Testis adducitur Epiphanius, cujus hæc verba sunt, hæresi 51 Alogorum, num. 10: « Quippe anno 33 Herodis natus est Dominus,
« ejusdemque anno 35 venerunt Magi; deinde 37 imperii
« anno moritur Herodes. » Et num. 9 præcedente: « Hero-
« des animo reputans, postquàm Magi aliâ viâ discesserunt,
« in illâ in antium turbâ deprehendi puerulum illum, atque
« interfici posse crediderat; quotquot in agro Bethleemitico
« forent, *à bimatu et infrà* jussit occidi. Ex quo quis non vi-
« deat tum cum Magi venerunt, bimulum fuisse puerum? »
Par est Eusebii sententia in Chronico, ubi *anno post Christum natum secundo* adnotatum legimus: « Herodes cùm
« Christi nativitatem Magorum indicio cognovisset, univer-
« sos in Bethleem pueros jussit interfici. » Hæc judicare operæ pretium fuit, ut innotesceret pro suâ Thomam peritiâ novisse in eâ quâ de agimus re veterum sententias et chronologiæ modos; neque verò munus ejus erat, accuratiores chronotaxes conficere, quas viris doctissimis post seculo tandem debemus.

IV. Cur verò ad biennium post natum Christum Innocentium cædem distulerit Herodes, ut secunda relata sententia tenet, diversas causas afferunt diversi, ex historiis dubio procul ineptis ac falsis desumptas. Eas Thomas recitat omnes in Commentario in Matthæum, aliquas tantùm in

Summâ Theologicâ. Ita verò legebat ipse in Glossâ : « Verisimile est, post annum, et quatuor dies à Nativitate Christi Herodem in pueros desævisse. Quod forsan ideò distulit, « quia Romam profectus est, vel ibi accusatus, vel ut Romanos consuleret super his, quæ de Christo dicebantur. » Legebat etiam apud Petrum Comestorem in Historiâ Scholasticâ, capite 11 : « Herodes cùm de nece puerorum disponeret, citatus est per epistolam ab Augusto Cæsare, ut « Romam iret, accusationi filiorum responsurus. Tamen Josephus dicit quòd Alexandrum filium suum secum Romam « traxerit...Qui cùm iter faceret per Ciliciam, audiens naves « Tharsensium Magos traduxisse, in spiritu vehementi combussit naves Tharsis. (Roma reversus) confirmatus in « regno certiùs quàm priùs, mittens occidit omnes pueros, » etc.

Hæc eadem habet Lucas Tudensis in Chronico, quod ætate Thomæ elucubrabat; eademque narrat Vincentius Bellovacensis, ex Petro Comestore desumpta, in Speculo histor., libro 7, capite 93. Sed his omnibus cautior Thomas, ea quidem ipsa refert veluti ab aliis enarrata, non approbat. Hinc mirari quàm maximè subit, Franciscum Bivariam in Commentariis in Fl. Lucii Dextri Chronicon scribere potuisse : *sanctum Thomam approbare quod multi dicunt, quòd Herodes interim accusatus Romam ierit.*

V. Quinimò in ejuscemodi historiis, quæ ferebantur, fabulam et falsitatem olfecisse aut deprehendisse sanctum Doctorem, gravia sunt indicia. Ac primò incendium navium Tharsis, quibus vehi debuerant Magi, quod in Commentario in Matthæum memoratur, prætermissum est in Summâ Theologicâ, quam extremis vitæ annis doctior effectus Thomas elucubravit.

Causam illam dilationis, quia *accusatus Herodes Romam ire debuit*, commentum vocat Baronius ad annum Christi 1, num. 48, omninò confictum. Falsum id esse ait Josephi testimonio : « Constat quippe ex libro 16 Antiquit., cap. 7, 8 « et 9, Herodem tempore regni sui Romam bis concessisse. « Primò quidem nonaccusatus à filiis, sed potiùs ipse accusaturus filios, illùc se contulit; indeque in Palæstinam reversus.. .., Cæsaream in honorem Cæsaris dedicavit. » Hæc verò juxta chronologicos Usserii calculos contigerunt annis 10 et 11 ante æram vulgarem ; « quod certè tempus tempori Natalis Domini aptari non potest. Et multò « minùs posterior ejusdem Romam adventus, cujus idem « Josephus ibidem, capite 13, meminit, ut rectè intuenti « veritas se ante oculos offert. » Hanc Romanam Herodis profectionem tertiam vocat Usserius, ac illigat cum anno octavo ante æram vulgarem, ac sine dubio etiam ante verum Christi natalem.

Ineptam vidisse Thomam causam hanc, ex prædictâ profectione Romanâ sumptam, colligo ex comparatione ipsius Commentarii in Matthæum cum Summâ Theologicâ. Loco priore ait : *Item fuit occupatus, quia citatus fuit Romæ, accusatus à suis.* Ait verò posteriore in loco : *Vel quia dicitur interim accusatus Romam venisse.* Modus est loquendi, qui Thomam indicat, historiolam quidem ab aliis narratam recitare se voluisse, sed ineptam, ac falsò dilatæ Innocentium cædi applicatam sine dubio novisse. Non ita cautè ante Aquinatem scripserat Hugo de Sancto Caro : *Distulit*, inquiens, *post annum et quatuor menses; quia intermedio tempore Romam profectus est, accusatus à filiis suis.* His quæ narrabat, fidem tribuisse videtur ille; at Aquinas, *dicitur*, ait, fide omni suâ prudentissimè suspensâ. Post Aquinatem minùs etiam cautus eamdem causam narrat Nicolaus de Lyrâ : « Fuit Herodes impeditus ab executione hujus « facti, quia citatus est ad curiam Romanam ad petitionem « suorum filiorum..... Eundo autem Romam, et remanendo « in curiâ, et redeundo in Judæam apposuit annum et ampliùs. »

Paucis verbis causâ illâ ab Aquinate indicatâ, verisimiliores ipse dilationis rationes adducit, quas promit ex Augustino, ineptis falsisque historiis minimè innixas. Verba ejus descripsimus. Augustini autem verba sunt de Consensu Evangelistarum, libro 2, cap. 11 : « Si hoc ergo movet, « omitto dicere, quot et quantis occupationibus regia cura « distendi potuerit, et per plurimos dies ab illâ intentione « vel averti omninò, vel impediri ; quas tamen multas et « magnas esse potuisse, nemo ita rerum humanarum inexpertus est, ut aut neget, aut dubitet. Cujus enim cogitationi non occurrat, quàm multa alia terribiliora regi « nuntiari potuerint, seu vera, seu falsa?..... Ut ergo hæc « omittam, illud dico, posteaquam nihil Herodi Magi nuntiaverunt, eum credere potuisse, illos fallaci stellæ visione deceptos, erubuisse ad se redire ; atque ita eum, « timore depulso, ab inquirendo et persequendo puero « quievisse. »

Interfectos post matris purgationem infantes, Augustini sententia est. Causas istas prolixiori temporis dilationi accommodat sanctus Thomas; hodièque sunt viri docti, qui Mariæ purgationem, et quæ in templo accidere, post annum et amplius differunt. Ex Josepho noverat Aquinas, extremos vitæ annos Herodem inter dissidia et angustias curasque magnas egisse ; haud verò diligentiorem instituit perquisitionem de tempore, quo vitam post natum Christum protraxerit rex Judæus. Annos utique plures numerabant Eusebius Cæsariensis, Epiphanius et alii; quibus etiam consentiunt recentes nostræ ætatis non pauci scriptores.

CAPUT III. — *Joannem Evangelistam nubere volentem, vel etiam sponsum in nuptiis Canæ Galilææ, refert sanctus Thomas; historia, quæcumque ea sit, expenditur ; quæ id unum prodit, nubere illum voluisse ; eidemque addiderunt alii nuptiarum celebrationem. Hæc sibi nota fuisse indicat Aquinas ; cautiùsque scribit in Summâ Theologicâ. Utrumque permittit ; ac nihilominus Joannis virginitatem, quam sancti Patres et ipse commendat, sustineri posse ostendit.*

I. Imperitiæ vertitur Aquinati, quòd aliquibus in locis enarret Joannem Apostolum et Evangelistam nubere voluisse, ac imò sponsum fuisse in nuptiis Canæ Galilææ. Hanc vocat Baronius ad annum Christi 31, num. 50 et insequenti, *historiam commentitiam, nuper excogitatam, ac ridiculam.*

Verba Thomæ sunt in Expositione Prologi, Hieronymo adscripti, in Evangelium Joannis : « Joannem *de nuptiis, volentem nubere, vocavit Deus;* ab illis scilicet nuptiis, ad « quas est invitatus Jesus cum discipulis suis, ubi mutavit « aquam in vinum. » Cum Ptolomæo de Lucâ et Bernardino Guidonis in aliâ dissertatione, sive admonitione adnotavimus : « Post illam hanc à sancto Thomâ scriptam, maximè « super quinque capitula, stylo proprio ; residuum verò dici « reportatum, ipso legente, à fratre Reginaldo socio ejus, « et postea ab ipso Doctore correctum et approbatum. » Sponsum in nuptiis Canæ Galilææ disertè hoc loco Joannem enuntiat sanctissimus Doctor.

In quarto Sententiarum libro, dist. 28, qu. 1, art. 4, inquit : *Utrùm consensus, qui facit matrimonium, sit consensus in copulam carnalem.* Negantem sententiam tenet. Hanc in argumento prolusorio, *Sed contra*, suadet his verbis : « nullus consentiens in copulam carnalem est virgo mente « et carne ; sed beatus Joannes Evangelista post consensum « nuptialem est virgo mente et carne ; ergo non consensit « in copulam carnalem. » Verba illa, *consensus nuptialis*, initas abs Joanne nuptias indicant. Hujusce quæstionis argumentum amplissimè pertractat comes Didacus Rubini in dissertatione Bergomi anno 1751, typis editâ adversùs clariss. Joan. Andream Iricum.

Hâc de re agit demùm sanctus Doctor 2-2, qu. 186, art. 4, ad 1 : « Dicendum quòd *perfectio* non solùm paupertatis, « sed etiam *continentiæ*, introducta est per Christum.... Et « ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, « assumpsit *ad perfectionis statum* etiam illos quos invenit « *matrimonio junctos.* Non autem poterat absque injuriâ « fieri quòd viri uxores desererent ; sicut absque injuriâ « fiebat quòd omnes divitias derelinquerent. Et ideò Petrum, quem invenit *matrimonio junctum*, non separavit ab « uxore ; Joannem tamen *volentem nubere, à nuptiis revocavit.* » Quo in loco animadverte Joanni tribui voluntatem nubendi, initas ab eo nuptias non dici.

II. Historiæ, quæ ferebatur, narratio Thomæ innititur. Quæcumque verò ea sit, unam prodit Joannis *voluntatem nubendi ;* nuptias contractas non exprimit. In præfatione, non Augustini, sed incerti auctoris, quam post Erasmum Lovanienses et Ascetæ Sammauræi præfixerunt genuino ejusdem Africani doctoris operi in Evangelium Joannis, hæc habentur : *Hic est Joannes, quem Dominus de fluctivagâ nuptiarum tempestate vocavit.*

Adnotandum proponit Baronius, « sic Augustinum (aut « alium auctorem) dixisse, *vocatum à nuptiis* Joannem, non « quòd cùm uxorem duxerit, eam relinqueret, sed quòd « eam prorsùs non acceperit. » Priorem sensum tuetur Raimundus Capisucchius, controversiâ 12 inter selectas theologicas, Romæ anno 1670 typis editas ; at vereor id aliis virum doctissimum persuasurum esse.

Alia exstat præfatio, sine ullo auctoris nomine apud venerabilem Bedam, sub nomine verò sancti Hieronymi apud sequioris ætatis interpretes; in quâ legitur : « Hic est Joannes Evangelista, unus ex discipulis Dei, qui virgo à Deo « electus est; quem *de nuptiis, volentem nubere vocavit* « *Deus.* » Voluntatem aut consilium nubendi habes, non ipsas initas nuptias. Ipsius Bedæ, qui cœpto octavo seculo florebat, verba sunt homiliâ in die Joannis Apostoli et Evangelistæ, inter hyemales de sanctis : « Hunc (Joannem) præ « omnibus diligit, quia virgo electus ab ipso, virgo in ævum « permansit. Tradunt namque historiæ quòd *eum de nuptiis,* « *volentem nubere, vocaverit :* et propterea quem à carnali « voluptate retraxerit, potiore sui amoris dulcedine donavit. »

Antiquiora ecclesiastica monumenta, quæ rem hanc exhibeant, inveniuntur nulla, præter apocrypha Apostolorum

Acta sub nomine Abdiæ, primi Babyloniorum episcopi; typis edita exstant apud Joan. Albertum Fabricium in codice apocrypho novi Testamenti, parte 2. Sic autem legimus libro 5, num. 23: « Tu, Domine, qui servulum tuum *mundum à* « *conjunctione feminæ* præstitisti; te, Domine, rogo, qui « *festinanti mihi ad nuptias in juventute* demonstrâsti te, « atque dixisti: Mihi necessarius es Joannes, operam tuam « quæro. Sed cùm juventutis ardore visus essem non ser-« vare præceptum, et diffisus quòd integritatem servare « vix possem, *animum ad nuptias appulissem*, tu quasi bo-« nus Dominus, ægritudinem mihi corporis inferens, casti-« gans castigâsti me, et morti non tradidisti. Tertiò quoque « *studentem nuptiis*, impedimento leviore revocâsti, » etc. Ex hoc fonte id haustum viri docti observant, quod breviùs ac simpliciùs laudati scriptores enarrant de Joannis *voluntate nubendi*, ipsoque à nuptiis per ipsum revocato. Hocce Baronius utitur testimonio adversùm nuptias, quæ initæ à Joanne dicuntur: « Quòd si apocryphis, inquiens, interdùm « uti liceat, apud Abdiam habetur, eumdem Joannem Christi « persuasione *nunquàm conjugium appetiisse*. »

Sed contractum hujusmodi conjugium à Joanne, ulla non produnt historica laudata monumenta, quæcumque ea sint. Scripturarum interpretes *voluntatem nubendi*, quam Joanni tributam legebant, intellexêre *consensum nuptialem*, ipsumque fecerunt *sponsum in nuptiis Canæ Galilææ*, conjecturis agentes, non ullâ historicâ fide. Rem patefaciunt ipsi interpretes. Nicolaium Lyranum seligo, cujus hæc verba sunt ad caput 2 Joannis, vers. 1: « Dicitur etiam communiter quòd « *istæ nuptiæ* (in Canâ Galilææ) fuerunt *Joannis Evangelistæ*; « à quibus eum Christus vocavit ante consummationem « matrimonii per copulam carnis..... *Videtur* quòd *nuptiæ* « *fuerint suæ*, quia Christus non legitur in aliis nuptiis fuis-« se. Hoc etiam *videtur* per hoc quòd Mater Jesu erat ibi, « tanquàm in nuptiis nepotis sui. »

Antiquiores addo Petrum Comestorem et Rupertum Abbatem Tuitiensem, qui historiam quæ ferebatur, ab interpretum excogitationibus distinguunt. Ait ille in Historiâ scholasticâ, parte 2, cap. 38: « Quidam autumant *has nuptias* « *fuisse Joannis Evangelistæ*. Et ideò vocata est Maria, quia « matertera ejus, et Dominus, quia consobrinus ejus. Et di-« cunt quòd Dominus *eum volentem nubere* ex his nuptiis « vocaverit; quod non est certum. » Alter ait, libro 2 Commentariorum in Joannem, circa finem: « Hunc *Joannem* « *Evangelistam*, relictis nuptiis, ipsius enim *istas* fuisse « *nuptias* (in Canâ Galilææ), *opinio* ferè omnium est, ipsum « Dominum sequi cœpisse arbitramur. Tradunt namque « *historiæ* quòd eum *de nuptiis, volentem nubere vocavit*, » etc.

III. Hæc omnia pro suâ peritiâ noverat sanctus Thomas, tum quòd historia vulgata ferebat, tum *interpretum additamenta* ad historiam. In expositione Prologi, sub nomine Hieronymi, in Evangelium Joannis, ipsius Evangelistæ *voluntatem nubendi* intelligit nuptias initas in Canâ Galilææ; easdemque in Commentario Sententiarum satis indicat, ubi *consensum nuptialem* juveni apostolo tribuit. Cautiore sermone utitur in Summâ Theologicâ, juxta fidem vulgatæ historiæ solummodò referens, *Joannem volentem nubere à nuptiis* Jesum Christum *revocâsse*.

Cur verò utramque, et historiam, et adjectam interpretationem, non adhibuisset Thomas; ut quæ theologica dogmata illis permissis consona forent, ostenderet? Jam enim apostoli Joannis fuisse nuptias, quæ in Canâ Galilææ celebratæ fuerant, interpretum *opinio erat*, teste Ruperto Tuitiensi, *ferè omnium*. Historiam quoque de Joannis *voluntate nubendi*, ejusque *à nuptiis avocatione*, nobiles scriptores amplexi fuerant, laudatus Rupertus, Petrus Comestor, Venerabilis Beda, auctor Prologi in Joannis Evangelium.

IV. Hisce verò adversari videbantur eximia præconia quibus Joannis virginitatem commendabant sancti Patres; modumque justæ concordiæ proponere, ad theologum Thomam spectabat. Patrum dicta primo loco expendere præstat. Sanctus Hieronymus, libro 1 adversùs Jovinianum, num. 26: *Petrus apostolus est*, inquit, *et Joannes apostolus; maritus et virgo*. Melchior Canus, libro 5 de Locis theologicis, capite 4, utrumque *mariti* et *virginis* attributum tribui Joanni debere censet; quod ejus judicium non ita facilè approbaverint alii. Sequitur Hieronymus ibidem: « Exposuit (ge-« nerationem Verbi) *virginitas*, quod *nuptiæ* scire non po-« terant. Et ut brevi sermone multa comprehendam, do-« ceamque cujus privilegii sit Joannis *virginitas*, à Domino « virgine Mater virgo virgini discipulo commendatur. » Ait etiam in caput 56 Isaiæ: « Talem fuisse Eunuchum, quem « Jesus amavit plurimùm, Evangelistam Joannem, ecclesia-« sticæ tradunt historiæ. »

Epiphanius, hæresi 58 contra Valesios, num. 4: « Joannes, « et Jacobus, Zebedæi filii.... in virginitate persistentes, « ac neque membra sua propriis amputantes manibus, neque « copulati nuptiis. » Joannes Chrysostomus, in libro de Virginitate, capite 82: « Joannes tum Baptista, tum Evangeli-« sta, uterque virgo. » Ambrosius, de Institutione virginis, cap. 7, num. 50: « Eadem (Maria Deipara) postea Joanni « Evangelistæ est tradita, conjugium nescienti. » Cassianus collatione 16, cap. 14: « Largiorem erga hunc (Joannem) « superabundantiam amoris expressit, quam ei virginitatis « privilegium, et carnis incorruptio conferebat. »

Hanc Patrum sententiam nihilominùs pro evidenti non habuit Augustinus; veluti congruentem adoptat. Sic enim ait, tractatu 124 in Evangelium Joannis, num. 7: « Sunt qui « senserint, et hi quidem non contemptibiles sacri eloquii « tractatores, à Christo Joannem apostolum propterea plus « amatum, quòd *neque uxorem duxerit*, et *ab ineunte pue-* « *ritiâ castissimus vixerit*. Hoc quidem in Scripturis canoni-« cis *non evidenter* apparet. Verùmtamen id quoque multùm adjuvat *congruentiam* hujus sententiæ, quòd illa per « eum significata est (vita) ubi *non erunt nuptiæ*. » Potuit ergo locum habere tum vulgata historia de Joannis *voluntate nubendi*, tum interpretum opinio *de nuptiis* ab ipso Joanne contractis. Virginitati Joannis magis favere videtur Augustinus in libro de Bono conjugali, cap. 21, num 26: « Non est, » inquiens, « impar meritum continentiæ in Joanne, « qui *nullas expertus est nuptias, et in Abraham qui filios* « *generavit*. » Quo tamen in loco intelligendum esse Joannem Baptistam, conjicit Tillemontius, notâ 1 in Joannem Evangelistam; quo etiam de Joanne Baptistâ intelligi solent Tertulliani verba de Monogamiâ, cap. 17: *Joannes alioqui*, inquiens, *Christi spado*.

Hæc omnia, iterùm animadverto, cùm nôsset Thomas Aquinas, sapienter potuit debuitque historiam sæpè dictam permittere ac opinionem interpretum, ac utrumque cum Joannis virginitate conciliare. Hanc summoperè commendat et ipse sanctissimus doctor in Expositione Prologi sub nomine Hieronymi. Ait in Commentario Evangelii, cap. 13, lectione 4: « Fuit magis dilectus à Christo propter tria: « primò quidem *propter munditiem puritatis, quia virgo e.* [illegible] « *electus à Domino* (Prologi verbis utitur), *et virgo in ævum* « *permansit*. » Et capite 21, lectione 5: « Eum speciali « dilectione præ cæteris dilexit, et hoc propter tria;... se-« cundò, *propter munditiæ puritatem*, quia *virgo fuit*. » Et in 3, dist. 31, qu. 2, art. 3, qu. 3: « Joannes magis diligi-« tur, quantùm ad signa exteriora familiaritatis, et hoc pro-« pter quatuor causas...; tertiò *propter castitatem*. » Et in Summâ Theologicâ, part. 3, qu. 45, art. 3, ad 4: « Joannes « (excellens fuit) in privilegio amoris, quo a Christo dili-« gebatur, *propter suam virginitatem*. »

Obvia difficultas est: quomodò tam sublimis virginitas componi queat cum *voluntate nubendi*, quam vulgata historia prodit, aut etiam cum *nuptiis initis*, ut opinabantur interpretes? Eam depellit sancti Thomæ doctrina. Initas à Joanne si nuptias velis, animadverte ad eas non requiri *consensum in carnalem copulam*, ut ipse docet in 4, dist. 30, quæst. 2, art. 1, quæst. 2, ad 3, et dist. 28, præcedente superiùs citatâ. Nimirùm *requiritur consensus* (verbis utor Francisci Sylvii part. 3, in Suppl., quæst. 48, art. 1) *in potestatem illam sui corporis, alteri traditam in communem associationem vitæ, in quâ talis copula continetur implicitè; sed non requiritur propositum, nec etiam virtuale, ejusdem copulæ*. Hujusmodi fuit Josephi conjugium cum Mariâ Virgine; *et sic virgo Maria tam animi quàm corporis virginitatem semper retinuit*. Vide laudatam Rubini Dissertationem. Tales etiam fuisse Joannis nuptias, inspirante Deo, ac suadente Christo, dicendum est.

Verùm sanctus Thomas in Summâ Theologicâ unam in Joanne indicat *voluntatem nubendi*, aut simplex animi consilium, quod virginitati non obstat; ab eoque juxta vulgatam historiam addit, *revocatum fuisse* à Jesu Christo. Hinc etiam auctores Præfationum in Evangelium Joannis, et Venerabilis Beda, qui eam asserunt historiam, simul enarrant, Joannem *virginem à Deo electum*. Jam verò satis innotescunt Aquinatis nostri peritia, criterium, theologica doctrina.

CAPUT IV.—*Historiam de Trajani imperatoris animâ, precibus sancti Gregorii Magni liberatâ ab inferis, refert sanctus Thomas, deque modo quo id fieri potuerit, theologicè disserit. Latini et Græci scriptores, qui factum illud litteris mandârunt, veluti fabulam explodunt viri docti. Natalis Alexandri vindiciæ pro sancto Thomâ Aquinate. Satis indicat ipse Thomas historiæ falsitatem se deprehendisse.*

I. Vulgata illa narratio sequitur de animâ Trajani imperatoris precibus sancti Gregorii Magni ab inferis liberatâ, quam nimiâ credulitate excepisse sanctum Thomam Aquinatem inquiunt. Loca profero ubi hâc de re sanctissimus Doctor verba facit. In primo Sententiarum libro, dist. 43, qu. 2, art. 2, inter argumenta prolusoria, num. 2, hæc habentur: *Legitur, quòd ad preces beati Gregorii Dominus Trajanum imperatorem idololatram, et ob hoc in inferno damna-*

tum, ab inferis revocavit, et vitæ restituit. In solutione ad 5, ait ille : « Dicendum quòd idem est de Trajano, qui *fortè* « post trecentos annos suscitatus est, ac de aliis qui post « unum diem suscitati sunt. De omnibus enim dicendum « est quòd *non finaliter* damnati erant. Præsciebat enim « Deus eos sanctorum precibus à pœnis liberandos et vitæ « restituendos; et sic ex liberalitate bonitatis suæ ei vitam « contulit quamvis æternam pœnam meruisset. » Auctores infra memorandi sunt, penes quos hæc *legebantur*.

In quarto libro, dist. 45, quæst. 2, art. 2, num. 5, objectio est : « Damascenus in eodem sermone (de Mortuis) narrat « quòd Gregorius pro Trajano orationem fundens, audivit « vocem sibi divinitùs illatam : *Vocem tuam audivi, quòd* « *veniam Trajano do.* Cujus rei, ut Damascenus dicit in di- « cto sermone, *testis est Oriens omnis et Occidens.* » Reponit Aquinas, ad 5, « quòd *de facto Trajani* hoc modo potest « *probabiliter* æstimari, quòd precibus beati Gregorii ad « vitam fuerit revocatus; et ibi gratiam consecutus sit, per « quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens « immunitatem à pœnâ. Sicut etiam apparet in omnibus « illis, qui fuerunt miraculosè à mortuis suscitati; quorum « plures constat fuisse idololatras, et damnatos fuisse. De « omnibus enim similiter dici oportet quòd non erant in in- « ferno *finaliter* deputati; sed secundùm præsentem justi- « tiam propriorum meritorum; secundùm autem superiores « causas, quibus prævidebantur ad vitam revocandi, erat de « eis aliter disponendum. Vel dicendum, *secundum quos-* « *dam*, quòd anima Trajani *non fuit simpliciter a reatu* « *pœnæ absoluta;* sed ejus pœna fuit suspensa ad tempus, « scilicet usque ad diem judicii. Nec tamen oportet quòd « hoc fiat communiter *per suffragia*, quia alia sunt quæ lege « communi accidunt, et alia quæ singulariter ex privilegio « aliquibus conceduntur. » Historiam à Damasceno narratam spectat solutio prima; altera eidem aptatur historiæ, quam alii *quidam* referunt. Isti verò infra innotescent.

Pauca demùm, quæ ad rem hanc attinent, verba sunt sancti doctoris, quæst. 6 de Malo, art. 6, ad 8 : « Quamvis « Trajanus esset in loco reproborum, non tamen erat sim- « pliciter reprobatus; prædestinatum enim erat quòd pre- « cibus Gregorii salvaretur. » In argumento citatur *Damascenus in quodam sermone de Mortuis.*

II. Præfatam Trajani historiam Aquinas referens, fide nitebatur Joannis Damasceni, qui ætate illâ credebatur auctor Orationis de iis qui in fide dormierunt. Exstat ea græcè et latinè apud Michaelem Lequienum, tomo 1 Operum Damasceni. Hæc habentur num. 16 : « Gregorius Dialogus, se- « nioris Romæ episcopus...... cùm per stratam viam ali- « quando graderetur, deditâ operâ consistens, intensissi- « mas preces *pro Trajani delictorum condonatione* ad ani- « marum amantem Dominum fudit. Moxque hujusmodi vo- « cem divinitùs emissam audivit : *Preces tuas exaudivi, ac* « *Trajano ignosco : tu verò posthàc cave ne preces mihi pro* « *impiis offeras.* Quòdque hoc verum sit atque ab omni cri- « minatione alienum, totus Oriens Occidensque testatur. » Octavo seculo florebat Damascenus.

Orationem hanc ad severum examen vocat Leo Allatius in Diatribâ de Joanne Damasceno, quæ apud Lequienum inter Prolegomena primum locum tenet. *Hanc*, inquit ille num. 27, *omnes quotquot post Damascenum scripsêre, dummodò illius meminerint, Damasceno vindicant.* Scriptorum judicia et suspiciones affert; ac primus ille demùm liberè pronuntiat, orationem illam Damasceni non esse. Allatio suffragatus est Franciscus Combefisius in Auctario novo, tomo 2, annotatione postremâ ad Orationem historicam in festum restitutionis imaginum; qui tamen mentem mutavit (Lequieno adnotante in Admonitione in Damascenicam Orationem, de quâ agimus) quando in Bibliothecâ Patrum concionatoriâ Orationem illam latinè edidit, ac præfatione ornavit. Allatii sententiam propugnat laudatus Michael Lequienus tum in Admonitione citatâ, tum in Dissertatione Damascenicâ quintâ.

Satis mihi fuerit hoc loco animadvertere, ad imperitiam Thomæ Aquinatis referri non posse, si pro genuino Damasceni fœtu habuerit ille hoc opus; quod omnium ferè ad ætatem usque nostram judicium fuit. Veterem latinam Orationis translationem, quam sanctus Thomas adhibuit, reperire se nusquàm potuisse adnotat Lequienus. At in aliis Dissertationibus nostris Thomæ diligentiam jam ostendimus, ut opera Græcorum Patrum, quæ latinè translata fuerant, perquireret et consuleret; aut eadem ut novâ translatione à consodalibus latino donarentur, curaret.

Seculo nono Vitam sancti Gregorii Magni elucubravit Joannes, ex monacho Cassinensi diaconus Romanæ Ecclesiæ. Historicum Trajani factum refert libro 2, num. 44, quod *legerat*, ut ait, *penes Anglorum Ecclesias;* id est, in monumentis quæ in ecclesiis Anglorum servabantur. Quæ lato sermone narrat, paucis verbis excerpta hæc sunt : « Gregorius per forum Trajani procedens, judicii ejus, quo « viduam consolatus fuerat, recordatus, atque miratus « est.... ad sancti Petri basilicam cùm pervenisset, tamdiù « *super errore clementissimi principis deflevit*, quòusque « responsum sequenti nocte ceperit, *se pro Trajano fuisse* « *auditum; tantum pro nullo ulteriùs pagano preces effun-* « *deret.* » Factum istud in dubium vocat Joannes diaconus. Si quid autem veri insit, illud ita accipiendum adnotat, ut *Gregorii precibus non fuerit Trajani anima ab inferno liberata, et in paradiso reposita, sed ab inferni solummodò cruciatibus liberata; quod videlicet potest videri credibile*, etc. Hunc sine dubio locum Aquinati notum fuisse, patefacit responsio secunda, quam habet in 4, dist. 45, qu. 2, art. 2, ad 5 : *Vel dicendum, secundùm quosdam, quòd anima Trajani non fuit simpliciter à reatu pœnæ absoluta; sed ejus pœna fuit suspensa ad tempus.* Peritiam Thomæ jam vides.

Brevem aliam sancti Gregorii Vitam Bollandus edidit ad diem 12 martii, quam elucubratam ait ab auctore synchrono, sed anonymo. Liberatæ ab inferis animæ Trajani precibus Gregorii Magni refertur historia num. 27, eodem ferè modo quo eam posteà Joannes Diaconus narravit. Opus istud Paulo diacono, celebri Langobardorum Historiæ scriptori, qui seculo octavo provecto florebat, adjudicant ac vindicant Mabillonius, seculo I Benedictino, et inter vetera Analecta pag. 498, in editione Parisiensi in-folio, ac editor doctissimus operum sanctissimi pontificis, tomo 4, ubi nonnullæ solvuntur difficultates, quæ adversari videntur.

Dubium nihilominùs movet Lequienus in præfatione generali in novam operum Damasceni editionem, num. 20 : « Joannes diaconus, inquiens, nonnisi ex Anglorum et « Saxonum traditione perhibet sanctum pontificem dùm « publicè procederet, fusis ad Deum precibus impetrâsse « ut Trajani imperatoris anima ab inferni suppliciis eripe- « retur; adeòque *Joannis ætate*, nulla alia *Romæ* aut *apud* « *Italos* monumenta exstabant, quibus ea liberatio adstrue- « retur. Quocirca in dubium verti possit num *Vita altera* « *Gregorii brevior*, in quâ perinde liberati Trajani mentio « fit, Paulo diacono et monacho Cassinensi tribui debeat; « cùm certum sit Joannem diaconum adornatam à Paulo « Gregorii vitam præ manibus, dùm Historiam suam scri- « beret, habuisse et consuluisse. » Sine dubio Joannes diaconus adornatam à Paulo Vitam se consuluisse satis indicat libro 4, num. 99 : *Cujus* (Gregorii) *meritum*, inquiens, *quòusque mundi hujus orbita volvitur, ut cum Paulo viro disertissimo fatear, semper accipiet incrementum*, etc. At hæc eadem leguntur verba in Vitâ breviori de quâ agimus, in fine : *Cæterùm quamdiù mundi hujus orbita volvitur, ejus laudabile meritum semper accipit incrementum*, etc. Cur ergo Trajani liberationem, quæ in eâdem Vitâ legitur, memoret Joannes diaconus abs se descriptam *ex Anglorum monumentis?* Adnotaverim ego, Joannem, libro 2, à num. 33, agere *de Anglorum conversione;* et num. 41, *de Gregorii miraculis, quæ penes Anglorum Ecclesias vulgò legebantur.* Quidni Trajani factum inter ea miracula locum habuerit? illud ergo ex *Anglicanis monumentis*, ex quibus alia decerpebat, promere voluit Joannes, quod cæteroqui in Vitâ à Paulo adornatâ, eidemque Joanni notâ, exstabat.

Quidni etiam inter hæc Anglorum historica monumenta locum habeat Venerabilis Bedæ Vita sancti Gregorii Magni, quam Guillelmus Cave recenset inter ejusdem opera anecdota ex Bibliothecâ collegii Mertonensis? Ipse Joannes in præfatione memorat sancti Gregorii Acta vulgata jam esse *apud Saxones et apud Longobardos;* apud illos fortassè, quæ Beda elucubravit; apud istos, quæ Paulus diaconus composuerat. Operum sancti Gregorii editor Sammauræus adnotat in præfatione de triplici Vitâ sancti Gregorii, num. 13 : specimina quædam Vitæ quæ Bedæ tribuitur, et in collegio Mertonensi adservatur, curante Mabillonio, accepisse à Thomâ Gals, agnovisseque, Vitam illam eamdem esse cum breviori Pauli diaconi lucubratione. Hinc Joanni diacono perinde fuit monumenta Anglicana citare, ac ipsam Vitam Pauli diaconi inter ea monumenta repertam. Baronius ad annum 604, num. 30, duos tantum ejus Trajani historiæ, quos noverat, scriptores laudat, Joannem Damascenum et Joannem diaconum. Scriptores innotescunt, quorum fide nitebatur Trajani imperatoris liberatio ab inferni cruciatibus.

III. An verò admitti ea debeat, cum litteris mandata fuerit à viris laudis præconio dignissimis? An eamdem crediderit sanctus Thomas? Quæstionem primam dirimit Baronius loco citato, vulgatam historiam rejiciendo, tanquam fabellam excogitatam. Consentit Natalis Alexander, seculo 2 æræ christianæ, dissertatione 1, pluribus ostendens, factum quod narratur, apertissimis repugnare sancti Gregorii documentis, quæ in ejus operibus occurrunt. In eamdem sententiam concedit doctissimus Asceta Sammauræus, operum sanctissimi pontificis editor, tomo 4, in Vitâ abs se concinnatâ, libro 3, capite 10, à num. 5. Neque solùm pro

commentitiâ ipsam habent historiam, verùm etiam effugia explodunt, à Joanne diacono excogitata. Scriptores alios, numero plures et eruditione præstantes omitto, qui in eamdem fabellam insurrexerunt. Hæc verò adnotâsse, mea inter negotia erat.

IV. Ad sanctum Thomam quod attinet, vindicias primo loco in medium profero, quas agit Natalis Alexander loco citato : « Sanctus Thomas non asserit positivè Trajani liberationem ab inferis, precibus sancti Gregorii impetratam; « sed *suppositâ historiâ*, quam propter *putatitii Damasceni* « auctoritatem noluit rejicere; nec ipsi accuratiùs expendere licuit propter librorum penuriam iis temporibus; ea « respondit, quæ *probabilius* responderi poterant. Neque « enim solet sanctus Thomas facta historica expendere, « neque id sibi proposuit in Summâ et aliis operibus; sed « solùm quæstiones theologicas scholasticâ methodo pertractare. Unde cùm argumentis respondet, historico facto « innixis, ejus responsiones *hypotheticæ* sunt duntaxat, « non *absolutæ*. Nec postulat summa et angelica sancti « Thomæ eruditio, ut historias omnes ipsum scivisse existimemus; vel eas quæ passim suo tempore jactabantur ut « veræ, expendere potuisse absque libris quibus earum « probaretur veritas aut falsitas : vel examinare, ac discutere debuisse præter suum institutum, quo non *theticam*, « sed *scholasticam* theologiam tractabat, sed solùm ut « propugnemus, nihil melius aut solidius responderi potuisse, *suppositâ factorum veritate*, quàm quod ipse respondit. » Paria disserunt cæteri sancti Aquinatis vindices.

V. Validiores adhuc mihi videor vindicias agere posse. Historiam scilicet illam credidit nunquàm Aquinas; eamque, prout ferebatur, commentitiam existimabat. Ac primò meminit ejus inter objectiones duntaxat, quæ fieri ætate illâ contra theologicum dogma solebant; eâdem verò usus est nunquam, ut quam tradebat theologicam doctrinam, firmaret. Ipsius deinde historiæ, quæ objiciebatur, neque *veritatem supponit*, cùm solutiones adhibeat, quæ factum evertunt, prout ferebatur.

Damascenus et Joannes diaconus inquiunt, Gregorium *pro Trajani delictorum condonatione*, aut *super errore ejusdem*, exauditum fuisse; *datamque Trajano veniam*. Hæc non solùm non approbat, sed neque ut vera supponit Aquinas; imò tanquàm falsa explodit. Id unum præstat, ut si quid contigerit, quod cum sanâ doctrinâ consonum sit, dicendum foret : 1° *ad vitam revocatum fuisse* Trajanum, adeòque non ipsum *finaliter* damnatum fuisse; 2° in vitâ restitutum egisse delictorum pœnitentiam; 3° ad hæc singularia facta minimè requiri *Ecclesiæ suffragia*. Quis non videat, vulgatam historiam documentis Thomæ imminutam et eversam? Quomodo ergo eam crediderit?

An verò crediderit *suscitationem Trajani*, quam proponit? Minimè gentium. Ait enim : *Qui fortè..... suscitatus est.* Dubitationis particulam adhibet, ut illud unum indicet, quod in eâ historiâ admitti potuisset, si quid veri inesset eidem. Effugium addit Joannis diaconi, *animam Trajani*, adnotantis, *non dici ab inferno liberatam, sed à cruciatibus inferni duntaxat*. Sed hocce addit ille effugium, *secundùm quosdam*; suumque minimè facit. Neque præterea *absolutè* hanc ab inferni cruciatibus liberationem admittit; sed *ad tempus, scilicet usque ad diem judicii*, si quidem permittenda foret. Ita disserentem Thomam prudens quisque jam probè novit, diligentiùs vulgatam historiam expendisse, eamque prout ferebatur inficiatum esse.

CAPUT V. — *Panem azymum in eucharistico sacrificio, grassante Ebionæorum hæresi, intermissum fuisse in Ecclesiâ latinâ, refert alicubi sanctus Thomas cum ejus ævi scholasticis. Commentitiam historiam rejiciunt viri docti. Mabillonii de sancto Thomâ aliisque scholasticis prudens judicium. Commentum deprehendisse videtur Aquinas in Summâ Theologicâ. De nonnullis epistolis agitur, sub nomine Gregorii Magni ab eodem Aquinate citatis.*

I. In quarti Sententiarum libri distinctione 11, agit sanctus Thomas *de panis azymi et fermentati usu in sacrificio eucharistico*, juxta latinæ Ecclesiæ morem ac disciplinam. Ait verò qu. 2, art. 2, quæstione 2 : « Videtur esse diversitas inter *Græcos* et *Latinos*. Græci enim de *fermentato*, « Latini de *azymo* conficiunt. Causa autem hujusmodi diversitatis est, quia Dominus in azymo confecit, ut ex tribus Evangelistis habetur manifestè; et ita *in primitivâ* « *Ecclesiâ* apostoli celebrabant. Quem morem *Romana Ecclesia* ab apostolis, qui ipsam fundaverunt, accepit.....Sed « postea, ut *dicit Leo papa*, imminente *hæresi Ebionitarum*, « qui dicebant simul cum Evangelio legalia observanda, « sancti Patres, ne eis consentire viderentur, voluerunt *ad* « *tempus*, instinctu Spiritûs sancti, *ex fermentato* confici « sacramentum. Postea cessante illâ hæresi, *Ecclesia Romana* ad pristinum morem rediit; *Græci* autem servare « voluerunt morem ad tempus à Patribus introductum; « addentes non posse confici, nisi ex fermentato. » Ebionem, ejusque hæresim post excidium Jerosolymitanum emersisse, Baronius adnotat ad annum 74, num. 6. Annum verò *octavum Trajani*, et consulatum *Candidi* ac *Quadrati* statuit Chronicon Alexandrinum, id est, annum Christi 105.

Similia antea scripserat Alexander Alensis in Summâ, parte 4, qu. 33, art. 2, membro 3, juxta editionem anno 1482 Norimbergæ curatam; eademque leguntur apud sanctum Bonaventuram, dist. 11, parte 2, art. 2, qu. 1. His etiam in locis Leo papa in testem adducitur. Quo tempore ad pristinum morem redierit, si tamen rediit, Ecclesia Romana, indicare videntur Martinus Polonus in Chronico : *Hic* (Alexander I) *statuit ut vino aqua misceretur in missâ..., et ut oblatio fieret ex azymo.* Romanam Sedem tenuit ille ab anno 108 ad annum usque 116. Rem hanc ita enarrat Platina : *Oblationem quoque ex azymo*, inquiens, *non ex fermentato, ut antea, fieri mandavit....., ut Ebionæis hæreticis calumniandi occasio auferretur.* In causâ calumniæ Ebionæis ablatâ errâsse Platina videtur.

II. Hanc historiam, quam scholastici litteris mandârunt, ad examen vocat Natalis Alexander in Historiâ Ecclesiast. seculi 11 et 12, dissert. 11, art. 3, eamque rejiciendam jubet, utpote *summo veterum silentio falsitatis convictam, et absque ullâ probatione ab auctoribus laudatis assertam.* Scripserat etiam cardinalis Joannes Bona, libro 1 Rerum liturgicar., cap. 23, num. 5 : *Unde hæc prodierit historia, incertum est..... Eam sanctus Thomas tribuit Leoni papæ : sed quis fuerit iste Leo, non dicit..... Apud antiquos scriptores per mille annos nullum apparet vestigium.*

Primus non est Thomas qui Leonem papam in testem vocaverit. Primum hujus nominis intelligunt aliqui; hujus nominis nonum alii, sub quo cum Græcis habitæ fuerunt controversiæ. Nihil tamen simile in iis epistolis invenitur, quas Leo IX ad Michaelem Cerularium schismaticum scripsit; ac epistola non apparet ulla Leonis I, quæ simile quidpiam offerat.

III. An ergo historiolam cuderint scholastici? Judicium affero Joannis Mabillonii in dissertatione de Azymo et Fermentato, capite 5. Verba sunt in fine : « *Ætate veterum* « *scholasticorum* circumferebantur nescio quæ scripta, seu « decreta Leonis, et Alexandri, spuria certe, sed non« dùm notæ falsitatis; quibus adducti auctores superiores, « varias de azymo sententias tenuerunt. Forsan etiam qui « dixêre, *occasione hæresis Ebionicæ* cautum fuisse ut « cessaretur ab azymo, hùc inducti sunt auctoritate sancti « Epiphanii. Cùm enim apud Epiphanium, hæresi 30, legerent, Ebionæos erroris notatos, quòd mysteria offerrent *in* « *azymo et aqua solùm*, azymorum usum eâ occasione rejectum ab Ecclesiâ fuisse putaverunt. Et quia persuasum « habebant morem utendi azymo *apud Latinos* à Christi « exemplo descendisse, hanc demùm invenerunt conciliandæ difficultatis viam, ut azymum propter Ebionæos « ab Ecclesiâ rejectum, seu intermissum dicerent; postea « verò cessante hæresi prædictâ, restitutum. »

Æquissimum quis non videat Mabillonii judicium? Hinc verò colligitur, veterum conjecturas de vario panis azymi usu abiisse tandem in historiam utique falsam. Exemplum adest in Joanne Evangelistâ, quem non solùm nubere voluisse, sed in nuptiis Canæ Galileæ fuisse sponsum narrant. Ad Epiphanii verba quod attinet, nondùm sensus eorum apud eruditos compertus est. Consule laudatum Mabillonium loco citato, capite 10; Bonam, loco pariter citato; Martenium de antiquis Ecclesiæ Ritibus, libro 1, cap. 3, art. 7, num. 8; Natalem Alexandrum, loco superiùs memorato; Lequienum in Dissertatione Damascenicâ 5, num. 29. Colligi namque posse putant nonnulli, fermentatum panem ante Ebionæam hæresim in usu fuisse in Ecclesiâ latinâ; alii pro azymo pugnant.

IV. Sed hanc historiam, quam Thomas junior in Sententiarum Commentario recensuit post alios scholasticos, senior dereliquit in Summâ Theologicâ, limatiori extremæ vitæ ejus opere. Inquirit part. 3, q. 74, art. 4, *Utrùm hoc Sacramentum debeat confici ex pane azymo.* Dignissima sunt animadversione ejus verba : « Circa materiam hujus « sacramenti duo possunt considerari : scilicet *quid sit ne-* « *cessarium, et quid conveniens.* Necessarium quidem est, « ut sit *panis triticeus*, sine quo non perficitur sacramentum; non est autem de necessitate sacramenti quòd sit « *azymus vel fermentatus*, quia in unoquoque confici potest. *Conveniens* autem est ut unusquisque servet ritum « suæ Ecclesiæ in sacramenti celebratione. Super hoc autem sunt *diversæ Ecclesiarum consuetudines.* Dicit enim « beatus Gregorius in Registro : *Romana Ecclesia offert* « *azymos panes, propterea quòd Dominus sine ullâ com-* « *mixtione suscepit carnem; sed græcæ Ecclesiæ offerunt* « *fermentatum, pro eo quòd Verbum Patris indutum est* « *carne, sicut fermentum miscetur farinæ.....* Et tamen

« consuetudo *de pane azymo celebrandi*, melior est : primò « quidem propter institutionem Christi, etc. Habet tamen et « *consuetudo Græcorum* aliquam rationem, et *propter signi-* « *ficationem*, quam tangit Gregorius ; et in *detestationem* « *hæresis Nazaræorum*, qui legalia Evangelio miscebant. »

Locum utrumque compara et expende. Utrobique *latinæ* et *græcæ* Ecclesiæ mores varios variamque disciplinam exhibet ; ac utrobique causam diversitatis perquirit. Hanc repetit in Commentario ex illâ historiâ quæ ferebatur ; sed eam omninò præterit in Summâ. Addit verò litterales et mysticas rationes plures ; adductamque in Commentario nec verbulo indicat. Cur verò ? Prædictæ scilicet historiæ falsitatem deprehenderat. Hæc autem Thomæ peritia est. Nazaræis, quos memorat Aquinas, proprios Ebionitarum errores imputat Theodoretus. Dubius est Epiphanius num Christum cum Ebionitis purum esse hominem dicerent. Non alium eis nævum impingit Hieronymus, nisi quòd cùm crederent in Christum, legis tamen cæremonias tenebant. Consule Lequienum in notis ad Joannis Damasceni librum de Hæresibus. Ab his ergo ut maximè differrent Christiani orientales, et græci, *fermentato pane* usos esse ab initio, conjectura est sancti Thomæ.

V. Verba Gregorii, veluti ex Registro sumpta, affert ille. Eadem in aliis locis recitat : in Catenâ aureâ, cap. 26 Evangelii in Matthæum ; et in Opusculo contra errores Græcorum. Combefisius in Bibliothecâ concionatoriâ, in Passione Domini, ad hunc Gregorii locum, in Catenâ aureâ descriptum, adnotat in margine : *Nusquàm hæc occurrunt ; nec qui Latinorum azyma adversùs Græcos tutati sunt, unquàm produxerunt.*

Labitur vir doctus. Peritissimus Michael Lequienus in Dissertatione Damascenicâ 5, num. 41, nos docet, prædictum Gregorii testimonium legi paulò fusiùs in tractatu contra Græcos, qui habitus est Constantinopoli in ædibus fratrum Prædicatorum, anno 1252. Tractatum in lucem emisit Petrus Stevartius Ingolstadii anno 1616. Exstat etiam in Coloniensi et Lugdunensi Patrum Bibliothecâ, et in Henrici Canisii antiquis Lectionibus, tomo 4, in editione à Jacobo Basnagio curatâ. In eâ parte ubi agitur de sacramento Altaris, testimonium Gregorii affertur : « Audiant « Græci super hoc *beatum Gregorium in Dialogis* (imò lege « *Dialogum*, quo ipsum nomine Græci vocabant), quæ, et « qualia sacramento detrahentibus responderit *græco ser-* « *mone*, cum *in Græciâ translegatione fungeretur*. Dicit « enim : *Solet planè moveri quæstio*, *quòd in Ecclesiâ alii* « *fermentatum offerunt*, *alii panes azymos..... Unde fit ut* « *romana Ecclesia offerat azymos panes*, etc. (ut supra). « Hæc sunt verba Gregorii, quæ in *Vitâ ipsius græco ser-* « *mone* reperiuntur. »

Animadverte 1°, Verba illa frustra inquiri in Regesto Epistolarum ; 2° ab auctoribus hujusce tractatûs describi, veluti sumpta ex *Vitâ ejus græcè scriptâ* ; 3° eadem habuisse verba Gregorium, cùm *legatione fungeretur* Constantinopoli, in aliquo colloquio. Sanè Photius, cod. 252, excerpta refert Vitæ sancti hujus pontificis. An ergo ex illâ sumpta fuerint superiora verba ? Satis est, bonâ et optimâ fide egisse Aquinatem, Gregorii testimonium, quod ferebatur, adducentem ; tametsi indices quandoque mendosos sequatur. Jacobum Echardum consule, diligentissimè disserentem de prædicto tractatu, tomo 1, ad annum 1252, et Jacobum Basnagium in præfatione.

CAP. VI.—*Mendosus index Sylvestri pro Silverio romano pontifice expenditur. Itemque Anglorum episcopi pro episcopo Augustodunensi. Ac demùm Helenæ pro Irene imperatrice.*

I. Mendosi indices occurrunt aliqui in Summâ Theologicâ, quibus etiam historiæ veritas depravatur. Ad examen vocandi sunt. Ait Thomas 2-2, quæst. 108, art. 1, ad 4 : *Sylvester papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur* 23, *q*. 4. Nempe Gratiani decretum citatur, causâ 23, qu. 4, capite 30, *Guilisarius*, ut legitur. Quod utique caput Sylvestro tribuebatur in editionibus ante correctionem jussu Gregorii XIII adornatam ; in quâ *ex tribus vetustis exemplaribus* repositum est nomen Silverii, ad universæ Ecclesiæ pontificatum anno 536 evecti. Hujusce romani pontificis tempora satis indicat nomen *Guilisarii*, capitis illius initium, qui et *Vilisarius* et *Belisarius Patricius*, videlicet qui Justiniano imperatori inserviebat, agebatque contra Gothos in Italiâ.

Caput illud, quod incipit *Guilisarius*, desumptum est ex Epistolâ, sub nomine Silverii papæ ad Amatorem episcopum vulgatâ. In eâ legitur, in exilium Silverium missum fuisse, eique suffectum in Sedem romanam Vigilium ; quod utique verum. Additur, latam in Vigilium et Belisarium, aliosque complices excommunicationis sententiam ; quod etiam anathema latum in aliâ legitur Silverii Epistolâ ad Vigilium. Tum verò ejusmodi epistolas commentitias esse, tum etiam commentitiam, quæ lata dicitur in Vigilium sententia anathematis, Baronius docet ad annum 539, num. 5, et Pagius ad eumdem annum, num. 3. Consentiunt cæteri viri docti. Hinc duplex cubat error in citato ab Aquinate loco : primus, qui consistit in mendoso indice ; alter, quo fabulosa historia proditur.

Ad primum quod attinet errorem, inquiri meritò potest an Sylvestrum scripserit Thomas, an potiùs amanuensibus tribui mendum debeat ? Constat utique Gratiani Decreti, ex quo sententiam prompsit Aquinas, editiones plures ac etiam codices manuscriptos habuisse Sylvestrum ; sed vetusta quoque exstitisse manuscripta exemplaria, in quibus legitur *Silverius*, ut fidem faciunt peritissimi sub Gregorio XIII ejusdem Decreti editores. Quidni ergo potuerint præstò esse Aquinati codices bonæ notæ, in quibus legeret *Silverium*, non *Sylvestrum*, et illum exscriberet, non istum ? Facillimum quoque fuit, ut *Silverii* nomen, notis compendiariis exaratum, commutaverint in *Sylvestrum*, oscitantes aut imperiti librarii, sicuti in Decreto, ita in sancto Thomâ. Verisimillimæ sunt conjecturæ. Summæ Theologicæ codicem manuscriptum servat in Tabulario insigne Brixiense canonicorum capitulum, in quo scriptum legitur *Sylur pp*, quæ nota compendiaria cur non potiùs *Silverium* indicet, quàm *Sylvestrum* ? Codicem diligentissimè contulit clarissimus Carolus Doneda, curante humanissimo viro Hieronymo Verdura, Neriani oratorii alumno dignissimo.

Utut verò sese res habeat de voce, historiam certè Aquinas inducit, quam habent pro commentitiâ viri doctissimi. Hâc de re instituere examen non vacat. At mirum non fuerit fabulam deprehendi potuisse, post tot secula ; post agnitam scilicet convictamque decretalium Epistolarum suppositionem, quam Thomæ ætate olfecerat nemo ; et postquàm Silverii et Vigilii acta severo discuti potuerunt examine veterum monumentorum luce præfulgente, quæ Thomæ ætate ignota erant. Verùm enim verò solidissimam profert doctrinam Aquinas, quam ex illis Silverii actis aliisque exemplis confirmat ille ac illustrat.

II. Mendosus alius occurrit index 2-2, quæst. 189, art. 1, num. 3 : *Sed sicut Gregorius scribit Anglorum episcopo, ut habetur in Decretis, dist.* 48, *ordinatè ad ordines accedendum est*, etc. Hæc sine dubio Gregorii verba reperiuntur in epistolâ 111 libri 7, indict. 2, juxta romanam editionem, seu in epistolâ 106 libri 9 apud Ascetam Sammauræum editorem. In editione romanâ inscribitur Epistola : *Syagrio, Ætherio, Vigilio et Desiderio episcopis Galliarum;* in Parisiensi sedium nomina efferuntur : *Syagrio Augustodunensi*, *Ætherio Lugdunensi*, etc.

Verba illa sumpsit Aquinas ex Decreto Gratiani, in quo index prædictus diversimodè expressus legitur in codicibus ac editionibus. Apud Turrecrematam, in editione quam Justus Fontaninus, archiepiscopus Ancyranus, anno 1726 curavit Romæ, hæc solùm habentur : *B. Gregorius scribit dicens* : Gregoriana correcta editio sic habet : *Beatus Gregorius scribit Syagrio episcopo et aliis episcopis.* Codices legere Thomas potuit, ubi scriptum esset : *B. Gregorius Aug. episcopo ;* eodemque modo indicem transcripserit. At notam illam *Aug.* legerint alii, et scripserint *Ang.*, adeòque expresserint, *Anglorum episcopo*, cùm legendum foret : *Augustodunensi episcopo*, id est, *Syagrio*, qui primus in Epistolæ Gregorianæ titulo apparet ; illum demùm *Anglorum episcopum* intellexerint *Augustinum* notissimum, *ad Anglos* convertendos missum a sanctissimo Gregorio pontifice.

Ita conjecturas cudere licebat. Brixiensis memoratus codex lectionem aliam habet, animadversione dignissimam. In eo non legitur, *Anglorum Epo*, sed *Magio Epo.* Deforme nomen est, quod genuinum, ab Aquinate sine dubio lectum scriptumque, indicat *Syagrii episcopi.* Codicis vetustas colligitur ex titulo *fratris Thomæ*, nondùm scilicet sacrâ donati apotheosi : *Explicit Summa secunda secundæ partis fratris Thomæ de Aquino Ord. fratrum Prædicatorum.* Accedunt verba : *Et est Dni Jacobi de Actis de Mutina cappellani Dni PP. et ejus sacri palacii caus. auditoris.* Apud Unghellum in episcopis Brixiensibus vocatur *Jacobus de Astis.* Correctio in margine prostat, *de Actis*, quam codex noster confirmat. Sub Joanne papâ XXII munere fungebatur auditoris causarum sacri palatii; allectusque fuit in sedem Brixiensem anno 1335, à Benedicto papâ XII. Laudatum Unghellum consule.

III. Mendum enorme præferunt Summæ Theologicæ editiones plures 2-2, qu. 2, art. 7, ad 3. Verba sunt : « Invenitur etiam in *historiis Romanorum*, quòd tempore *Constantini Augusti*, *et Helenæ matris ejus*, inventum fuit quoddam sepulcrum, in quo jacebat homo, auream laminam habens in pectore, in quâ scriptum erat : *Christus nascetur ex virgine, et ego credo in eum. O sol, sub Helenæ et Constantini temporibus iterum me videbis.* » Ita legitur in Romanâ sub Pio 5 editione, et *Venetâ* Dominici Nicolini anno 1593, et Antuerpiensi (seu potiùs Coloniensi) Cosmæ Morelles anno 1612, et in aliis ejusdem Summæ

editionibus seorsim curatis. Enormis cubat error in nomine *Helenæ*, quem detersum video, correctumque in Parisiensi editione apud Sebastianum et Gabrielem Cramoisy anno 1652, nomine *Irenis* substituto.

Factum refert Baronius ad annum 780, num. 8, ex Theophane, græco scriptore, in Chronographiâ, quæ locum habet in Historiâ Byzantinâ, pag. 384, in editione Regiâ Parisiensi, et pag. 305, in Venetâ. *Irene* mater erat *Constantini*, qui *Leonis IV* imperatoris filius erat. Eadem inter Latinos narrat historiam *Sigebertus Hemblacensis*, qui suam Chronographiam ad annum usque 1112 perduxit. Verba sunt ad annum 782 : *Constantinopoli quidam laminam auream invenit*, etc. Id evenisse Theophanes adnotat, *ad longos Thraciæ muros*. Eadem occurrit narratio ex Sigeberto sumpta apud Vincentium Bellovacensem, qui sancto Thomæ æqualis fuit in Speculo historiali, libro 24, cap. 172, et apud Martinum Polonum in Chronico, quod in annum 1278 perducitur. Præter edita ejusdem Chronici exemplaria, codices duos manuscriptos consulere licuit, qui *Constantinum* et *Irenem* habent. Historiam denique refert Ptolomæus Lucensis, sancti Thomæ Aquinatis discipulus, fidissimusque socius ejus, in Historiâ Eccl., libro 14, cap. 27. Testem citat Richardum. Hunc Muratorius in præfatione ad opus Ptolomæi vocat *monacum Cluniacensem*; ejusque Historiam pollicetur se luci publicæ daturum. Fidem suam liberavit tomo 4, inter Antiquitates Italiæ medii ævi, ubi ejusdem Richardi Chronicon exstat typis editum, non integrum ab exordio mundi, sed quod reliquum est ab imperio Caroli Magni ad annum usque 1162.

Historias Romanorum citat sanctus Thomas, fortassè Sigeberti Hemblacensis Chronographiam, aut Richardi Chronicon ab ipso etiam Ptolomæo Lucensi defloratum. Quidni etiam legerit Vincentium Bellovacensem, qui anno circiter 1264 vitâ mortali migravit? Itemque Martinum Polonum. In his *Irene mater Constantini* legitur, non Helena; illud ergo nomen, non istud legebat, scribebatque sanctus Thomas. Apud Vincentium et Ptolomæum imperatricis nomen hoc modo scriptum occurrit, *Hyrenne*. Conjici fortassè potest, ex eâ litterâ initiali H occasionem sumpsisse imperitos et oscitantes librarios, ut legerent scriptoque mandarent *Helenam*, nomen utique *Irene* notius.

Conjecturis opus non est. *Irenem* scripsisse Thomam, codices manuscripti evincunt. Mihi duo præstò fuerunt. Alter est num. 117 in Venetâ Sancti Marci bibliothecâ, stemmate cardinalis Bessarionis ornatus; ubi *Hyrene* legitur. Codex alter est Brixiensis, quem superiùs memoravimus, nomen *Irenes* habens, ut datis ad me litteris admonuit laudatus Hieronymus Verdura. Similes alios exstare codices in bibliothecis nullus dubito.

CAPUT VII. — *Veterum hæreticorum nomina, quæ deformata leguntur in aliquibus sancti Thomæ operibus, emendantur. Menda sunt, quæ causam habent librariorum imperitiam. Codex manuscriptus expensus.*

1. Hæreses quæ in Ecclesiâ christianâ ortum habuêre, recenset sanctus Thomas penes omnes in suis operibus, ac recitit. Auctorum, qui eas invexerunt, adeò corrupta alicubi occurrunt nomina, ut mirum sit plures pluresque curari editiones potuisse, quin ulla cura fuerit de mendis, quæ sanè enormia sunt, emendandis. Inter Dissertationes nostras, quæ numerantur triginta, ac simul junctæ Venetiis prodierunt anno 1750 apud Joan. Baptistam Pasquali, de ejuscemodi sphalmatis, quibus opusculum de Articulis fidei et Sacramentis conspurcatum est, egimus in dissertatione 8, cap. 2. Argumentum istud eo pertractandum consilio assumo, quo sancti Thomæ opera in posterum expurgata edi possint, ac menda illa non Aquinati, sed librariis tribui debere, certissimè innotescat.

In opusculo quod juxta veterem ordinem numeratur quintum in romanâ sub Pio V editione, agit Aquinas de Articulis fidei et Sacramentis Ecclesiæ. Hæreses refellit orthodoxæ doctrinæ adversas, earumque auctores recenset. In nominibus fœda irrepsisse sphalmata annotavimus, quæ in Parisiensi opusculorum editione anno 1656 detersa fuerunt studio et curâ Petri Pelican, patriâ et professione Carnutensis, ordinis Prædicatorum. Novas addere curas nostras liceat.

In expositione primi articuli de essentiæ divinæ unitate, tertius numeratur error *Atropomonitarum, ponentium unum Deum; sed dicentium eum corporeum, et ad modum humani corporis formatum*. Monstrosam rejice vocem, ac repone, *Anthropomorphitarum*. Genuinum nomen habet Aquinas 2-2, qu. 188, art. 5: « In Collationibus Patrum (collatio est 10, cap. 4) legitur quòd abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem *Anthropomorphitarum*; id est, eorum qui Deum habere humanam formam arbitrabantur. » Idem nomen legitur in Indice universali in omnia opera divi Thomæ de Aquino, quem concinnavit Petrus Bergomensis. Opus in lucem prodiit Bononiæ anno 1475, Basileæ 1478, Venetiis 1497, Romæ 1555, et iterùm 1570, quâ utor editione.

Contra quartum articulum, qui *pertinet ad effectum gratiæ, per quam vivificatur Ecclesia à Deo*, excogitatas refert hæreses plures Aquinas : « Alii verò, inquiens, qui *Passalonitæ* dicuntur, in tantum silentio student, ut naribus et labiis digitum apponant. *Passalos* enim græcè dicitur *palus*; et *ranchos*, nasus. » Legendum Pelicanus jubet, ῥύγχος, *rynchos*; itemque πάτταλος, *pattalos*, ac demùm, παττα-λορυγχῖται, *Pattalorynchitæ*. Primæ vocis recta emendatio est; quæ sequuntur correctiones duæ, superfluæ sunt. Lexica namque et græci scriptores utrumque habent juxta variam dialectum, *pattalos*, et *passalos*, *Pattalorynchitæ* et *Passalorynchitæ*. Sanctus Augustinus, hæresi 63, sic ait : « *Passalorynchitæ* in tantum silentio student, ut naribus et labiis suis digitum apponant, ne vel ipsam taciturnitatem voce præripiant, quando tacendum esse sibi arbitrantur: πάσσαλος enim græcè dicitur *palus*, et ῥύγχος *nasus*. Cur autem per *palum* digitum significare maluerint, à quibus hoc nomen compositum, nescio; cùm græcè et dicatur *digitus*, δάκτυλος, et possint utique *Dactylorynchitæ* multò evidentiùs nuncupari. » In Augustino legebat Aquinas, *rynchos*; imperiti librarii expresserunt *ranchos*. Fuerit etiam typorum mendum.

Ibidem decimus error est *Ariscianistarum* (et in aliis editonibus *Priscianistarum*), *et etiam Mathematicorum dicentium homines fatalibus stellis obligatos*. Mendum utrumque corrige, quod irrepsit pro vero nomine *Priscillianistarum*, quos *in Hispaniâ*, ait Augustinus, hæresi 70, *Priscillianus instituit*. Cur etiam *Mathematici* dicti fuerint, docet ibidem sanctus Pater : « Adstruunt etiam, inquiens, fatalibus stellis homines colligatos, ipsumque corpus nostrum secundùm duodecim signa cœli esse compositum; sicut hi, qui *Mathematici* vulgò appellantur, constituentes in capite Arietem, Taurum in cervice,» etc. Ex hoc fonte sua hauriebat sanctus Thomas. Germanum nomen occurrit libro 3 contra gentes, capite 83, num. 25 : *Priscillianistæ hujusmodi erroris etiam rei fuerunt, ut dicitur in* (Augustini) *libro de Hæresibus*. Ita scilicet in editione romanâ sub Pio V, et Venetâ Dominici Nicolini anno 1593. In indice Petri Bergomatis 5 *hæreses*, num. 96, dicuntur *Priscianistæ*; quod est indicio, aut imperitis librariis, aut oscitantibus typothetis tribui mendum debere. Præ manibus habeo Venetam Summæ Theologicæ editionem anni 1501, in quâ *Priscilianistæ*, non geminatâ litterâ L, occurrunt.

Eodem in loco duodecimus numeratur error, quo implicati referuntur *Texerarecochitæ, id est, Quartodecimani, qui dicunt quartâ decimâ lunâ Pascha esse celebrandum, quocumque die septimanæ occurreret*. Quis vocabulum ferat otiosum, barbarum, deformatumque? Hæretici appellari debent *Tessarescædecatitæ*, Τεσσαρεσκαιδεκατῖται, id est, *Quartodecimani*. Vide Epiphanium, hæresi 50, ad Augustinum, hæresi 29. Voces hujusmodi compendiariis fortassè notis exaratas minùs rectè tum legere, tum transcribere potuerunt minùs periti librarii. In Catalogo hæreticorum, quem concinnavit Bernardus Lutzenburgius, edito Coloniæ anno 1537, cum mendo bis legitur vox illa, *Tesseradecatitæ*, et *Tesseresdecaticæ*. Mendosa propriè non est vox, *Quartodecimani*; sed *Quartodecimanos* Thomam scripsisse, nullus dubitaverim.

Parte 2, de Sacramentis Ecclesiæ, inter errores catholicæ fidei dissonos primus recensetur *Solentinorum, qui baptismum in aquâ non recipiunt, sed solùm baptismum spiritualem*. Absonam vocem spongiâ dele. Hæretici dicendi sunt *Seleuciani*, seu *Hermiani*, ut ait Augustinus hæresi 59, *ab auctoribus Seleuco, vel Hermiâ, qui elementorum materiam, de quâ factus est mundus, non à Deo factam dicunt, sed Deo coæternam.... Baptismum in aquâ non accipiunt.*

Adversùs augustissim. Eucharistiæ sacramentum secundus error est *Arrodinicarum, qui offerunt in sacramento hoc panem et caseum*. Nomen esse *Artotyritarum*, docent Epiphanius, hæresi 49, et Augustinus, hæresi 28. Ita verò errantes homines vocatos adnotat Epiphanius num. 2, *quòd ad celebranda mysteria sua* ἄρτον, *arton* (panem) καὶ τύρον, *tyron* (caseum) *adhibent*. In Summâ Theologicâ, 3 part. qu. 74, art. 1, vox est *Artotyritarum*; eamdemque ex opusculo quod emaculamus, citat Petrus Bergomas in indice generali, 5 *hæresis*, num. 55.

Ibidem sequitur tertius error « Cataphrygum, seu Pre-« putiatorum, qui de sanguine infantis, quem de toto ejus « corpore minutis punctorum vulneribus extorquent, quasi « Eucharistiam suam conficere perhibentur, immiscentes « eum farinæ, panemque inde facientes. » Infame et crudele facinus tribuit Augustinus de Hæresibus num. 26, hæreticis quos vocat *Cataphryges*; et num. 27, hæreticis quos vocat *Pepuzianos*. Hinc verò corrupta vox *Preputiatorum*. At oppido Pepuza in Phrygiâ, quem locum præcipuè venera-

bantur, dictos *Pepuzianos*, admonet Epiphanius hæresi 48, num. 14. Impia sacra prædicta, quæ ipsi peragebant, refert etiam Damascenus de Hæresibus, num. 49. Augustinum legebat, exscribebatque sanctus Thomas; cum eoque affert Cataphryges et Pepuzianos, 3 part., qu. citatâ 74, art. 1. Idem nomen in Opusculo, quo de agimus, legebat Petrus Bergomas, ut ejus Index fidem facit.

Idem recurrit mendum in expositione sexti erroris « Prepatiatorum, qui tantùm dant mulieribus principatum, ut « sacerdotio quoque apud eos honorentur. » Corrige et lege, *Pepuzianorum*. His recensitum errorem tribuunt Augustinus loco citato, et Epiphanius hæresi 48, num. 2, et Damascenus loco jam indicato.

« Contra hoc sacramentum extremæ unctionis (verba « sunt sancti Thomæ juxta vulgatas editiones) est error « Eraconitarum, qui feruntur, suos morientes novo modo « quasi redimere per oleum, et balsamum, et aquam, et « invocationibus, quas hebraicis verbis dicunt super capita « eorum. » Eadem jam scripserat Augustinus num. 16, ubi verò nomine *Heracleotæ* appellantur ab Heracleone. Consule etiam Epiphanium, hæresi 36, num. 2, et Damascenum, num. 36.

Contra sacramentum ordinis error exponitur « Arrii, qui « dicebat presbyterum ab episcopo non debere discerni. » Legendum sine dubio *Aerii*. Apud Augustinum, num. 53, legimus : « Aerianos ab Aerio (dictos), qui cùm esset pre- « sbyter, doluisse fertur quòd episcopus non potuit ordi- « nari.... Dicebat enim presbyterum ab episcopo nullâ dif- « ferentiâ debere discerni. » Hæc verba legebat Thomas. Consule Epiphanium hæresi 75, ubi sectæ auctor græcè, scribitur Ἀέριος, latinè scilicet *Aerius*, solutis duabus primis vocalibus, non verò dyphthongi nexu colligatis. Vitiatum nomen occurrit etiam in Summâ Theologicâ, 2-2, qu. 184, art. 6, ad 1 : « Augustinus in libro de Hæresibus dicit quòd « Arriani dicebant presbyterum ab episcopo nullâ differen- « tiâ debere discerni. » At in Augustino legebat Aquinas *Aerianos*, non *Arrianos*. Quid, quòd in Venetâ apud Junctas editione anni 1588, legimus *Africanos*. Jam disce ejusmodi sphalmatum auctores dici debere librarios et typothetas. Bernardus Tutzenburgius annotat in Catalogo hæreticorum, *Aerianos* dici, et *Erianos*. Indicat nimirùm posterior vox ista duas primas vocales ab imperitis instar dyphthongi acceptas fuisse ; unde aliquæ etiam editiones præstant *Ærianos*. Mirum est tot in Summæ Theologicæ editionibus, quas curârunt viri docti, intactum reperiri mendum ; quod primus, ut puto, detersit Joannes Nicolaius. Miratio augetur ex eo quòd ipsi editores margini apposuerint *libri de Hæresibus* ab Augustino elucubrati, quem citat Aquinas, *caput* 53, in quo *Aeriani* leguntur, non *Arriani*. Ait ibidem Augustinus, *Aerium in Arianorum hæresim lapsum esse*, ac propria quoque cudisse dogmata. Ait etiam Epiphanius, hæresi 75, num. 1, *Aerium istum fuisse sectâ penitus Arianum*. Hinc fortassè suspicio locum habeat, doctos Theologicæ Summæ editores mutare vocem *Arianorum* noluisse, propterea quòd *Aeriani*, qui presbyterum non discernebant ab episcopo, erant etiam sectâ *Ariani*. Hoc sensu vox *Arianorum* utcumque sustineri potest ; at vox *Arii*, aut *Arrii*, cui prædictus error in Opusculo tribuitur, ratione vindicari nullâ potest.

2. Jam patet verò Opusculi menda non Aquinati, sed librariis, ac etiam typothetis tribui debere. Argumentum sequitur peremptorium ex collatione codicis manuscripti, in quo vel indicata sphalmata non exstant, vel si menda sint, eo modo scripta inveniuntur, ut veram indicent lectionem, ac librarii culpam sine dubio prodant. Vetustum chartaceum parvum codicem manuscriptum servat Veneta nostra sanctorum Joannis et Pauli bibliotheca, in quo nonnulla continentur sancti Thomæ opuscula, aliorum opusculis immixta. Codicem ministravit humanissimus Dominicus Maria Berardellus, bibliothecæ præfectus. Ipsum ambo ad examen vocavimus, ac diligenter contulimus ; licuitque deprehendere codicis ejusdem fide corrigi nonnulla quæ in editiones irrepserunt, menda posse ; eademque demùm ad imperitiam librariorum sine dubio pertinere.

Deformi *Atropomonsitarum* vocabulo codex caret. Primâ manu scriptum erat, *Antropomonsitarum, aliàs Antropomorphitarum* ; at superinducto calamo vox prior exarata legitur hoc modo, *Antroporphetarum*. Nemo non videt in codice qui exscribebatur, compendio quodam verum nomen *Anthropomorphitarum* scriptum fuisse ; notamque compendiariam non intelligentes, voces deformes exarâsse librarios ; genuinum nomen codicis nostri librario notum erat, unde scripsit, *alias Antropomorphitarum*.

Passalonitæ, qui in editionibus occurrunt, in codice vocantur *Passalorinche* ; sine dubio, *Passalorynchitæ*. Editiones habent, *ranchos, nasus* ; habet codex *rincvos* (*rynchos*) *nasus* ; uti rectè post Augustinum scripserat Aquinas. At verò in hoc articulo quarto alia sunt librarii menda : scilicet *Therinthi* pro *Cerintho*, et *Credonis* pro *Cerdone*. Aliquæ editiones præstant *Cendonem*.

Pro voce *Ariscianistarum*, seu *Priscianistarum* legimus in codice nomen *Pisillianistarum*, quod utique nomen est *Priscillianistarum*. Sequitur autem enormius in eodem codice, quàm in editionibus, mendum in hæreticis, qui scribuntur *Texerathobitæ*, id est, *quarta decimi anni*. Certum fit compertumque ejusmodi sphalmata ad imperitos librarios pertinere.

Solentiani, id est, *Seleuciani* prætermissi sunt in codice, in quo sic legimus : *Primus* (error) *quidem eorum est, qui baptismum in aquâ non recipiunt*. Pro mendosâ voce *Arrodinicarum* legitur alia mendosa *Artodinicarum*. Primæ litteræ genuinum nomen *Artoryricarum*.

Editiones bis habent *Perputiatos* hæreticos, *Cataphrygibus* junctos. Codex primo loco *Treputianos* offert : loco altero *Pepulianos*, id est, *Pepuzianos*, quæ germana vox est. Alia sunt in codice sphalmata ibidem. *Aquinorum* pro *Aquariis*, et *Oppitarum* pro *Ophitis*. Errant denique editiones in voce *Eraconitarum* ; sed habet codex *Eraclonitas*, id est, *Heracleonitas*. Uti verò in editionibus, ita in codice legitur *error Arrii*, qui ad *Aerium* pertinet. Jam verò demonstratum puto, menda ejuscemodi, ex calamo peritissimi Thomæ excidisse nunquàm ; eademque aut imperitis, aut oscitantibus librariis, ac etiam typothetis imputari debere. De imperitiâ Thomæ suspicari imperitissimum et insanissimum foret.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC QUARTO VOLUMINE CONTINENTUR.

SUMMÆ THEOLOGICÆ TERTIA PARS. 9-10
PROLOGUS. *Ibid.*
QUÆSTIO PRIMA. — De convenientiâ incarnationis Christi. *Ibid.*
Art. I. Utrùm conveniens fuerit Deum incarnari. *Ibid.*
2. Utrùm fuerit necessarium ad reparationem humani generis. 11
3. Utrùm, si non fuisset peccatum, Deus fuisset incarnatus. 14
4. Utrùm principaliùs sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quàm actuale. 16
5. Utrùm conveniens fuerit Deum incarnari in principio mundi. 18
6. Utrùm ejus incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi. 20
QUÆST. II. — De modo unionis Verbi incarnati quoad ipsam unionem. 22
Art. 1. Utrùm unio Verbi incarnati sit facta in naturâ. *Ibid.*
2. Utrùm sit facta in personâ. 25
3. Utrùm sit facta in supposito vel hypostasi. 27
4. Utrùm persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita. 30
5. Utrùm sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo. *Ibid.*
6. Utrùm natura humana fuerit unita Verbo accidentaliter. 32
7. Utrùm ipsa unio sit aliquid creatum. 35
8. Utrùm sit idem quod assumptio. 36
9. Utrùm sit maxima unionum quæ creaturis conveniunt. 38
10. Utrùm unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam. 39
11. Utrùm eam aliqua merita præcesserint. 40
12. Utrùm gratia fuerit homini Christo naturalis. 42
QUÆST. III. — De modo unionis ex parte personæ assumentis. 43

Art. 1. Utrùm assumere conveniat personæ divinæ. *Ibid.*
2. Utrùm conveniat divinæ naturæ. 45
3. Utrùm natura possit assumere, abstractâ personalitate. 46
4. Utrùm una persona possit assumere sine aliâ. 47
5. Utrùm quælibet persona possit assumere. 48
6. Utrùm plures personæ possint assumere unam naturam numero. 49
7. Utrùm una persona possit assumere unam naturam numero. 51
8. Utrùm magis fuerit conveniens de personæ Filii, quòd assumpserit humanam naturam, quàm de aliâ personâ divinâ. 53
Quæst. IV. — De modo unionis ex parte naturæ humanæ assumptæ. 55
Art. 1. Utrùm humana natura fuerit magis assumptibilis à Filio Dei quàm alia natura. *Ibid.*
2. Utrùm assumpserit personam. 57
3. Utrùm assumpserit hominem. 58
4. Utrùm fuisset conveniens quòd assumpsisset humanam naturam separatam à singularibus. 59
5. Utrùm fuisset conveniens quòd assumpsisset humanam naturam in omnibus ejus singularibus. 61
6. Utrùm fuisset conveniens quòd assumpsisset humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adæ progenito. 62
Quæst. V. — De modo unionis ex parte partium humanæ naturæ. 63
Art. 1. Utrùm Filius debuerit assumere verum corpus. *Ibid.*
2. Utrùm debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem. 65
3. Utrùm assumpserit animam. 66
4. Utrùm assumere debuerit intellectum. 69
Quæst. VI. — De modo assumptionis quantùm ad ordinem. 70
Art. 1. Utrùm Filius Dei assumpserit carnem, mediante animâ. 71
2. Utrùm assumpserit animam, mediante spiritu sive mente. 72
3. Utrùm anima fuerit priùs assumpta quàm caro. 73
4. Utrùm caro fuerit priùs assumpta quàm animæ unita. 75
5. Utrùm tota natura humana sit assumpta, mediantibus partibus. 76
6. Utrùm Filius Dei assumpserit humanam naturam, mediante gratiâ. 77
Quæst. VII. — De coassumptis à Filio Dei in humanâ naturâ pertinentibus ad perfectionem, et primò de gratiâ Christi, prout est singularis homo. 79
Art. 1. Utrùm in animâ Christi sit aliqua gratia habitualis. *Ibid.*
2. Utrùm in Christo fuerint virtutes. 81
3. Utrùm in Christo fuerit fides. 82
4. Utrùm in Christo fuerit spes. 83
5. Utrùm in Christo fuerint dona. 84
6. Utrùm in Christo fuerit donum timoris. 85
7. Utrùm in Christo fuerint gratiæ gratis datæ. 86
8. Utrùm in Christo fuerit prophetia. 88
9. Utrùm in Christo sit plenitudo gratiæ. 89
10. Utrùm talis plenitudo sit propria Christi. 91
11. Utrùm gratia Christi sit infinita. 92
12. Utrùm gratia Christi potuerit augeri. 94
13. Qualiter hæc gratia se habeat ad unionem, an scilicet subsequatur vel præcedat. 95
Quæst. VIII. — De gratiâ Christi, secundùm quòd est caput Ecclesiæ. 97
Art. 1. Utrùm Christus sit caput Ecclesiæ *Ibid.*
2. Utrùm sit caput omnium quantùm ad corpus, vel solùm quantùm ad animam. 99
3. Utrùm sit caput omnium hominum. 100
4. Utrùm sit caput angelorum. 102
5. Utrùm gratia, secundùm quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratiâ habituali, secundùm quam est quidam homo singularis. 103
6. Utrùm esse caput Ecclesiæ sit proprium Christi. 105
7. Utrùm diabolus sit caput omnium malorum. 105
8. Utrùm antichristus possit etiam dici caput malorum. 107
Quæst. IX. — De coassumptis à Filio Dei in naturâ humanâ pertinentibus ad perfectionem, scilicet de scientiâ Christi in communi. 108
Art. 1. Utrùm Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam. 109
2. Utrùm habuerit scientiam, quam habent beati vel comprehensores. 110
3. Utrùm habuerit scientiam inditam vel infusam. 111
4. Utrùm habuerit aliquam scientiam acquisitam. 113
Quæst. X. — De scientiâ beatâ quæ pertinet ad animam Christi. 115
Art. 1. Utrùm anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam. 115
2. Utrùm cognoverit omnia in Verbo. 116
3. Utrùm anima in Verbo cognoverit infinita. 119
4. Utrùm videat Verbum sive divinam essentiam clariùs quâlibet aliâ creaturâ. 121
Quæst. XI. — De scientiâ inditâ vel infusâ animæ Christi. 122
Art. 1. Utrùm secundùm hanc scientiam Christus sciat omnia. 123
2. Utrùm hâc scientiâ uti potuerit non convertendo se ad phantasmata. 124
3. Utrùm hæc scientia fuerit collativa. 126
4. Utrùm hæc scientia in Christo fuerit minor scientiâ angelorum. 127
5. Utrùm fuerit scientia habitualis. *Ibid.*
6. Utrùm fuerit distincta per diversos habitus. 129
Quæst. XII. — De scientiâ animæ Christi acquisitâ vel experimentali. 130
Art. 1. Utrùm secundùm hanc scientiam cognoverit omnia. *Ibid.*
2. Utrùm in hâc scientiâ profecerit. 131
3. Utrùm aliquid ab homine didicerit. 133
4. Utrùm Christus aliquid acceperit ab angelis. 134
Quæst. XIII. — De potentiâ animæ Christi. 135
Art. 1. Utrùm habuerit omnipotentiam simpliciter. *Ibid.*
2. Utrùm habuerit omnipotentiam respectu corporalium creaturarum. 137
3. Utrùm habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. 139
4. Utrùm habuerit omnipotentiam respectu propriæ suæ voluntatis. 141
Quæst. XIV. — De defectibus, quos Christus in humanâ naturâ assumpsit quantùm ad corpus. 142
Art. 1. Utrùm Filius Dei assumere debuerit in humanâ naturâ corporis defectus. *Ibid.*
2. Utrùm assumpserit necessitatem his defectibus subjacendi. 144
3. Utrùm contraxerit hos defectus. 146
4. Utrùm assumpserit omnes hujusmodi defectus. 147
Quæst. XV. — De defectibus quos Christus assumpsit in humanâ naturâ, quantùm ad animam. 148
Art. 1. Utrùm in Christo fuerit peccatum. *Ibid.*
2. Utrùm in eo fuerit fomes peccati. 150
3. Utrùm in eo fuerit ignorantia. 152
4. Utrùm anima Christi fuerit passibilis. 153
5. Utrùm in Christo fuerit dolor sensibilis. 155
6. Utrùm in Christo fuerit tristitia. 156
7. Utrùm in Christo fuerit timor. 158
8. Utrùm in Christo fuerit admiratio. 159
9. Utrùm in Christo fuerit ira. 160
10. Utrùm simul fuerit viator et comprehensor. 161
Quæst. XVI. — De his quæ consequuntur unionem quantùm ad ea quæ conveniunt Christo secundùm se. 162
Art. 1. Utrùm hæc sit vera : *Deus est homo.* 163
2. Utrùm hæc sit vera : *Homo est Deus.* 165
3. Utrùm Christus possit dici homo dominicus. 166
4. Utrùm ea quæ conveniunt filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, et è converso. 168
5. Utrùm ea quæ conveniunt filio hominis, possint prædicari de divinâ naturâ, et de humanâ ea quæ conveniunt Filio Dei. 169
6. Utrùm hæc sit vera : *Deus factus est homo.* 171
7. Utrùm hæc sit vera : *Homo factus est Deus.* 172
8. Utrùm hæc sit vera : *Christus factus est creatura.* 174
9. Utrùm hæc sit vera : *Iste homo* (demonstrato Christo) *incœpit esse, vel fuit semper.* 175
10. Utrùm hæc sit vera : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.* 176
11. Utrùm hæc sit vera : *Christus, secundùm quòd homo, est Deus.* 178
12. Utrùm hæc sit vera : *Christus secundùm quòd homo, est hypostasis vel persona.* 179
Quæst. XVII. — De his quæ pertinent ad unitatem Christi quantùm ad esse. 180
Art. 1. Utrùm Christus sit unum vel duo. *Ibid.*
2. Utrùm in Christo sit tantùm unum esse. 183
Quæst. XVIII. — De his quæ pertinent ad unitatem Christi quantùm ad voluntatem. 185
Art. 1. Utrùm in Christo sit alia voluntas divina, et alia humana. *Ibid.*
2. Utrùm in humanâ naturâ Christi sit alia voluntas respectu sensualitatis, et alia respectu rationis. 188
3. Utrùm ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates. 190

4. Utrùm in Christo fuerit liberum arbitrium. 190
5. Utrùm voluntas humana Christi fuerit omninò conformis voluntati divinæ in volito. 191
6. Utrùm in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum. 193
Quæst. XIX. — De his quæ pertinent ad unitatem quantùm ad operationem Christi. 195
Art. 1. Utrùm in Christo fuerit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures. *Ibid.*
2. Utrùm in Christo fuerint plures operationes secundùm humanam naturam. 199
3. Utrùm secundùm operationem humanam aliquid sibi meruerit. 201
4. Utrùm per eam aliquid nobis meruerit. 202
Quæst. XX. — De his quæ conveniunt Christo secundùm subjectionem ejus ad Patrem. 204
Art. 1. Utrùm Christus sit subjectus Patri. *Ibid.*
2. Utrùm sit subjectus sibiipsi. 206
Quæst. XXI. — De oratione Christi. 208
Art. 1. Utrùm Christo conveniat orare. *Ibid.*
2. Utrùm conveniat sibi secundùm sensualitatem. 209
3. Utrùm conveniat sibi orare pro seipso, an pro aliis tantùm. 211
4. Utrùm oratio ejus sit exaudita. 212
Quæst. XXII. — De sacerdotio Christi. 214
Art. 1. Utrùm conveniat Christo esse sacerdotem. *Ibid.*
2. De hostiâ hujus sacerdotii. 215
3. De effectu hujus sacerdotii. 217
4. Utrùm effectus sacerdotii hujus pertineat ad ipsum solum, an ad alios. 218
5. Utrùm sit æternum sacerdotium ejus. 220
6. Utrùm debeat dici sacerdos secundùm ordinem Melchisedech. 221
Quæst. XXIII. — De adoptione Christi. 222
Art. 1. Utrùm conveniat Deo filios adoptare. 223
2. Utrùm hoc conveniat soli Deo Patri. 224
3. Utrùm sit proprium hominum adoptare filios. 225
4. Utrùm Christus possit dici filius adoptivus. 226
Quæst. XXIV. — De prædestinatione Christi. 227
Art. 1. Utrùm Christus sit prædestinatus. *Ibid.*
2. Utrùm sit prædestinatus, secundùm quòd homo. 229
3. Utrùm ejus prædestinatio sit exemplar nostræ prædestinationis. 231
4. Utrùm sit causa nostræ prædestinationis. 232
Quæst. XXV. — De adoratione Christi. 233
Art. 1. Utrùm unâ et eâdem adoratione sit adoranda divinitas Christi et ejus humanitas. *Ibid.*
2. Utrùm caro Christi sit adoranda adoratione latriæ. 233
3. Utrùm adoratio latriæ sit exhibenda imagini Christi. 236
4. Utrùm sit exhibenda cruci Christi. 238
5. Utrùm sit exhibenda matri ejus. 239
6. Utrùm reliquiæ sanctorum sint adorandæ. 240
Quæst. XXVI. — De hoc quòd Christus dicitur Dei et hominum mediator. 242
Art. 1. Utrùm esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo. *Ibid.*
2. Utrùm hoc ei conveniat secundùm humanam naturam. 243
Quæst. XXVII. — De sanctificatione B. Virginis. 245
Art. 1. Utrùm B. Virgo fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. *Ibid.*
2. Utrùm fuerit sanctificata ante conceptionem. 247
3. Utrùm per hujusmodi sanctificationem fuerit sibi sublatus totaliter fomes peccati. 249
4. Utrùm per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquàm peccaret. 251
5. Utrùm per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum. 253
6. Utrùm sic sanctificari fuerit ei proprium post Christum. 255
Quæst. XXVIII. — De virginitate B. Mariæ. 257
Art. 1. Utrùm fuerit virgo in concipiendo. *Ibid.*
2. Utrùm fuerit virgo in partu. 259
3. Utrùm permanserit virgo post partum. 261
4. Utrùm votum virginitatis emiserit. 264
Quæst. XXIX. — De desponsatione matris Dei 265
Art. 1. Utrùm Christus debuerit de desponsatâ nasci. *Ibid.*
2. Utrùm fuerit verum matrimonium inter matrem Domini et Joseph. 268
Quæst. XXX. — De annuntiatione B. Virginis. 270
Art. 1. Utrùm conveniens fuerit annuntiari ei, quod in eâ generandum erat. *Ibid.*
2. Utrùm conveniens fuerit ei annuntiari per angelum. 271
3. De modo per quem ei annuntiari debebat. 273
4. De ordine annuntiationis. 275
Quæst. XXXI. — De conceptione Salvatoris, quantùm ad materiam de quâ corpus ejus est conceptum. 277
Art. 1. Utrùm caro Christi fuerit sumpta de Adam. *Ibid.*
2. Utrùm fuerit sumpta de David. 278
3. Utrùm genealogia Christi convenienter texatur ab Evangelistâ. 280
4. Utrùm decuerit Christum nasci de feminâ. 285
5. Utrùm fuerit de purissimis sanguinibus Virginis ejus corpus formatum. 287
6. Utrùm caro Christi fuerit in antiquis Patribus secundùm aliquid signatum. 288
7. Utrùm caro Christi in Patribus fuerit peccato obnoxia. 290
8. Utrùm fuerit decimata in lumbis Abrahæ. 291
Quæst. XXXII. — De conceptione Christi quantùm ad principium activum. 293
Art. 1. Utrùm Spiritus sanctus fuerit principium activum in conceptione Christi. *Ibid.*
2. Utrùm possit dici quòd Christus sit conceptus de Spiritu sancto. 295
3. Utrùm possit dici quòd Spiritus sanctus sit pater Christi secundùm carnem. 297
4. Utrùm B. Virgo aliquid activè egerit in conceptione Christi. 298
Quæst. XXXIII. — De modo et ordine conceptionis Christi. 300
Art. 1. Utrùm corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum. *Ibid.*
2. Utrùm in primo instanti conceptionis fuerit animatum. 302
3. Utrùm in primo instanti conceptionis fuerit à Verbo assumptum. 304
4. Utrùm conceptio illa fuerit naturalis, vel miraculosa. 305
Quæst. XXXIV. — De perfectione prolis conceptæ. 306
Art. 1. Utrùm in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam. *Ibid.*
2. Utrùm in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii. 307
3. Utrùm in eodem instanti potuerit mereri. 309
4. Utrùm in eodem instanti fuerit plenè comprehensor. 310
Quæst. XXXV. — De nativitate Salvatoris. 311
Art. 1. Utrùm nativitas sit naturæ vel personæ. *Ibid.*
2. Utrùm Christo sit attribuenda alia nativitas, præter æternam. 313
3. Utrùm secundùm nativitatem temporalem beata Virgo sit mater Christi. 314
4. Utrùm debeat dici mater Dei. 315
5. Utrùm Christus secundùm duas filiationes sit filius Dei Patris et Virginis Matris. 317
6. De modo nativitatis, utrùm scilicet fuerit natus sine dolore matris. 319
7. Utrùm conveniens fuerit eum nasci in Bethlehem. 320
8. Utrùm fuerit congruo tempore natus. 322
Quæst. XXXVI. — De manifestatione Christi nati. 323
Art. 1. Utrùm nativitas Christi debuerit esse omnibus manifestata. *Ibid.*
2. Utrùm debuerit aliquibus manifestari. 324
3. Quibus manifestari debuerit. 326
4. Utrùm debuerit ipse se manifestare, vel potiùs manifestari per alios. 328
5. Per qualia manifestari debuerit. 329
6. De ordine manifestationis. 332
7. De stellâ per quam manifesta fuit ejus nativitas. 333
8. De veneratione Magorum, qui per stellam Christi nativitatem cognoverunt. 335
Quæst. XXXVII. — De legalibus circa puerum Jesum observatis. 337
Art. 1. Utrùm voluerit circumcidi. *Ibid.*
2. Utrùm fuerit convenienter ei nomen impositum. 338
3. Utrùm debuerit offerri in templo. 340
4. Utrùm mater Dei debuerit purganda ad templum accedere. 342
Quæst. XXXVIII. — De baptismo Joannis. 343
Art. 1. Utrùm conveniens fuerit quòd Joannes baptizaret. *Ibid.*
2. Utrùm ille baptismus fuerit à Deo. 345
3. Utrùm contulerit gratiam. 346
4. Utrùm alii præter Christum illo baptismo debuerint baptizari.
5. Utrùm baptismus ille cessare debuerit, Christo ba-

ptizato. 349
6. Utrùm baptizati baptismo Joannis essent postea baptizandi baptismo Christi. 350
QUÆST. XXXIX. — De baptizatione Christi. 352
Art. 1. Utrùm Christus debuerit baptizari. Ibid.
2. Utrùm debuerit baptizari baptismo Joannis. 353
3. De tempore baptismi. 354
4. De loco baptismi. 356
5. De eo quod sunt ei cœli aperti. 357
6. De Spiritus sancti apparitione in specie columbæ. 359
7. Utrùm illa columba fuerit verum animal. 362
8. De voce paterni testimonii. 363
QUÆST. XL. — De modo conversationis Christi. 365
Art. 1. Utrùm Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari. Ibid.
2. Utrùm debuerit austeram vitam ducere in cibo, et vestitu, an aliis communem. 367
3. Utrùm debuerit abjectè vivere in hoc mundo, an in divitiis et honore. 369
4. Utrùm debuerit vivere secundùm legem. 371
QUÆST. XLI. — De tentatione Christi. 373
Art. 1. Utrùm conveniens fuerit Christum tentari. Ibid.
2. De loco tentationis. 374
3. De tempore tentationis. 376
4. De modo et ordine tentationis. 378
QUÆST. XLII. — De doctrinâ Christi. 381
Art. 1. Utrùm Christus debuerit prædicare solùm Judæis, vel etiam gentilibus. Ibid.
2. Utrùm in suâ prædicatione debuerit turbationem Judæorum vitare. 383
3. Utrùm debuerit prædicare publicè vel occultè. 384
4. Utrùm debuerit docere solo verbo, vel etiam scripto. 386
QUÆST. XLIII. — De miraculis à Christo factis in generali. 388
Art. 1. Utrùm Christus debuerit miracula facere. Ibid.
2. Utrùm fecerit ea virtute divinâ. 389
3. Quo tempore incœperit miracula facere. 390
4. Utrùm per miracula fuerit sufficienter ostensa ejus divinitas. 392
QUÆST. XLIV. — De miraculis Christi in speciali. 394
Art. 1. De miraculis, quæ Christus fecit circa spirituales substantias, utrùm fuerint convenientia. Ibid.
2. De miraculis quæ Christus fecit circa cœlestia corpora. 397
3. De miraculis quæ Christus fecit circa homines. 400
4. De miraculis quæ Christus fecit circa irrationales creaturas. 404
QUÆST. XLV. — De transfiguratione Christi. 405
Art. 1. Utrùm conveniens fuerit Christum transfigurari. Ibid.
2. Utrùm claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa. 407
3. Utrùm convenienter adducti fuerint testes hujusmodi transfigurationis. 409
4. De testimonio paternæ vocis. 411
QUÆST. XLVI. — De passione Christi. 412
Art. 1. Utrùm conveniens fuerit Christum pati pro liberatione hominum. 413
2. Utrùm fuerit alius modus possibilis liberationis humanæ. 415
3. Utrùm iste modus fuerit convenientior. 416
4. Utrùm fuerit conveniens quòd in cruce pateretur. 418
5. Utrùm sustinuerit omnes passiones. 420
6. Utrùm dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus. 422
7. Utrùm tota anima ejus pateretur. 425
8. Utrùm passio ejus impediverit gaudium fruitionis. 427
9. De tempore passionis. 428
10. De loco passionis. 431
11. Utrùm fuerit conveniens Christum simul cum latronibus crucifigi. 433
12. Utrùm passio Christi sit ejus divinitati attribuenda. 434
QUÆST. XLVII. — De causâ efficiente passionis Christi. 435
Art. 1. Utrùm Christus fuerit ab alio occisus, vel à seipso. Ibid.
2. Ex quo motivo seipsum tradiderit ad patiendum. 437
3. Utrùm Pater tradiderit eum ad patiendum. 438
4. Utrùm fuerit conveniens quod per manus gentium pateretur, vel potiùs à Judæis. 440
5. Utrùm occisores ejus eum cognoverint. 441
6. De peccato eorum qui Christum occiderunt. 442
QUÆST. XLVIII. — De modo efficiendi passionis Christi. 444
Art. 1. Utrùm passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. Ibid.
2. Utrùm per modum satisfactionis. 445
3. Utrùm per modum sacrificii. 446
4. Utrùm per modum redemptionis. 447
5. Utrùm esse redemptorem sit proprium Christi. 449
6. Utrùm causaverit effectum nostræ salutis per modum efficientiæ. 450
QUÆST. XLIX. — De effectibus passionis Christi. 451
Art. 1. Utrùm per passionem Christi simus liberati à peccato. Ibid.
2. Utrùm per eam simus liberati à potestate diaboli. 453
3. Utrùm per eam simus liberati à reatu pœnæ. 455
4. Utrùm per eam simus Deo reconciliati. 456
5. Utrùm per eam sit nobis aperta janua cœli. 457
6. Utrùm per eam fuerit Christus adeptus exaltationem. 458
QUÆST. L. — De morte Christi. 460
Art. 1. Utrùm conveniens fuerit Christum mori. Ibid.
2. Utrùm per mortem fuerit separata unio divinitatis et carnis. 462
3. Utrùm fuerit separata unio divinitatis et animæ. 463
4. Utrùm Christus in triduo mortis fuerit homo. 465
5. Utrùm corpus ejus fuerit idem numero mortuum et vivum. 466
6. Utrùm mors ejus fuerit aliquid operata ad nostram salutem. 468
QUÆST. LI. — De sepulturâ Christi. 469
Art. 1. Utrùm fuerit conveniens Christum sepeliri. Ibid.
2. De modo sepulturæ ejus. 470
3. Utrùm corpus ejus fuerit in sepulcro resolutum. 473
4. De tempore quo jacuit sepulcro. 474
QUÆST. LII. — De descensu Christi ad inferos. 475
Art. 1. Utrùm conveniens fuerit Christum ad inferos descendere. 476
2. In quem infernum descenderit. 477
3. Utrùm totus fuerit in inferno. 480
4. Utrùm aliquam moram ibi traxerit. 481
5. Utrùm sanctos Patres ab inferno liberaverit. 482
6. Utrùm de inferno liberaverit damnatos. 483
7. Utrùm liberaverit pueros in peccato originali defunctos. 485
8. Utrùm liberaverit homines de purgatorio. 486
QUÆST. LIII. — De resurrectione Christi. 487
Art. 1. Utrùm necesse fuerit Christum resurgere. 488
2. Utrùm necesse fuerit ipsum tertiâ die resurgere. 489
3. Utrùm ipse primus resurrexerit. 491
4. Utrùm ipse fuerit causa nostræ resurrectionis. 493
QUÆST. LIV. — De qualitate Christi resurgentis. 494
Art. 1. Utrùm post resurrectionem Christus habuerit verum corpus. 495
2. Utrùm corpus ejus fuerit gloriosum. 496
3. Utrùm resurrexerit cum corporis integritate. 498
4. Utrùm corpus ejus resurrexerit cum cicatricibus. 500
QUÆST. LV. — De manifestatione resurrectionis. 502
Art. 1. Utrùm resurrectio Christi omnibus hominibus manifestari debuerit, an solùm quibusdam specialibus personis. Ibid.
2. Utrùm fuerit conveniens quòd, discipulis videntibus, resurgeret. 504
3. Utrùm post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari. 505
4. Utrùm fuerit conveniens quòd discipulis suis in alienâ effigie appareret. 507
5. Utrùm resurrectionem suam argumentis probare debuerit. 509
6. De sufficientiâ illorum argumentorum. 510
QUÆST. LVI. — De causalitate resurrectionis Christi. 514
Art. 1. Utrùm resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis. Ibid.
2. Utrùm sit causa nostræ justificationis. 517
QUÆST. LVII. — De ascensione Christi. 518
Art. 1. Utrùm fuerit conveniens Christum ascendere. Ibid.
2. Secundùm quam naturam conveniat sibi ascensio. 521

3. Utrùm propriâ virtute ascenderit. 522
4. Utrùm ascenderit super omnes cœlos corporeos. 524
5. Utrùm ascenderit super omnes spirituales creaturas. 525
6. De effectu ascensionis Christi, utrùm sit causa nostræ salutis. 526
QUÆST. LVIII. — De sessione Christi ad dexteram Patris. 528
Art. 1. Utrùm sedeat ad dexteram Patris. *Ibid.*
2. Utrùm conveniat ei secundùm divinam naturam. 529
3. Utrùm conveniat sibi secundùm humanam. 530
4. Utrùm hoc sit proprium Christi. 532
QUÆST. LIX. — De judiciariâ potestate Christi. 534
Art. 1. Utrùm judiciaria potestas sit attribuenda Christo. *Ibid.*
2. Utrùm conveniat sibi, secundùm quòd homo. 535
3. Utrùm eam ex meritis sit adeptus. 537
4. Utrùm ejus potestas judiciaria sit universalis respectu omnium hominum. 538
5. Utrùm præter judicium quod agit etiam hoc tempore, sit expectandum aliud judicium universale per ipsum futurum. 540
6. Utrùm ejus judiciaria potestas etiam ad angelos se extendat. 542
QUÆST. LX. — De sacramentis : quid sit sacramentum. 543
Art. 1. Utrùm sacramentum sit in genere signi. 544
2. Utrùm omne signum rei sacræ sit sacramentum. 545
3. Utrùm sacramentum sit signum unius rei tantùm vel plurium. 546
4. Utrùm sacramentum sit signum, quod est res sensibilis. 547
5. Utrùm ad sacramentum requiratur determinata res sensibilis. 548
6. Utrùm ad sacramentum requiratur significatio quæ est per verba. 550
7. Utrùm requirantur determinata verba. 552
8. Utrùm illis verbis possit aliquid addi vel subtrahi. 553
QUÆST. LXI. — De necessitate sacramentorum. 555
Art. 1. Utrùm sacramenta fuerint necessaria ad salutem humanam. *Ibid.*
2. Utrùm fuerint necessaria in statu ante peccatum. 557
3. Utrùm fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum. 558
4. Utrùm fuerint necessaria post Christi adventum. 559
QUÆST. LXII. — De effectu principali sacramentorum, qui est gratia. 561
Art. 1. Utrùm sacramenta novæ legis sint causa gratiæ. *Ibid.*
2. Utrùm gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. 563
3. Utrùm sacramenta contineant gratiam. 564
4. Utrùm sit in eis aliqua virtus ad causandam gratiam. 565
5. Utrùm talis virtus in sacramentis derivetur à passione Christi. 567
6. Utrùm sacramenta veteris legis gratiam causarent. 568
QUÆST. LXIII. — De effectu sacramentorum, qui est character. 570
Art. 1. Utrùm ex sacramentis causetur character aliquis in animâ. *Ibid.*
2. Quid sit ille character. 572
3. Cujus sit character. 573
4. In quo sit sicut in subjecto. 575
5. Utrùm sit indelebilis. 576
6. Utrùm omnia sacramenta imprimant characterem. 578
QUÆST. LXIV. — De causâ sacramentorum. 579
Art. 1. Utrùm solus Deus interiùs operetur in sacramentis. *Ibid.*
2. Utrùm institutio sacramentorum sit solùm à Deo. 581
3. De potestate quam Christus habuit in sacramentis. 582
4. Utrùm illam potestatem potuerit aliis communicare. 584
5 Utrùm potestas ministerii in sacramentis conveniat malis. 585
6. Utrùm mali peccent dispensando sacramenta. 586
7. Utrùm angeli possint esse ministri sacramentorum. 588
8. Utrùm intentio ministri requiratur in sacramentis. 589
9. Utrùm requiratur ibi recta fides, ita quòd infidelis non possit tradere sacramentum. 591
10. Utrùm requiratur ibi recta intentio. 592
QUÆST. LXV. — De numero et modo sacramentorum. 593
Art. 1. Utrùm sint septem sacramenta. 594
2. De ordine eorum ad invicem. 597
3. De comparatione eorum. 598
4. Utrùm omnia sacramenta sint de necessitate salutis. 600
QUÆST. LXVI. — De sacramento baptismi quantùm ad ea quæ ad ipsum pertinent. 601
Art. 1. Quid sit baptismus, utrùm scilicet sit ablutio. 602
2. De institutione hujus sacramenti. 603
3. Utrùm aqua sit propria materia hujus sacramenti. 605
4. Utrùm requiratur aqua simplex. 607
5. Utrùm hæc sit conveniens forma hujus sacramenti : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.* 609
6. Utrùm aliquis possit baptizari sub hâc formâ : *Ego te baptizo in nomine Christi.* 611
7. Utrùm immersio sit de necessitate baptismi. 613
8. Utrùm requiratur trina immersio. 614
9. Utrùm baptismus possit reiterari. 616
10. De ritu baptismi. 618
11. De distinctione baptismatum. 620
12. De comparatione baptismatum. 622
QUÆST. LXVII. — De ministris baptismatis. 623
Art. 1. Utrùm ad diaconum pertineat baptizare. *Ibid.*
2. Utrùm hoc pertineat ad presbyterum, vel solùm ad episcopum. 624
3. Utrùm laicus possit sacramentum baptismi conferre. 626
4. Utrùm hoc possit facere mulier. 627
5. Utrùm non baptizatus possit baptizare. 628
6. Utrùm plures possint simul baptizare unum et eumdem. 629
7. Utrùm necesse sit esse aliquem, qui baptizatum de sacro fonte recipiat. 631
8. Utrùm suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad ejus instructionem. 632
QUÆST. LXVIII. — De suscipientibus baptismum. 633
Art. 1. Utrùm omnes teneantur ad suscipiendum baptisma. 634
2. Utrùm aliquis possit salvari sine baptismo. 635
3. Utrùm baptismus sit differendus. 636
4. Utrùm peccatores sint baptizandi. 638
5. Utrùm peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria. 640
6. Utrùm requiratur confessio peccatorum. 641
7. Utrùm requiratur intentio ex parte baptizati. 643
8. Utrùm requiratur fides. 644
9. Utrùm sint pueri baptizandi. 645
10. Utrùm pueri Judæorum sint baptizandi, invitis parentibus. 647
11. Utrùm aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes. 648
12. Utrùm furiosi et amentes sint baptizandi. 650
QUÆST. LXIX. — De effectibus baptismi. 651
Art. 1. Utrùm per baptismum auferantur omnia peccata. *Ibid.*
2. Utrùm per baptismum liberetur homo ab omni pœnâ. 652
3. Utrùm baptismus auferat omnes pœnalitates hujus vitæ. 654
4. Utrùm per baptismum conferantur homini gratiæ et virtutes. 655
5. De effectibus virtutum, qui per baptismum conferuntur. 657
6. Utrùm etiam parvuli per baptismum gratias et virtutes accipiant. 658
7. Utrùm per baptismum aperiatur baptizatis janua regni cœlestis. 660
8. Utrùm baptismus æqualem effectum habeat in omnibus baptizatis. 661
9. Utrùm fictio impediat effectum baptismi. 662
10. Utrùm, recedente fictione, baptismus obtineat effectum suum. 663
QUÆST. LXX. — De circumcisione, quæ præcessit baptismum. 664
Art. 1. Utrùm circumcisio fuerit præparatoria et figurativa baptismi. 665
2. Utrùm fuerit convenienter instituta. 666
3. Utrùm ritus circumcisionis fuerit conveniens. 667
4. Utrùm circumcisio conferret gratiam. 669
QUÆST. LXXI. — De præparatoriis, quæ concurrunt simul cum baptismo. 672
Art. 1. Utrùm catechismus debeat præcedere baptismum. *Ibid.*
2. Utrùm baptismum debeat præcedere exorcismus. 673
3. Utrùm ea quæ aguntur in catechismo et exorcismo aliquid efficiant vel solùm significent. 674
4. Utrùm baptizandi debeant catechizari, vel exorcizari per sacerdotes. 676
QUÆST. LXXII. — De sacramento confirmationis. 677
Art. 1. Utrùm confirmatio sit sacramentum. 678
2. De materiâ hujus sacramenti. 679
3. Utrùm sit de necessitate sacramenti, quòd chrisma

fuerit per episcopum consecratum. 681
4. De formâ ipsius. 683
5. Utrùm imprimat characterem. 684
6. Utrùm character confirmationis characterem baptismalem præsupponat. 686
7. Utrùm conferat gratiam. 687
8. Cui competat recipere hoc sacramentum. 688
9. In quâ parte recipiatur. 690
10. Utrùm requiratur aliquis qui teneat confirmandum. 691
11. Utrùm hoc sacramentum per solos episcopos detur. 692
12. De ritu ejus. 694
Quæst. LXXIII. — De sacramento Eucharistiæ. 695
Art. 1. Utrùm Eucharistia sit sacramentum. Ibid.
2. Utrùm sint unum vel plura. 697
3. Utrùm sit de necessitate salutis. 698
4. De nominibus ejus. 700
5. De institutione ipsius. 701
6 De figuris ejus. 703
Quæst. LXXIV. — De materiâ Eucharistiæ secundùm speciem. 704
Art. 1. Utrùm panis et vinum sint materia hujus sacramenti. Ibid.
2. Utrùm ad materiam hujus sacramenti requiratur determinata quantitas. 705
3. Utrùm materia hujus sacramenti sit panis triticeus. 706
4. Utrùm sit panis azymus vel fermentatus. 708
5. Utrùm materia hujus sacramenti sit vinum de vite. 710
6. Utrùm sit admiscenda aqua. 711
7. Utrùm aqua sit de necessitate hujus sacramenti. 712
8. De quantitate aquæ quæ apponitur. 714
Quæst. LXXV. — De conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi. 715
Art. 1. Utrùm in hoc sacramento sit corpus Christi secundùm veritatem. Ibid.
2. Utrùm in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem. 718
3. Utrùm substantia panis post consecrationem hujus sacramenti annihiletur, an in pristinam materiam resolvatur. 720
4. Utrùm panis possit converti in corpus Christi. 722
5. Utrùm in hoc sacramento remaneant accidentia panis et vini. 723
6. Utrùm remaneat forma substantialis panis. 725
7. Utrùm ista conversio fiat in instanti. 726
8. Utrùm hæc sit falsa : *Ex pane fit corpus Christi.* 728
Quæst. LXXVI. — De modo quo corpus Christi existit in hoc sacramento. 731
Art. 1. Utrùm totus Christus sit sub hoc sacramento. Ibid.
2. Utrùm totus Christus sit sub utrâque specie sacramenti. 733
3. Utrùm totus Christus sit sub quâlibet parte specierum. 734
4. Utrùm dimensiones corporis Christi totæ sint sub hoc sacramento. 736
5. Utrùm corpus Christi sit sub hoc sacramento localiter. 737
6. Utrùm corpus Christi moveatur ad motum hostiæ vel calicis post consecrationem. 739
7. Utrùm corpus Christi sub hoc sacramento possit ab oculo aliquo videri. 740
8. Utrùm verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento, cum miraculosè apparet sub specie pueri vel carnis. 742
Quæst. LXXVII. — De accidentibus remanentibus in hoc sacramento. 744
Art. 1. Utrùm accidentia sint sine subjecto. Ibid.
2. Utrùm quantitas dimensiva sit subjectum accidentium aliorum. 746
3. Utrùm hujusmodi accidentia possint immutare aliquod corpus extrinsecum. 749
4. Utrùm possint corrumpi. 750
5. Utrùm possit ex eis aliquid generari. 752
6. Utrùm possint nutrire. 754
7. Utrùm in fractione panis species sacramentalis frangatur. 755
8. Utrùm vino consecrato possit liquor aliquis admisceri. 756
Quæst. LXXVIII. — De formâ hujus sacramenti. 759
Art. 1. Utrùm hæc sit conveniens forma hujus sacramenti : *Hoc est corpus*, etc. Ibid.
2. Utrùm forma consecrationis panis sit conveniens : *Hoc est corpus*, etc. 762
3. Utrùm sit conveniens forma consecrationis sanguinis : *Hic est calix*, etc. 764
4. Utrùm in verbis dictarum formarum sit aliqua vis creata effectiva consecrationis. 767
5. Utrùm locutiones in prædictis formis sint veræ. 769
6. De comparatione unius formæ ad aliam. 771
Quæst. LXXIX. — De effectibus hujus sacramenti. 772
Art. 1. Utrùm hoc sacramentum conferat gratiam. 773
2. Utrùm effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriæ. 775
3. Utrùm effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis. 776
4. Utrùm per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale. 778
5. Utrùm per hoc sacramentum remittatur tota pœna peccati. 779
6. Utrùm hoc sacramentum præservet hominem a peccatis futuris. 780
7. Utrùm hoc sacramentum prosit aliis quàm sumentibus. 781
8. Utrùm per peccatum veniale impediatur effectus hujus sacramenti. 783
Quæst. LXXX. — De usu sive sumptione hujus sacramenti in communi. 784
Art. 1. Utrùm sint duo modi manducandi hoc sacramentum, scilicet sacramentaliter et spiritualiter. Ibid.
2. Utrùm soli homini conveniat manducare spiritualiter hoc sacramentum. 786
3. Utrùm solius hominis justi sit manducare sacramentaliter. 787
4. Utrùm peccator manducans sacramentaliter peccet. 789
5. Utrùm hoc sit gravissimum omnium peccatorum. 792
6. Utrùm peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus. 794
7. Utrùm nocturna pollutio impediat hominem à sumptione hujus sacramenti. 796
8. Utrùm sit solùm à jejunis sumendum. 800
9. Utrùm sit recipiendum à non habentibus usum rationis. 802
10. Utrùm sit quotidiè sumendum. 804
11. Utrùm liceat omninò abstinere. 807
12. Utrùm liceat percipere corpus sine sanguine. 808
Quæst. LXXXI. — De modo quo Christus usus est isto sacramento. 809
Art. 1. Utrùm ipse Christus sumpserit corpus suum et sanguinem. Ibid.
2. Utrùm dederit ea Judæ. 811
3. Utrùm dederit et assumpserit corpus passibile vel impassibile. 812
4. Quomodò se habuisset Christus sub hoc sacramento, si fuisset in triduo mortis reservatum aut consecratum. 814
Quæst. LXXXII. — De ministris hujus sacramenti. 815
Art. 1. Utrùm consecrare hoc sacramentum sit proprium sacerdotis. Ibid.
2. Utrùm plures sacerdotes simul possint eamdem hostiam consecrare. 817
3. Utrùm dispensatio hujus sacramenti pertineat ad solum sacerdotem. Ibid.
4. Utrùm liceat sacerdoti consecranti à communione abstinere. 819
5. Utrùm sacerdos peccator possit conficere hoc sacramentum. 820
6. Utrùm missa mali sacerdotis minùs valeat quàm boni. 822
7. Utrùm hæretici et schismatici, vel excommunicati possint conficere hoc sacramentum. 823
8. Utrùm degradati. 824
9. Utrùm peccent à talibus communionem recipientes. 825
10. Utrùm liceat sacerdoti omninò à celebratione cessare. 827
Quæst. LXXXIII. — De ritu hujus sacramenti. 829
Art. 1. Utrùm in celebratione hujus mysterii Christus immoletur. Ibid.
2. Utrùm tempore celebrationis. 830
3. De loco et aliis quæ pertinent ad apparatum hujus celebrationis. 833
4. De his quæ in celebratione hujus mysterii dicuntur. 837
5. De his quæ circa celebrationem hujus mysterii fiunt. 843
6. De defectibus qui circa celebrationem hujus mysterii committuntur. 848
Quæst. LXXXIV. — De sacramento pœnitentiæ. 852
Art. 1. Utrùm pœnitentia sit sacramentum. 853
2. De materiâ hujus sacramenti. 854
3. De formâ ipsius. 855
4. Utrùm impositio manûs requiratur ad hoc sacramentum. 858
5. Utrùm hoc sacramentum sit de necessitate salutis. 860
6. De ordine ejus ad alia sacramenta. 862
7. De institutione ejus. 863

8. De duratione ipsius. 865
9. De continuatione ejus. 867
10. Utrùm possit iterari. 868
QUÆST. LXXXV. — De pœnitentiâ, secundùm quòd est virtus. 871
Art. 1. Utrùm pœnitentia sit virtus. *Ibid.*
2. Utrùm sit virtus specialis. 872
3. Sub quâ specie virtutis. 874
4. De subjecto ejus. 876
5. De causâ ejus. 877
6. De ordine ejus ad alias virtutes. 878
QUÆST. LXXXVI. — De effectu pœnitentiæ. 879
Art. 1. Utrùm omnia peccata mortalia per pœnitentiam auferantur. *Ibid.*
2. Utrùm possint sine pœnitentiâ tolli. 881
3. Utrùm possit unum peccatum remitti sine alio. 882
4. Utrùm pœnitentia auferat culpam, remanente reatu. 884
5. Utrùm remaneant reliquiæ peccatorum. 886
6. Utrùm auferre peccatum sit effectus pœnitentiæ, in quantum est virtus, vel in quantum est sacramentum. 888
QUÆST. LXXXVII. — De remissione venialium peccatorum. 889
Art. 1. Utrùm sine pœnitentiâ peccatum veniale possit remitti. *Ibid.*
2. Utrùm possit dimitti sine gratiæ infusione. 891
3. Utrùm peccata venialia remittantur per aspersionem aquæ benedictæ et tunsionem pectoris, et orationem Dominicam, et alia hujusmodi. 892
4. Utrùm peccatum veniale possit remitti sine mortali. 893
QUÆST. LXXXVIII. — De reditu peccatorum per pœnitentiam dimissorum. 894
Art. 1. Utrùm peccata per pœnitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum. *Ibid.*
2. Utrùm aliquo modo per ingratitudinem redeant specialiùs secundùm quædam peccata. 897
3. Utrùm redeant in æquali reatu. 899
4. Utrùm illa ingratitudo per quam redeunt, sit speciale peccatum. 901
QUÆST. LXXXIX. — De recuperatione virtutum per pœnitentiam. *Ibid.*
Art. 1. Utrùm per pœnitentiam restituantur virtutes. 902
2. Utrùm restituantur in æquali quantitate. 903
3. Utrùm restituatur pœnitenti æqualis dignitas. 905
4. Utrùm opera virtutum per peccatum sequens mortificentur. 908
5. Utrùm opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam reviviscant. 909
6. Utrùm opera mortua, id est, sine charitate facta, per pœnitentiam vivificentur. 910
QUÆST. XC. — De partibus pœnitentiæ in genere. 911
Art. 1. Utrùm pœnitentia habeat partes. 912
2. De numero partium ejus. 913
3. Quales partes sint. 914
4. De divisione ejus in partes subjectivas. 915
D. THOMÆ AQUINATIS TERTIÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ SUPPLEMENTUM (ex ejusdem Auctoris scripto in IV Sententiarum collectum). 917-918
QUÆSTIO PRIMA. — De partibus pœnitentiæ in speciali, et primò de contritione. *Ibid.*
Art. 1. Utrùm contritio sit dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi. *Ibid.*
2. Utrùm sit actus virtutis. *Ibid.*
3. Utrùm attritio possit fieri contritio. 919
QUÆST. II. — De objecto contritionis. 920
Art. 1. Utrùm homo debeat conteri de pœnis, et non solùm de culpâ. *Ibid.*
2. Utrùm contritio esse debeat de originali. 921
3. Utrùm de omni actuali commisso. *Ibid.*
4. Utrùm de omni peccato actuali committendo. 922
5. Utrùm de peccato alieno. 923
6. Utrùm de singulis peccatis mortalibus. 924
QUÆST. III. — De quantitate contritionis. *Ibid.*
Art. 1. Utrùm contritio sit major dolor qui esse possit in naturâ. 925
2. Utrùm possit esse nimis magnus dolor. 926
3. Utrùm possit esse major dolor de uno peccato quàm de alio. 927
QUÆST. IV. — De tempore contritionis. 928
Art. 1. Utrùm tota ista vita sit tempus contritionis. *Ibid.*
2. Utrùm expediat continuè conteri de peccato. 929
3. Utrùm animæ separatæ contristentur de peccatis. 930
QUÆST. V. — De effectu contritionis. 931
Art. 1. Utrùm remissio peccatorum sit effectus contritionis. 931
2. Utrùm contritio possit totaliter auferre reatum pœnæ. 932
3. Utrùm parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum. 933
QUÆST. VI. — De confessione, et ejus necessitate. *Ibid.*
Art. 1. Utrùm confessio sit necessaria ad salutem. *Ibid.*
2. Utrùm sit de jure naturali. 935
3. Utrùm omnes teneantur ad confessionem. 936
4. Utrùm quis possit confiteri peccatum, quod non habet. *Ibid.*
5. Utrùm teneamur statim confiteri peccatum. 937
6. Utrùm possit cum aliquo dispensari, ne homini confiteatur. 939
QUÆST. VII. — De confessionis quidditate. 940
Art. 1. Utrùm Augustinus convenienter confessionem definiat, quòd *confessio est, per quam morbus latens cum spe veniæ aperitur.* *Ibid.*
2. Utrùm confessio sit actus virtutis. 941
3. Utrùm sit actus virtutis pœnitentiæ. 942
QUÆST. VIII. — De ministro confessionis. 943
Art. 1. Utrùm sit necessarium confiteri sacerdoti. *Ibid.*
2. Utrùm liceat in aliquo casu alteri confiteri quàm sacerdoti. 944
3. Utrùm aliquis non sacerdos possit audire in confessione peccata venialia extra casum necessitatis. 945
4. Utrùm sit necessarium confiteri proprio sacerdoti. *Ibid.*
5. Utrùm possit aliquis alteri sacerdoti confiteri quàm proprio, ex privilegio vel mandato superioris. 947
6. Utrùm moriens possit absolvi à quolibet sacerdote. 949
7. Utrùm pœna temporalis taxetur secundùm quantitatem culpæ. 950
QUÆST. IX. — De qualitate confessionis. 951
Art. 1. Utrùm confessio possit esse informis. 952
2. Utrùm oporteat confessionem integram esse. *Ibid.*
3. Utrùm quis possit per alium vel per scriptum confiteri. 953
4. Utrùm illæ sexdecim conditiones quæ assignantur à magistris, requirantur in confessione. 954
QUÆST. X. — De effectu confessionis. 956
Art. 1. Utrùm confessio liberet à morte peccati. *Ibid.*
2. Utrùm liberet aliquo modo à pœnâ. *Ibid.*
3. Utrùm aperiat paradisum. 957
4. Utrùm tribuat spem salutis. *Ibid.*
5. Utrùm confessio generalis deleat peccata mortalia oblita. 958
QUÆST. XI. — De sigillo confessionis. *Ibid.*
Art. 1. Utrùm in quolibet casu teneatur homo celare ea quæ sunt sub sigillo confessionis. 959
2. Utrùm sigillum confessionis se extendat ad alia, quàm quæ habita sunt in confessione. 961
3. Utrùm solus sacerdos sigillum confessionis habeat. *Ibid.*
4. Utrùm sacerdos possit revelare confessionem de licentiâ confitentis. 962
5. Utrùm teneatur celare ea quæ etiam aliter novit. *Ibid.*
QUÆST. XII. — De satisfactione et ejus quidditate. 964
Art. 1. Utrùm satisfactio sit virtus vel actus virtutis. *Ibid.*
2. Utrùm sit actus justitiæ. 965
3. Utrùm definitio satisfactionis convenienter assignetur ab Augustino. 966
QUÆST. XIII. — De satisfactionis possibilitate. 968
Art. 1. Utrùm homo possit satisfacere Deo. *Ibid.*
2. Utrùm unus pro alio possit satisfacere. 969
QUÆST. XIV. — De qualitate satisfactionis. 971
Art. 1. Utrùm homo possit de uno peccato sine alio satisfacere. *Ibid.*
2. Utrùm possit satisfacere existens extra charitatem de peccatis aliis sibi priùs dimissis. 972
3. Utrùm hominis postquàm habuerit charitatem, satisfactio præcedens incipiat valere. 973
4. Utrùm opera satisfactoria extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria. 974
5. Utrùm valeant ad mitigationem pœnæ infernalis. 975
QUÆST. XV. — De his per quæ fit satisfactio. 976
Art. 1. Utrùm oporteat fieri satisfactionem per opera pœnalia. *Ibid.*
2. Utrùm flagella quibus punimur à Deo in hâc vitâ

sint satisfactoria. 977
3. Utrùm convenienter enumerentur opera satisfactoria. 978
Quæst. XVI. — De suscipientibus hoc sacramentum. 979
Art. 1. Utrùm pœnitentia possit esse in innocentibus. Ibid.
2. Utrùm in sanctis qui sunt in gloriâ. 980
3. Utrùm in angelis bonis vel malis. 981
Quæst. XVII. — De potestate clavium. 982
Art. 1. Utrùm claves debeant esse in Ecclesiâ. Ibid.
2. Utrùm clavis sit potestas ligandi ac solvendi. 983
3. Utrùm sint duæ vel una tantùm. 984
Quæst. XVIII. — De effectu clavium. 985
Art. 1. Utrùm potestas clavium se extendat ad culpæ remissionem. 986
2. Utrùm se extendat ad remissionem pœnæ. 987
3. Utrùm sacerdos per potestatem clavium possit ligare. 989
4. Utrùm sacerdos possit ligare et solvere secundùm proprium arbitrium. 990
Quæst. XIX. — De ministris clavium. 991
Art. 1. Utrùm sacerdos legalis claves habuerit. Ibid.
2. Utrùm Christus claves habuerit. 992
3. Utrùm soli sacerdotes claves habeant. Ibid.
4. Utrùm sancti viri non sacerdotes claves habeant, vel usum. 993
5. Utrùm mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem. 994
6. Utrùm schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi, degradati habeant usum clavium. 995
Quæst. XX. — De his in quibus usus clavium exerceri potest. 996
Art. 1. Utrùm sacerdos possit uti clave, quam habet, in quemlibet hominem. Ibid.
2. Utrùm sacerdos possit semper suum subditum absolvere. 997
3. Utrùm aliquis possit uti clavibus in suum superiorem. 998
Quæst. XXI. — De excommunicatione. 999
Art. 1. Utrùm convenienter definiatur excommunicatio. Ibid.
2. Utrùm Ecclesia debeat aliquem excommunicare. 1001
3. Utrùm aliquis sit excommunicandus pro aliquo damno temporali. 1002
4. Utrùm excommunicatio injustè lata aliquem habeat effectum. Ibid.
Quæst. XXII. — De his qui possunt excommunicare et excommunicari. 1003
Art. 1. Utrùm quilibet sacerdos possit excommunicare. Ibid.
2. Utrùm non sacerdos possit excommunicare. 1004
3. Utrùm excommunicatus vel suspensus possit excommunicare. 1005
4. Utrùm aliquis seipsum, vel æqualem, vel superiorem possit excommunicare. Ibid.
5. Utrùm aliqua communitas possit excommunicari. 1006
6. Utrùm semel excommunicatus possit iterùm excommunicari. 1007
Quæst. XXIII.—De participatione cum excommunicatis. Ibid.
Art. 1. Utrùm liceat excommunicato communicare in puris corporalibus. Ibid.
2. Utrùm participans excommunicato sit excommunicatus. 1009
3. Utrùm participare excommunicato in casibus non concessis sit semper peccatum mortale. Ibid.
Quæst. XXIV.—De absolutione ab excommunicatione. 1010
Art. 1. Utrùm quilibet sacerdos possit suum subditum absolvere ab excommunicatione. Ibid.
2. Utrùm aliquis invitus possit absolvi. 1011
3. Utrùm possit absolvi ab unâ excommunicatione, et non ab aliâ. 1012
Quæst. XXV. — De indulgentiâ. 1013
Art. 1. Utrùm per indulgentias possit aliquid remitti de pœnâ satisfactoriâ. Ibid.
2. Utrùm indulgentiæ tantùm valeant, quantùm sonant. 1014
3. Utrùm sit indulgentia facienda pro temporali subsidio. 1017
Quæst. XXVI.—De his qui possunt indulgentias facere. Ibid.
Art. 1. Utrùm sacerdos parochialis possit indulgentias facere. Ibid.
2. Utrùm diaconus vel non sacerdos possit indulgentias facere. 1018
3. Utrùm episcopus possit indulgentias facere. 1019
4. Utrùm existens in peccato mortali possit indulgentias facere. Ibid.
Quæst. XXVII. — De his quibus valent indulgentiæ. 1020
Art. 1. Utrùm indulgentiæ valeant existentibus in peccato mortali. Ibid.
2. Utrùm valeant religiosis. Ibid.
3. Utrùm valeant illis qui non faciunt id pro quo datur. 1021
4. Utrùm valeant illis qui dant. 1021
Quæst. XXVIII. — De solemni ritu pœnitentiæ.
Art. 1. Utrùm aliqua pœnitentia possit publicari, vel solemnizari. Ibid.
2. Utrùm solemnis pœnitentia possit iterari. 1023
3. Utrùm publica pœnitentia sit imponenda. Ibid.
Quæst. XXIX. — De sacramento extremæ unctionis. 1024
Art. 1. Utrùm extrema unctio sit sacramentum. Ibid.
2. Utrùm sit unum sacramentum. 1025
3. Utrùm hoc sacramentum sit a Christo institutum. 1027
4. Utrùm oleum olivæ sit conveniens materia hujus sacramenti. Ibid.
5. Utrùm oporteat oleum esse consecratum. 1028
6. Utrùm materia hujus sacramenti debeat per episcopum consecrari. 1029
7. Utrùm hoc sacramentum habeat aliquam formam. 1030
8. Utrùm forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem deprecativam. 1031
9. Utrùm prædicta oratio sit competens forma hujus sacramenti. 1032
Quæst. XXX. — De effectu hujus sacramenti. Ibid.
Art. 1. Utrùm extrema unctio valeat ad remissionem omnium peccatorum. 1034
2. Utrùm sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti. Ibid.
3. Utrùm hoc sacramentum imprimat characterem. Ibid.
Quæst. XXXI. — De ministro hujus sacramenti. 1035
Art. 1. Utrùm laicus possit conferre hoc sacramentum. Ibid.
2. Utrùm diaconus. 1036
3. Utrùm solus episcopus. Ibid.
Quæst. XXXII. — Quibus hoc sacramentum conferri debet, et in quâ parte. Ibid.
Art. 1. Utrùm hoc sacramentum debeat conferri sanis. 1037
2. Utrùm in quâlibet infirmitate. Ibid.
3. Utrùm furiosis et amentibus. 1038
4. Utrùm pueris. Ibid.
5. Utrùm totum corpus debeat inungi. 1039
6. Utrùm convenienter determinentur partes in quibus inungitur. Ibid.
7. Utrùm mutilati in prædictis partibus tantùm inungi debeant. 1040
Quæst. XXXIII. — De iteratione hujus sacramenti. Ibid.
Art. 1. Utrùm hoc sacramentum debeat iterari. 1041
2. Utrùm in eâdem infirmitate debeat iterari. Ibid.
Quæst. XXXIV. — De sacramento ordinis. Ibid.
Art. 1. Utrùm ordo in Ecclesiâ esse debeat. 1042
2. Utrùm convenienter definiatur. 1043
3. Utrùm sit sacramentum. 1044
4. Utrùm ejus forma convenienter exprimatur. Ibid.
5. Utrùm hoc sacramentum materiam habeat. 1045
Quæst. XXXV. — De effectu hujus sacramenti. 1046
Art. 1. Utrùm in sacramento ordinis gratia gratum faciens conferatur. Ibid.
2. Utrùm imprimatur character. 1047
3. Utrùm sacramentum ordinis supponat characterem baptismalem. 1048
4. Utrùm præsupponat characterem confirmationis. 1049
5. Utrùm character unius ordinis præsupponat characterem alterius. Ibid.
Quæst. XXXVI. — De qualitate suscipientium. 1050
Art. 1. Utrùm in suscipientibus hoc sacramentum requiratur bonitas vitæ. Ibid.
2. Utrùm requiratur scientia totius Scripturæ. 1051
3. Utrùm ex ipso merito vitæ aliquis ordinis gradus consequatur. 1052
4. Utrùm promovens ad ordines indignum peccet. 1053
5. Utrùm in peccato existens possit sine peccato uti ordine suscepto. Ibid.
Quæst. XXXVII. — De distinctione ordinum. 1054
Art. 1. Utrùm ordo debeat in plures distingui. 1055
2. Quot sint ordines. 1056
3. Utrùm debeant distingui per sacros, et non sacros. 1058
4. Utrùm actus ordinum convenienter assignentur. 1059
5. Quando ordinum characteres imprimantur. 1061
Quæst. XXXVIII. — De conferentibus hoc sacramentum. 1063
Art. 1. Utrùm solus episcopus possit hoc sacramentum conferre. Ibid.
2. Utrùm hæreticus, vel quicumque ab Ecclesiâ præcisus possit hoc sacramentum conferre. 1064
Quæst. XXXIX.—De impedimentis hujus sacramenti. 1066
Art. 1. Utrùm sexu fœmineus impediat hujus sacramenti susceptionem. Ibid.
2. Utrùm carentia usûs rationis. 1067
3. Utrùm servitus. 1068
4. Utrùm homicidium. 1069
5. Utrùm illegitima nativitas. Ibid.
6. Utrùm defectus membrorum. 1070

QUÆST. XL. — De his quæ annexa sunt sacramento ordinis. 1070
Art. 1. Utrùm ordinati debeant habere coronæ rasuram. Ibid.
2. Utrùm corona sit ordo. 1071
3. Utrùm per acceptionem coronæ abrenuniet aliquis bonis corporalibus. 1072
4. Utrùm supra sacerdotalem ordinem debeat esse potestas episcopalis. Ibid.
5. Utrùm episcopatus sit ordo. 1074
6. Utrùm supra episcopos sit alia superior potestas. Ibid.
7. Utrùm vestes ministrorum sint convenienter institutæ. 1076
QUÆST. XLI. — De Sacramento matrimonii. 1078
Art. 1. Utrùm matrimonium sit de jure naturali. Ibid.
2. Utrùm cadat sub præcepto. 1079
3. Utrùm ejus actus sit licitus. 1080
4. Utrùm possit esse meritorius. 1082
QUÆST. XLII. — De matrimonio in quantum est sacramentum. 1083
Art. 1. Utrùm sit sacramentum. Ibid.
2. Utrùm debuerit institui ante peccatum. 1084
3. Utrùm conferat gratiam. 1085
4. Utrùm carnalis copula sit de integritate matrimonii. 1086
QUÆST. XLIII.— De matrimonio quantùm ad sponsalia. 1087
Art. 1. Quid sint sponsalia. Ibid.
2. Qui possint contrahere sponsalia. 1089
3. Utrùm sponsalia dirimi possint. 1091
QUÆST. XLIV. — De matrimonii definitione. 1092
Art. 1. Utrùm matrimonium sit in genere conjunctionis. Ibid.
2. Utrùm convenienter nominetur. 1093
3. Utrùm convenienter definiatur. 1094
QUÆST. XLV. — De consensu matrimonii. 1095
Art. 1. Utrùm consensus sit causa efficiens matrimonii. Ibid.
2. Utrùm oporteat consensum exprimere per verba. 1096
3. Utrùm consensus per verba de futuro faciat matrimonium. 1097
4. Utrùm consensus etiam per verba expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium. Ibid.
5. Utrùm consensus in occulto factus per verba de præsenti faciat matrimonium. 1098
QUÆST. XLVI. — De consensu, cui advenit juramentum, vel copula carnalis. 1099
Art. 1. Utrùm juramentum consensui per verba de futuro expressè adjunctum faciat matrimonium. 1100
2. Utrùm copula carnalis eidem consensui adveniens faciat matrimonium. 1101
QUÆST. XLVII. — De consensu coacto. 1102
Art. 1. Utrùm aliquis consensus possit esse coactus. Ibid.
2. Utrùm aliqua coactio cadat in constantem virum. 1103
3. Utrùm consensus coactus tollat matrimonium. 1104
4. Utrùm consensus faciat matrimonium ex parte cogentis. 1105
5. Utrùm consensus conditionatus faciat matrimonium. Ibid.
6. Utrùm aliquis possit cogi à patre ad faciendum matrimonium. Ibid.
QUÆST. XLVIII. — De objecto consensûs. 1106
Art. 1. Utrùm consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Ibid.
2. Utrùm consensus propter aliquam causam inhonestam faciat matrimonium. 1107
QUÆST. XLIX. — De bonis matrimonii. 1109
Art. 1. Utrùm debeat habere aliqua bona, quibus excusetur. Ibid.
2. Utrùm sufficienter bona illa assignentur. 1110
3. Utrùm bonum sacramenti sit principalius inter alia bona. 1111
4. Utrùm actus matrimonii per prædicta bona à peccato excusetur. 1113
5. Utrùm sine eis aliquando excusari possit. 1114
6. Utrùm quando est sine eis, sit semper peccatum mortale. 1115
QUÆST. L.—De impedimentis matrimonii in generali. 1116
Utrùm in matrimonium possint esse aliqua impedimenta. Ibid.
QUÆST. LI. — De impedimento erroris. 1119
Art. 1. Utrùm error de suî naturâ matrimonium impediat. Ibid.
2. Utrùm omnis error matrimonium impediat. 1120
QUÆST. LII. — De impedimento conditionis servitutis. 1122
Art. 1. Utrùm conditio servitutis impediat matrimonium. Ibid.
2. Utrùm servus sine consensu domini sui possit matrimonium contrahere. 1124
3. Utrùm aliquis possit se servum facere, postquam uxoratus est, sine consensu uxoris. 1126
4. Utrùm nati debeant sequi conditionem patris vel matris. 1126
QUÆST. LIII. — De impedimento voti et ordinis. 1127
Art. 1. Utrùm votum simplex dirimat matrimonium. 1128
2. Utrùm votum solemne. 1129
3. Utrùm sacer ordo impediat matrimonium. 1130
4. Utrùm post matrimonium possit aliquis ordines suscipere. 1131
QUÆST. LIV. — De impedimento consanguinitatis. 1132
Art. 1. Utrùm consanguinitas convenienter definiatur. 1133
2. Utrùm convenienter distinguatur per gradus et lineas. 1134
3. Utrùm de jure naturali matrimonium convenienter impediatur per aliquos gradus. 1137
4. Utrùm gradus matrimonium impedientes possint per Ecclesiam taxari. 1138
QUÆST. LV. — De impedimento affinitatis. 1141
Art. 1. Utrùm affinitas ex matrimonio causetur. Ibid.
2. Utrùm maneat post mortem viri vel uxoris. 1142
3. Utrùm causetur ex illicito concubitu. 1143
4. Utrùm ex sponsalibus. 1144
5. Utrùm affinitas sit causa affinitatis. 1145
6. Utrùm affinitas impediat matrimonium. 1147
7. Utrùm habeat per seipsam gradus. Ibid.
8. Utrùm gradus affinitatis extendantur, sicut gradus consanguinitatis. 1148
9. Utrùm matrimonium, quod est inter consanguineos et affines, sit per divortium dirimendum. Ibid.
10. Utrùm ad dirimendum tale matrimonium sit procedendum per viam accusationis. 1149
11. Utrùm in tali casu sit procedendum per testes. 1150
QUÆST. LVI.—De impedimento cognationis spiritualis. 1151
Art. 1. Utrùm cognatio spiritualis impediat matrimonium. Ibid.
2. Ex quâ causâ contrahatur. 1152
3. Utrùm transeat à viro in uxorem. 1154
4. Utrùm transeat ad filios carnales patris spiritualis. 1155
QUÆST. LVII. — De cognatione legali, quæ est per adoptionem. 1156
Art. 1. Quid sit adoptio. Ibid.
2. Utrùm ex eâ aliquod vinculum contrahatur matrimonium impediens. 1158
3. Utrùm inter personas contrahatur. 1159
QUÆST. LVIII — De impedimento frigiditatis, maleficii, furiæ et amentiæ. 1160
Art. 1. Utrùm frigiditas matrimonium impediat. Ibid.
2. Utrùm maleficium. 1162
3. Utrùm furia vel amentia. 1163
4. Utrùm incestus. 1164
5. Utrùm defectus ætatis. 1165
QUÆST. LIX. — De disparitate cultûs, quæ matrimonium impediat. 1166
Art. 1. Utrùm fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli. Ibid.
2. Utrùm inter infideles possit esse matrimonium. 1167
3. Utrùm alter conjugum ad fidem conversus possit commorari cum infideli nolente converti. 1169
4. Utrùm fidelis possit infidelem relinquere. 1170
5. Utrùm eo dimisso possit alium ducere. 1172
6. Utrùm propter alia peccata possit homo relinquere uxorem, sicut propter infidelitatem. 1173
QUÆST. LX. — De uxoricidio. 1174
Art. 1. Utrùm in aliquo casu liceat occidere uxorem. Ibid.
2. Utrùm uxoricidium impediat matrimonium. 1175
QUÆST. LXI. — De impedimento matrimonii, quod est votum solemne. 1176
Art. 1. Utrùm alter conjugum, altero invito, possit post carnalem copulam religionem intrare. Ibid.
2. Utrùm ante copulam carnalem possit intrare. 1177
3. Utrùm altero intrante, alter possit alteri nubere. 1178
QUÆST. LXII. — De impedimento quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio. Ibid.
Art. 1. Utrùm liceat viro uxorem dimittere causâ fornicationis. 1179
2. Utrùm ad hoc teneatur. 1180
3. Utrùm proprio judicio eam dimittere possit. 1181
4. Utrùm vir et uxor sint æqualis conditionis. 1182
5. Utrùm post divortium debeant remanere innupti. 1183
6. Utrùm post divortium possint reconciliari. 1184
QUÆST. LXIII. — De secundis nuptiis. 1185
Art. 1. Utrùm secundæ nuptiæ sint licitæ. Ibid.
2. Utrùm sint sacramentales. 1186
QUÆST. LXIV. — De annexis matrimonio et debiti redditione. 1187
Art. 1. Utrùm alter conjugum teneatur alteri conjugum debitum reddere. Ibid.
2. Utrùm aliquando debeat reddere non poscenti. 1188
3. Utrùm vir et uxor in hoc sint æquales. 1189
4. Utrùm unus sine consensu alterius possit votum

emittere, per quod redditio debiti impediatur. 1190
5. Utrùm impediat debiti petitionem. 1191
6. Utrùm petens tempore sacro peccet mortaliter. 1192
7. Utrùm reddere teneatur tempore festivo. *Ibid.*
Quæst. LXV. — De bigamiâ. *Ibid.*
Art. 1. Utrùm habere plures uxores sit contra legem naturæ. 1193
2. Utrùm aliquando fuerit licitum. 1196
3. Utrùm habere concubinam sit contra legem naturæ. 1198
4. Utrùm accedere ad concubinam sit peccatum mortale. 1199
5. Utrùm aliquando fuerit licitum habere concubinam. 1200
Quæst. LXVI. — De bigamiâ, et irregularitate ex eâ contractâ. 1201
Art. 1. Utrùm illi bigamiæ, quæ est ex hoc quòd aliquis duas uxores successivè habuerit, sit annexa irregularitas. 1202
2. Utrùm qui duas uxores habuerit simul vel successivè, irregularitatem contrahat. 1203
3. Utrùm qui non accepit virginem, contrahat irregularitatem. *Ibid.*
4. Utrùm bigamia per baptismum solvatur. 1205
5. Utrùm cum bigamo liceat dispensare. 1206
Quæst. LXVII. — De libello repudii. *Ibid.*
Art. 1. Utrùm inseparabilitas matrimonii sit de lege naturæ. 1207
2. Utrùm repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem. 1208
3. Utrùm sub lege Moysi fuerit licitum. 1209
4. Utrùm liceat uxorem repudiare, et alteram accipere. 1210
5. Utrùm liceat uxorem repudiatam iterùm ducere. 1211
6. Utrùm causa repudii fuerit odium uxoris. 1212
7. Utrùm omnes causæ repudii debuerint scribi in libello. 1213
Quæst. LXVIII. — De filiis illegitimè natis. *Ibid.*
Art. 1. Utrùm filii qui nascuntur extra verum matrimonium sint illegitimi. *Ibid.*
2. Utrùm illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare. 1214
3. Utrùm possint legitimari. 1215
Quæst. LXIX. — De his quæ spectant ad resurrectionem, et primò de loco animarum post mortem. *Ibid.*
Art. 1. Utrùm animabus defunctorum assignentur receptacula. 1216
2. Utrùm statim post mortem deducantur ad cœlum vel ad infernum. 1217
3. Utrùm existentes in paradiso vel in inferno egredi valeant. 1218
4. Utrùm idem sit sinus Abrahæ et limbus. 1220
5. Utrùm limbus sit idem quod infernus damnatorum. 1222
6. Utrùm limbus puerorum sit idem quod limbus patrum. *Ibid.*
7. Utrùm debeant tot receptacula distingui. 1223
Quæst. LXX. — De qualitate animæ exeuntis à corpore et pœnâ ei inflictâ ab igne corporeo. 1225
Art. 1. Utrùm in animâ separatâ remaneant potentiæ sensitivæ. *Ibid.*
2. Utrùm in eâ remaneant actus dictarum potentiarum. 1228
3. Utrùm anima separata possit pati ab igne corporeo. 1230
Quæst. LXXI. — De suffragiis mortuorum. 1234
Art. 1. Utrùm suffragia facta per unum prosint alteri. *Ibid.*
2. Utrùm mortui juvari possint ex operibus vivorum. 1236
3. Utrùm suffragia facta per peccatores mortuis prosint. 1237
4. Utrùm facientibus prosint. 1238
5. Utrùm prosint existentibus in inferno. 1239
6. Utrùm prosint existentibus in purgatorio. 1242
7. Utrùm pueris existentibus in limbo. 1243
8. Utrùm aliquo modo existentibus in patriâ. 1244
9. Utrùm oratio, missa et eleemosyna prosint. 1245
10. Utrùm indulgentiæ mortuis prosint. 1246
11. Utrùm cultus exequiarum eis prosint. 1247
12. Utrùm suffragia magis prosint eis pro quibus fiunt quàm aliis. 1249
13. Utrùm facta pro multis tantùm valeant, ac si facta essent pro uno. 1250
14. Utrùm tantùm illis pro quibus non fiunt, quantùm illis pro quibus fiunt. 1251
Quæst. LXXII. — De oratione respectu sanctorum qui sunt in patriâ. 1252
Art. 1. Utrùm orationes nostræ cognoscantur à sanctis. *Ibid.*
2. Utrùm sanctos interpellare debeamus. 1254
3. Utrùm semper exaudiantur, effusis pro nobis orationibus. 1256
Quæst. LXXIII. — De signis quæ judicium præcedent. 1258
Art. 1. Utrùm judicium præcedent aliqua signa. *Ibid.*
2. Utrùm secundùm veritatem sol et luna obscurari debeant. 1259
3. Utrùm virtutes cœlorum movebuntur. 1260
Quæst. LXXIV. — De igne ultimæ conflagrationis. 1261
Art. 1. Utrùm aliqua mundi purgatio sit futura. *Ibid.*
2. Utrùm per ignem futura sit. 1262
3. Utrùm ille ignis sit idem specie cum igne elementari. 1263
4. Utrùm sit superiores cœlos purgaturus. 1265
5. Utrùm elementa sit consumpturus. 1266
6. Utrùm omnia elementa sit purgaturus. 1268
7. Utrùm præcedat judicium vel sequatur. 1269
8. Utrùm per illum ignem consumendi sint homines. 1270
9. Utrùm ille ignis reprobos involvet. 1271
Quæst. LXXV. — De resurrectione. 1272
Art. 1. Utrùm resurrectio corporum sit futura. *Ibid.*
2. Utrùm sit omnium generaliter. 1274
3. Utrùm sit naturalis vel miraculosa. 1275
Quæst. LXXVI. — De causâ resurrectionis. 1277
Art. 1. Utrùm resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis. *Ibid.*
2. Utrùm vox tubæ. 1279
3. Utrùm angeli. 1280
Quæst. LXXVII.—De tempore et modo resurrectionis. 1281
Art. 1. Utrùm tempus resurrectionis debeat differri usque in finem seculi. *Ibid.*
2. Utrùm tempus illud sit occultum. 1283
3. Utrùm fiet noctis tempore. 1285
4. Utrùm resurrectio sit futura subitò an successivè. 1286
Quæst. LXXVIII. — De termino resurrectionis. *Ibid.*
Art. 1. Utrùm mors sit terminus *à quo* resurrectionis in omnibus. 1287
2. Utrùm cineres vel pulveres. 1288
3. Utrùm illi cineres habeant naturalem inclinationem ad animam. 1289
Quæst. LXXIX. — De conditionibus resurgentium, et primò de eorum identitate. 1290
Art. 1. Utrùm corpus resurgat idem numero. 1291
2. Utrùm idem numero homo. 1293
3. Utrùm oporteat eosdem pulveres ad easdem partes in quibus priùs erant, reverti. 1295
Quæst. LXXX. — De integritate corporum resurgentium. 1296
Art. 1. Utrùm omnia membra corporis in ipso resurgant. *Ibid.*
2. Utrùm capilli et ungues. 1298
3. Utrùm humores. *Ibid.*
4. Utrùm illud quod fuit de veritate humanæ naturæ. 1300
5. Utrùm quidquid fuit materialiter in corpore. 1304
Quæst. LXXXI. — De qualitate resurgentium. 1305
Art. 1. Utrùm omnes resurgent in eâdem ætate. 1306
2. Utrùm in æquali staturâ. *Ibid.*
3. Utrùm in eodem sexu. 1308
4. Utrùm in vitâ animali. *Ibid.*
Quæst. LXXXII. — De conditionibus beatorum resurgentium. 1310
Art. 1. Utrùm sancti resurgant quoad corpora impassibiles. *Ibid.*
2. Utrùm æqualis impassibilitas erit in omnibus. 1313
3. Utrùm illa impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat. *Ibid.*
4. Utrùm sint in eis omnes sensus in actu. 1315
Quæst. LXXXIII. — De subtilitate corporum beatorum. 1317
Art. 1. Utrùm subtilitas sit proprietas corporum beatorum. *Ibid.*
2. Utrùm ratione hujus subtilitatis possit corpus gloriosum esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso. 1319
3. Utrùm per miraculum duo corpora possint esse in eodem loco simul. 1322
4. Utrùm duo corpora gloriosa possint esse simul in eodem loco. 1324
5. Utrùm corpus gloriosum æqualem sibi requirat locum. 1325
6. Utrùm corpus gloriosum sit palpabile. 1326
Quæst. LXXXIV. — De agilitate corporum beatorum. 1327
Art. 1. Utrùm corpora gloriosa sint futura agilia. *Ibid.*
2. Utrùm movebuntur. 1329
3. Utrùm movebuntur in instanti. 1330
Quæst. LXXXV. — De claritate corporum beatorum. 1334
Art. 1. Utrùm claritas inerit corporibus gloriosis. *Ibid.*
2. Utrùm claritas illa videri poterit ab oculo non glorioso. 1336
3. Utrùm corpus gloriosum videri poterit a corpore non glorioso. *Ibid.*
Quæst. LXXXVI. — De conditionibus corporum damnatorum resurgentium. 1337
Art. 1. Utrùm corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. *Ibid.*
2. Utrùm eorum corpora erunt incorruptibilia. 1339
3. Utrùm erunt impassibilia. 1340
Quæst. LXXXVII. — De cognitione quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum et demeri-

torum, 1342
Art. 1. Utrùm agnoscat quilibet homo in judicio peccata sua. Ibid.
2. Utrùm quilibet possit legere conscientiam alterius. 1344
3. Utrùm omnia merita et demerita uno intuitu quis videre poterit. 1345
Quæst. LXXXVIII. — De judicio generali, tempore et loco in quo fiet. 1346
Art. 1. Utrùm generale judicium sit futurum. Ibid.
2. Utrùm quantùm ad disceptationem fiet per vocalem locutionem. 1348
3. Utrùm fiet tempore ignoto. 1349
4. Utrùm fiet in valle Josaphat. 1351
Quæst. LXXXIX. — De judicantibus et judicandis in judicio generali. Ibid.
Art. 1. Utrùm aliqui homines judicaturi sint cum Christo. 1352
2. Utrùm voluntariæ paupertati respondeat judiciaria potestas. 1353
3. Utrùm angeli sint judicaturi. 1355
4. Utrùm dæmones exequentur sententiam judicis. Ibid.
5. Utrùm omnes homines appareant in judicio. 1356
6. Utrùm boni sint judicandi. 1357
7. Utrùm mali. 1358
8. Utrùm angeli. 1359
Quæst. XC. — De formâ judicis venientis ad judicium. 1360
Art. 1. Utrùm Christus in formâ humanitatis sit judicaturus. Ibid.
2. Utrùm in formâ humanitatis gloriosâ apparebit. 1361
3. Utrùm Divinitas possit a malis sine gaudio videri. 1363
Quæst. XCI. — De qualitate mundi post judicium. 1364
Art. 1. Utrùm innovatio mundi sit futura. Ibid.
2. Utrùm motus corporum cœlestium cessabit. 1366
3. Utrùm corpora cœlestia tunc magis fulgebunt. 1370
4. Utrùm elementa majorem claritatem recipiant. 1372
5. Utrùm animalia et plantæ remaneant. 1373
Quæst. XCII. — De visione divinæ essentiæ per comparationem ad beatos. 1375
Art. 1. Utrùm intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Ibid.
2. Utrùm sancti videbunt Deum oculo corporali. 1383
3. Utrùm videndo Deum videant omnia quæ Deus videt. 1386
Quæst. XCIII. — De sanctorum beatitudine, et eorum mansionibus. 1389
Art. 1. Utrùm beatitudo sanctorum augeatur post judicium. Ibid.
2. Utrùm gradus beatitudinis appellentur mansiones. 1391
3. Utrùm diversæ mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis. 1392
Quæst. XCIV. — De modo quo sancti se habebunt erga damnatos. 1393
Art. 1. Utrùm sancti pœnas damnatorum videant. Ibid.
2. Utrùm eis compatiantur. Ibid.
3. Utrùm de eorum pœnis lætentur. 1394
Quæst. XCV. — De dotibus beatorum. 1395
Art. 1. Utrùm beatis sint assignandæ aliquæ dotes. Ibid.
2. Utrùm dos à beatitudine differat. 1397
3. Utrùm Christo insint dotes. 1398
4. Utrùm angelis. 1400
5. Utrùm dotes convenienter assignentur. 1401
Quæst. XCVI. — De aureolis. 1403
Art. 1. Utrùm aureola differat à præmio essentiali. 1404
2. Utrùm differat à fructu. 1406
3. Utrùm fructus soli virtuti continentiæ debeatur. 1408
4. Utrùm convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentiæ. 1409
5. Utrùm aureola virginibus debeatur. 1410
6. Utrùm martyribus. 1413
7. Utrùm doctoribus. 1417
8. Utrùm Christo. 1418
9. Utrùm angelis. 1419
10. Utrùm corpori humano. Ibid.
11. Utrùm convenienter tres aureolæ assignentur. 1420
12. Utrùm aureola virginum sit potissima. 1421
13. Utrùm unus alio eamdem aureolam excellentiùs habeat. 1422
Quæst. XCVII. — De pœnâ damnatorum. Ibid.
Art. 1. Utrùm damnati solâ pœnâ ignis affligantur in inferno. 1423
2. Utrùm vermis, quo affligentur, sit corporalis. Ibid.
3. Utrùm fletus, qui erit in damnatis, sit corporalis. 1424
4. Utrùm tenebræ eorum sint corporales. Ibid.
5. Utrùm ignis, quo affliguntur, sit corporalis. 1425
6. Utrùm sit ejusdem speciei cum igne nostro. 1427
7. Utrùm ignis ille sit sub terrâ. 1428
Quæst. XCVIII. — De voluntate et intellectu damnatorum. 1430
Art. 1. Utrùm omnis voluntas damnatorum sit mala. Ibid.
2. Utrùm aliquando pœniteant eorum quæ fecerunt. 1431
3. Utrùm magis vellent esse quàm non esse. 1432
4. Utrùm vellent non damnatos esse damnatos. Ibid.
5. Utrùm ipsi habeant Deum odio. 1433
6. Utrùm ipsi demereri possint. 1434
7. Utrùm possint uti scientiâ hìc acquisitâ. 1435
8. Utrùm cogitent aliquando de Deo. Ibid.
9. Utrùm videant gloriam beatorum. 1436
Quæst. XCIX. — De misericordiâ et justitiâ Dei respectu damnatorum. Ibid.
Art. 1. Utrùm peccatoribus ex divinâ justitiâ inferatur pœna æterna. Ibid.
2. Utrùm per Dei misericordiam pœna hominum et dæmonum terminetur. 1439
3. Utrùm saltem pœna hominum. 1440
4. Utrùm saltem Christianorum. 1441
5. Utrùm illorum qui opera misericordiæ fecerunt. 1443
Monitum. 1443-1444
Appendix. — Quæstio prima. — De qualitate animarum quæ cum originali peccato solo ex hâc vitâ decedunt. Ibid.
Art. 1. Utrùm animæ cum solâ originali culpâ decedentes a corporeo igne patiantur, vel affligantur pœnâ ignis. 1445
2. Utrùm hujusmodi animæ patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt. 1447
Quæst. II. — De qualitate animarum quæ in purgatorio propter peccatum actuale, vel ejus pœnam expiantur. 1449
Art. 1. Utrùm pœna purgatorii excedat omnem pœnam temporalem hujus vitæ. Ibid.
2. Utrùm illa pœna sit voluntaria. 1450
3. Utrùm animæ in purgatorio per dæmones puniantur. 1451
4. Utrùm per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam. Ibid.
5. Utrùm ignis purgatorius liberet à reatu pœnæ. 1453
6. Utrùm ab illâ pœnâ unus liberetur alio citiùs. 1454
Articuli duo de Purgatorio (ex edit. Patav. an. 1712). 1455
Art. 1. Utrùm purgatorium sit post hanc vitam. Ibid.
2. Utrùm sit idem locus quo animæ purgantur, et quo damnati puniuntur. 1456
Bernardi Mariæ de Rubeis Dissertatio de Summa theologica genuino certissimoque S. Thomæ Aquinatis opere adversus Joannem Launoium, et Petrum de Alva et Astorga; deque supplemento tertiæ partis, ac etiam tempore quo idem opus elucubravit Aquinas; ejusque versione græca, armenica, aliisque. 1457-1458
Caput primum. Imperita Joannis Launoii censura. Natalis Alexandri et Jacobi Echardi apologetica scripta. Aquinati Summam Theologiæ adjudicant Ptolomæus de Lucâ et Bartholomæus Logotheta, pronotarius regni Siciliæ. Ibid.
Cap. II. De germano eodem S. Thomæ fœtu testimonium perhibent Nicolaus Trivetus, et Guillelmus de Tocco. Perperàm in dubium vocat Antonius Pagius, laudatum Guillelmum vulgatam scripsisse Aquinatis vitam. 1461
Cap. III. Testes accedunt Nicolaus de Freaville S. R. E. Cardinalis, et Joannes de Friburgo. Alii etiam consodales. Itemque exteri, Galienus de Orto, Guillelmus de la Mare, S. Ludovicus episcopus Tolosanus. Codices denique Mss. 1462
Cap. IV. Petrus Rogerius, postea Clemens VI, quem Launoius imperitè putavit silentio præteriisse Theologicam Summam, amplissimis eam memorat verbis in primo sermone de Laudibus S. Thomæ. Itemque in alio quem eodem de argumento sermonem habuit. 1464
Cap. V. Tertia Summæ Theologicæ pars ad xc usque quæstionem, veterum testimonio, et ipsius Thomæ fide, genuinus ostenditur ejusdem Aquinatis fœtus. Petri de Alvâ et Astorgâ dubia et objecta depelluntur. 1466
Cap. VI. Supplementi ad tertiam Partem auctor non videtur esse Albertus de Brixiâ, neque Petrus de Alverniâ. Henrico de Gorcomio probabiliùs adjudicatur opus, ex commentario in quartum Sententiarum librum confectum. 1468
Cap. VII. Scriptores nonnulli referuntur, qui Summam Theologiæ à Thomâ juniore, et Commentarios in Sententias ab eodem seniore confectos, arbitrati sunt. Opposita chronographia vindicatur. 1469

Cap. VIII. De Græcâ versione ejusdem Summæ Theologicæ. Quis fuerit auctor, inquiritur. Versio Armenica, aliæque vulgares. 1470

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS DISSERTATIO DE PRÆCIPUIS SUMMÆ THEOLOGICÆ EDITIONIBUS, CUM MENDORUM CORRECTIONE; DEQUE GENUINO EJUSDEM TEXTU, NUNQUAM ET NUSPIAM DEPRAVATO. 1471-1472

Caput primum. Typographiæ menda, aliaque id genus indicantur, quæ in vetustas ac Romanam anni 1570 editiones irrepserunt. In eâ mendis expurgandâ Francisci Garciæ studium; ejusdemque vitia nonnulla. Dominici Nicolini typographi Veneti oscitantia; diligentia verò Cosmæ Morelles. *Ibid.*

Cap. II. Nova Romæ à Gregorio Donato curata editio Lovaniensium Doctorum et Duacensium emendationes et notæ : quarum aliquæ ad examen vocatæ : Parisiensis Joannis Nicolai accuratior editio : quid in eâ videri possit minùs laude dignum, indicatur. Reginaldi Lucarini emendationes aliquæ expensæ et correctæ. 1474

Cap. III. Accuratissimæ editiones Patavinæ duæ : quæ invicem comparantur et expenduntur. Emendatiores curari adhuc possunt. Novissimæ correctiones Thomæ Madalenæ ordinis Prædicatorum, cum animadversionibus. 1477

Cap. IV. Neque indicata menda plura quæ irrepserant, neque adhibitæ à viris peritissimis emendationes, ullam unquàm in præstantissimum Summæ Theologicæ opus corruptionem invexêre. Joannis Bromiardi sententia quædam expenditur. 1480

Cap. V. Propitiatorium Arcæ in quodam Summæ loco dicitur lapideum, prelo errante. Theophilus Raynaudus refellitur. 1482

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS DISSERTATIO DE SECUNDÆ SUMMÆ THEOLOGICÆ PARTE QUAM MINIME S. THOMAS EX ALIO SCRIPTORE, SED ALTER EX AQUINATE DEFLORAVIT; DEQUE SPECULI MORALIS, NOMINE VINCENTII BELLOVACENSI INSIGNITI, VERO AUCTORE, EJUSQUE ÆTATE. 1483-1484

Caput primum. Franciscus Garcias primus asseruisse videtur S. Thomam suam Summæ Theologicæ secundam partem defloràsse ex Speculo morali. Validissima repugnant generalia argumenta. De emortuali Vincentii Bellovacensis anno. Num ejusdem Bellòvacensis dici debeat fœtus Speculum morale, dubium ingerunt gravissimi scriptores. *Ibid.*

Cap. II. Genuinum Vincentii Bellovacensis opus vetustissimi optimæ notæ codices in tria Specula tributum præstant, rejecto Speculo morali. Idem confirmant synchroni testes probatissimi. Quod etiam evincitur, initâ ejusdem Speculi moralis comparatione cum tribus genuinis, Naturali, Doctrinali, Historiali. 1486

Cap. III. Auctores deflorati in Speculo morali sunt Aquinate et Vincentio Bellovacensi recentiores; ac primò Petrus de Tarentasiâ, postea Innocentius Papa V, item anonymus auctor de Consideratione Novissimorum; et Stephanus de Borbone interpolatus. Denique Richardus de Mediavillâ. 1490

Cap. IV. Alia quædam indicia et argumenta quæ plagiarium exhibent, genuinum S. Thomæ opus expilantem. Quo vitam tempore egerit ille, cujusve fuerit professionis. Quo sensu plagiarius dici debeat. 1493

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS DISSERTATIO DE INTEGRA S. THOMÆ IMMUNITATE A PLAGIO, QUO THEOLOGICA QUADRIPARTITA SUMMA, AC SUMMA QUÆDAM VIRTUTUM ALEXANDRI HALENSIS, NIMIA CONFIDENTIA AB EODEM AQUINATE SURREPTÆ DICUNTUR EXPILATÆQUE; ADVERSUS LUCAM WADINGUM ET JOANNEM DE LA HAYE. 1495-1496

Caput primum. Alexandrum Halensem à S. Thomâ Aquinate expilatum, excogitàrunt Lucas Wadingus et Joannes de la Haye. Nihil de Summâ Halensis quadripartitâ adduci potest quod ab Aquinate surreptum fuerit. Joannis Gersonii locus castigatus et expositus. *Ibid.*

Cap. II. Perperàm ac temerè Summa quædam Virtutum, Halensi tributa, obtruditur, quam Thomas expilaverit. Ab eodem Halensi commentarii in Sententiarum libros abjudicantur, itemque Summa quæ *destructoria vitiorum* inscribitur. 1500

Cap. III. Virtutum Summam nuspiàm Halensis pollicitus est. Summæ Theologicæ quadripartitæ examen instituitur. Eadem manca est et imperfecta; colligiturque Summam Virtutum non elucubràsse Halensem. 1502

Cap. IV. Num Summæ prædictæ Theologicæ lacunas expleverit Guillelmus de Melitonâ. Plagium omne ab Aquinate removetur. Hunc in scholâ Alexandri Halensis auditorem fuisse, refellitur. 1506

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS DISSERTATIO DE QUATUOR S. THOMÆ AQUINATIS LOCIS AC DOCTRINÆ CAPITIBUS INEPTA ET INJUSTA CENSURA NOTATIS A JOANNE FABRICIO. 1509-1510

Caput primum. S. Thomam notat Joannes Fabricius de mendoso Indice Gregorii Magni super Cantica; quænam ejusdem fuerit in hujusmodi Indicibus diligentia. Ante Aquinatem idem index mendosus legitur in Magistro Sententiarum, Petro Lombardo : unde Fabricii censura, insipiens et injusta. Vitiosæ prædictæ citationis origo : an ergo potiùs Glossam quàm Gregorium citaverit S. Thomas. Hujuscemodi censuræ in Thomam ineptissimæ. Bona et optima fides ejus. *Ibid.*

Cap. II. Altera Fabricii censura doctrinam Thomæ petit de proprio illo Dei nomine, *Qui est* : ejusdem doctrinæ subtilitas ac etiam soliditas. Adversæ Fabricii rationes expensæ et eversæ; vindicaturque Masorethica textûs Hebræi lectio. S. Thomæ doctrina, veterum latinorum græcorumque Patrum documentis conformis; ac favent Hebræorum magistri. 1512

Cap. III. Unum potiùs quàm primum vocari diem debuisse, in quo lux facta est, rationibus ostendit Aquinas ex S. Basilio sumptis : hinc vero injusta est Joannis Fabricii censura. Fallitur Dionysius Petavius, qui rationes prædictas rejicit, veluti mysticas interpretationes. An vespere præcesserit mane, sive lucem, an vice versâ. Joannes Clericus notatus. 1516

Cap. IV. Supposititia Cyrilli Alexandrini testimonia ab Aquinate in Summâ Theologiæ allegari falsò notat Joannes Fabricius. Launoius, quem ipse laudat, tum bonam Thomæ fidem, tum justum criterium vindicat. Animadversiones. 1518

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS ADMONITIO PRÆVIA DE IMPERITIA IN HISTORIÆ FACTIS INEPTÈ AC FALSO IMPUTATA S. THOMÆ AQUINATI. 1521-1522

Caput primum. Methodum in historiæ factis recensendis à S. Thomâ Aquinate servatam scitè declarant ac vindicant Nostrates, aliique viri docti. Validiores quæ agi possunt, indicantur vindiciæ. *Ibid.*

Cap. II. Præcipuas duas affert S. Thomas Patrum sententias de tempore cædis puerorum innocentium, quas conciliare studet cum sacræ Scripturæ textu. Animadversiones. Cur tertiam aliam prætermiserit. Historica quædam facta ab aliis invecta refert. Falsitatem in aliquibus deprehensam indicat. 1523

Cap. III. Joannem Evangelistam nubere volentem, vel etiam sponsum in nuptiis Canæ Galilææ, refert S. Thomas; historia, quæcumque ea sit, expenditur : quæ id unum prodit, nubere illum voluisse; eidemque addiderunt alii nuptiarum celebrationem. Hæc sibi nota fuisse indicat Aquinas; cautiùsque scribit in Summâ Theologicâ. Utrumque permittit : ac nihilominùs Joannis virginitatem, quam SS. Patres et ipse commendat, sustineri posse ostendit. 1526

Cap. IV. Historiam de Trajani imperatoris animâ precibus S. Gregorii Magni liberatâ ab inferis refert S. Thomas; deque modo quo id fieri potuerit, theologicè disserit. Latini et græci scriptores, qui factum illud litteris mandàrunt, veluti fabulam explodunt viri docti. Natalis Alexandri vindiciæ pro S. Thomâ Aquinate. Satis indicat ipse Thomas historiæ falsitatem se deprehendisse. 1528

Cap. V. Panem azymum in eucharistico sacrificio, grassante Ebionæorum hæresi, intermissum fuisse in Ecclesiâ latinâ, refert alicubi S. Thomas cum ejus ævi scholasticis. Commentitiam historiam rejiciunt viri docti. Mabillonii de S. Thomâ aliisque scholasticis prudens judicium. Commentum deprehendisse videtur Aquinas in Summâ Theologicâ. De nonnullis epistolis agitur, sub nomine Gregorii Magni ab eodem Aquinate citatis. 1531

Cap. VI. Mendosus Index Sylvestri pro Silverio Romano pontifice expenditur. Itemque Anglorum episcopi pro episcopo Augustodunensi. Ac demùm Helenæ pro Irene imperatrice. 1599

Cap. VII. Veterum hæreticorum nomina, quæ doformata leguntur in aliquibus S. Thomæ operibus, emendantur. Menda sunt quæ causam habent librariorum imperitiam. Codex manuscriptus expensus. 1535

FINIS TOMI QUARTI ET ULTIMI.

Ex typis MIGNE, au Petit-Montrouge.

THIS BOOK MUST BE

DATE DUE

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
BR60 .P45 G
Petrus Lombardus/Petri Lombardi Sententi
3 2400 00035 8923

Petrus
Petri Lombardi Sententiarum libri quatuor
BR
60
P45
v.4

LC Coll